

La historia de las religiones en la interpretación de Paul Tillich. Prolegómenos para el diálogo interreligioso hoy

Alberto Fernando Roldán
(Argentina)

Resumen

En el presente artículo, el autor analiza la última conferencia pronunciada por Paul Tillich en 1965 sobre “El significado de la historia de las religiones para el teólogo cristiano”. Expone los argumentos desarrollados por el teólogo y filósofo alemán en los que se destacan sus críticas a Karl Barth y a una “religión-sin-dios” expresada en la “teología de la muerte de Dios”. En la parte final, analiza la propuesta de Tillich de la posibilidad de una “Religión del Espíritu Concreto”, que implica la alternativa de una religión en la que destaque la *teonomía* como instancia superadora de la heteronomía y la autonomía.

Palabras clave: Religiones. Teología cristiana. Teonomía.

Abstract

In present article, the author analyzes Paul Tillich's last conference, given in 1965, on “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”. He exposes the arguments developed by German theologian and philosopher, in order to remark his critics to Karl Barth, and the “religion-without-God”, expressed in the formula “Death of God Theology”. In the final part, the author analyzes Tillich's proposal of the possibility of a “Religion of the Concrete Spirit”, that implicates the alternative of a religion in which it been remarked the *theonomy* over the heteronomy and autonomy

Keywords: Religions. Christian theology. Theonomy.

Lo que necesitamos es una teología de dicha historia de las religiones en la cual haya un equilibrio entre la valoración positiva de la revelación universal y la crítica. Ambas son necesarias.

Paul Tillich

En sus últimos descubrimientos y preocupaciones teológicas, Paul Tillich fue, una vez más, un innovador y un precursor.

Mircea Eliade

Introducción

Situados en pleno desarrollo del siglo XXI es dable apreciar el interés que la religión ha despertado en filósofos, sociólogos y pensadores en general.¹ En efecto,

¹ Véanse, como ejemplos, los textos de: Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *La religión*, Madrid: PPC, 1996; Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires: Paidós, 2004; José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, 2da. Edición, Santander: Sal Terrae, 1988; Peter Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de fe en una época de credulidad*, Barcelona: Herder, 1994. Para un análisis de la obra de Vattimo *Después de la cristiandad*, véase Alberto Fernando Roldán, “La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni

las tendencias de la sociedad hacia una secularización que derivaría en un secularismo total no han perdurado demasiado. En efecto, hoy por hoy se asiste a una resignificación del fenómeno religioso en el mundo y ha resurgido un interés por analizarlo desde distintas ópticas. Otra evidencia de la actualidad de lo religioso lo constituye lo que hoy se da en llamar “diálogo interreligioso”. Como si hubiéramos superado el diálogo ecuménico, tanto de vertiente protestante –primera instancia histórica- como de la católica –a partir del Vaticano II- ahora asistimos a un nuevo escenario mucho más complejo y, acaso, prometedor: el diálogo interreligioso. A pesar de tendencias religiosas hegemónicas como la que se observa en el famoso y criticado documento de Joseph Ratzinger *Dominus Iesus*, el diálogo interreligioso es un hecho hoy, un dato de la realidad y de ello dan testimonio numerosos trabajos realizados en América Latina. Algunos de ellos, sólo a título de ejemplos son los de Marcelo Barros: “Por uma Igreja Conciliar e Pluralista (O Vaticano II, o diálogo Inter.-religioso e a vida consagrada”); Jorge Pixkey, “¿Nos ayuda la Biblia en el diálogo interreligioso?” y José María Vigil, “Desafíos de la Teología del Pluralismo a la fe tradicional”.²

No es nuestro propósito referirnos al mismo en forma directa sino más bien analizar los conceptos del teólogo y filósofo Paul Tillich. Más allá de su notable aporte a la teología sistemática, a la filosofía en general, a la filosofía de la religión y a la ética³ –entre los muchos campos de su investigación– Tillich, se interesó vivamente por el diálogo interreligioso. En lo que fue –y según define Mircea Eliade constituyó un acto simbólico– la última conferencia pronunciada por Tillich meses antes de su muerte en 1965 versó, precisamente, sobre la historia de las religiones. Su ensayo se tituló exactamente así: “La significación de la historia de las religiones para el teólogo sistemático”.⁴ El objetivo del presente trabajo es analizar el contenido de esa ponencia como especie de prolegómenos al actual diálogo interreligioso.

Vattimo. *Hermenéutica después de la cristiandad*”, *Cuadernos de teología*, volumen XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2004, pp. 329-342.

² Estos artículos han sido publicados por la Revista Latinoamericana de Teología y son accesibles en: <http://servicioskoinonia.org/relat/>

³ Entre las muchas obras producidas por Paul Tillich, merecen citarse aquí: *Teología sistemática* (3 volúmenes), Barcelona: Ariel (nuevas ediciones por Sígueme, de Salamanca); *Filosofía de la religión*, Buenos Aires: La Aurora, 1973; *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974; *Moralidad y algo más*, Buenos Aires: La Aurora, 1974.

⁴ La conferencia fue pronunciada por Paul Tillich el 12 de octubre de 1965 en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago. Tillich murió el 22 de octubre de ese año, o sea, diez días después de ofrecer esa ponencia. El texto es tomado de Paul Tillich, *El futuro de las religiones*, Buenos Aires: La Aurora, 1976, pp. 95-118. La obra que en adelante citaremos como *EFR* contiene un prólogo de Mircea Eliade, historiador de las religiones, de origen rumano, una de las más importantes autoridades sobre el tema en el siglo XX. Precisamente el prólogo inserto en el libro indicado, es fruto del hecho de que ambos pensadores tuvieron a cargo un seminario en Chicago en 1964. Como dato curioso cabe recordar que, según da testimonio, el filósofo y ensayista argentino Víctor Massuh participó de ese seminario y, mientras no destaca demasiado las conferencias de Eliade porque se le asemejaban demasiado a una lectura oral de su *Traité d'histoire des religions*, señala: “El aporte novedoso, en cambio, eran las memorables reuniones de un seminario que Eliade llevaba a cabo juntamente con Paul Tillich, el gran teólogo alemán protestante radicado en los Estados Unidos desde la última Gran Guerra.” *Agonías de la razón*, Buenos Aires: Sudamericana, 1994, pp. 45-46. Lo que no se llega a entender bien es el juicio que Massuh hace de Tillich cuando dice: “El riesgo de una actividad como la de Tillich, se sabe, es la caída en la cerrazón, el sectarismo y el orgullo de la verdad absoluta.” *Ibid.*, p. 47. Si algo caracterizó a Tillich fue precisamente lo contrario a cerrazón, sectarismo y orgullo, como quedará reflejado en el presente trabajo.

1. Dos actitudes hacia la religión

En la primera parte de la ponencia citada, Tillich hace referencia a dos actitudes básicas que son, también, “decisiones básicas” que se toman hacia las religiones. Por un lado, está lo que Tillich describe como “una teología que rechaza a todas las religiones con la excepción de aquella de la cual es teólogo.”⁵ La otra actitud es aquella en la que se acepta positivamente y con seriedad el tema en cuestión, pero que “ha rechazado la paradoja de una religión de la no-religión, es decir, una teología sin dios, que podemos también denominar de la secularidad.”⁶ Ambas posiciones tienen, según Tillich, una larga historia pero han experimentado renovaciones en el siglo XX. La primera, ha sido reavivada por Karl Barth y supone una oposición absoluta entre *vera religio* y *religiones falsae*. Específicamente, aunque Tillich no lo indica en su texto, se hace referencia aquí a la oposición que Karl Barth establece entre revelación y religión en su famoso trabajo titulado “La revelación como abolición de la religión”.

2. Ampliación del punto de vista de Barth. A modo de ampliación, es oportuno indicar algunos aspectos del mismo y sintetizar sus argumentos. Debe notarse que Barth inserta ese tema dentro de su monumental *Church Dogmatics*.⁷ Barth se pregunta cómo se da el problema de la religión en la teología, definiendo la revelación como el evento que “ha sido comprendido y expuesto tal como es atestiguado a la Iglesia de Jesucristo por la Santa Escritura.”⁸ En lenguaje dialéctico, Barth dice luego que “la revelación de Dios es realmente la presencia de Dios y por lo tanto el ocultamiento de Dios en el mundo de la religión humana.”⁹ Se trata de una dialéctica en la que Barth establece dobles opuestos:

Revelación vs. religión

Presencia vs. ocultamiento

A la pregunta ¿dónde radica el problema de la religión?, Barth responde: radica simplemente en que la religión es la expresión del problema del hombre en su encuentro y comunión con Dios. Y esto es, para Barth, una clara posibilidad de caer en la tentación. La tentación puede ocurrir –tornándose por ello en más grave y peligrosa– aún en el ámbito de la religión, de la relación del hombre con lo divino. Y, criticando a la teología protestante, Barth dice que su real catástrofe “fue la teología protestante ha perdido su objeto, la revelación en toda su singularidad y perdiendo eso, pierde la semilla de la fe con la cual podría remover montañas, aún la montaña de la moderna cultura humanística.”¹⁰

Otra cuestión que desarrolla Barth es la referida al sentido en que la religión puede ser incredulidad. ¿Por qué es incredulidad? Dice: “Es el interés, verdaderamente debiéramos decir que es el único gran interés del hombre impío.”¹¹ Barth ofrece dos elementos que para él demuestran su aserto en modo claro y

⁵ EFR, p. 95.

⁶ *Ibid.*

⁷ Se trata de la tercera parte del capítulo 2 de la *Church Dogmatics*, volumen I/II. Hay traducción española de esa sección con traducción de Carlos Castro y Daniel Vidal y publicada en coedición por Fontanella de Barcelona y Marova de Madrid, 1972. En el presente trabajo citamos de la versión en inglés.

⁸ *Church Dogmatics*, vol. I.2, *The Doctrine of the word of God*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1956, p. 280.

⁹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁰ *Ibid.*, p. 294.

¹¹ *Ibid.*, pp. 299-300.

contundente. El primero se relaciona con que la revelación es la auto entrega y auto manifestación de Dios porque

[...] la revelación encuentra al hombre sobre la presuposición y en la confirmación del hecho de que los intentos del hombre por conocer a Dios desde su propio punto de vista son total y enteramente fútiles; no por causa de alguna necesidad en principio, sino por causa de una necesidad práctica de hecho.¹²

La revelación es el propio venir de Dios hacia nosotros, ya que no es fruto de la actividad humana. A partir de este principio, Barth dice que “la religión es claramente vista como un intento humano de anticipar lo que Dios en su revelación desea hacer y hace.”¹³ En la religión, el ser humano en lugar de escuchar y creer, habla. Y es allí donde surge la contradicción: “Por causa de ser un apoderarse, la religión es la contradicción de la revelación, la concentrada expresión de la incredulidad humana, es decir, una actitud y actividad que es directamente opuesta a la fe.”¹⁴ La base bíblica para elaborar tan contundentes afirmaciones Barth la encuentra en pasajes como Jeremías 10.1-16 e Isaías 44.9-20, donde observa el cúmulo de religiones paganas en el cual el ser humano es artífice de su propio dios. En cuanto al Nuevo Testamento, el desarrollo del mismo pensamiento lo ve en Romanos 1.18ss.; Hechos 14.15ss y 17.22ss. En su análisis de Romanos 1, Barth llega a la conclusión de que Pablo no dice nada acerca de que el paganismo tuviera cierto conocimiento “natural” de Dios. Por el contrario, la ira de Dios ha sido revelada contra esa defección. En todo caso, lo que el ser humano produce es una falsa religión de incredulidad.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 301.

¹³ *Ibid.*, p. 302.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 302-303.

¹⁵ En su comentario a los Romanos, que tan decisivo papel jugó en la historia de la teología, Barth dice al hacer la exégesis de 1.18.ss: “Los ídolos ideados y manipulados por el hombre, obscurecen y cubren la visión de los que los sirven con tan densas tinieblas al punto de hacer desaparecer de la vista la exuberante luz que brilla, no al lado, ni encima, ni más fulgurante, sino única, absoluta, incomparable— la Santa Luz de Dios.” *Carta aos Romanos*, San Pablo: Novo Século, 1999, p. 58. Hay traducción española de esta obra por BAC de Madrid. Como un dato que muestra que la influencia de esta obra de Barth fue mucho más allá de la teología, es oportuno citar el comentario que hace un discípulo de Heidegger cuando señala: “La *Carta a los Romanos* de Karl Barth (que apareció en 1918) le parecía a Heidegger uno de los pocos signos de una auténtica vida espiritual [...]”. Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 360. Su carácter de discípulo de Heidegger no impidió a Löwith a realizar una profunda y respetuosa crítica a su maestro, a quien define como “un ‘teo-logo cristiano’ (con el acento en el *logos*) que tenía la única tarea, por completo inadecuada a la enseñanza y la prosecución, de destruir críticamente las concepciones tradicionales de la filosofía y la teología occidentales [...]”, *Ibid.*, p. 281. Cursivas originales. De paso, es dable consignar que en esa obra, se incluye un trabajo de Löwith titulado: “Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El Ser y el Tiempo*”, en el que muestra las coincidencias y contrastes entre la filosofía de Heidegger y la del pensador judío Rosenzweig a partir de su obra: *La Estrella de la redención*, publicada seis años antes que *El Ser y el Tiempo*. La correspondencia entre ambas obras es un tema poco conocido, dice Löwith, al punto que señala que Rosenzweig fue consciente de la correspondencia entre ambos trabajos. El énfasis central de la obra de Rosenzweig es, precisamente, la revelación ya que “el puente entre lo más subjetivo y lo más objetivo lo constituye exclusivamente el concepto teológico de la revelación, pues sólo como recipiente de la revelación tiene el ser humano ambas cosas en sí.” *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 100. Además de *La Estrella de la Redención*, de la cual hay versión española por Ediciones Sígueme, se ha publicado en castellano *El Nuevo Pensamiento*, Madrid: Visor, 1989, donde está el pensamiento germinal de Rosenzweig que luego desarrollará plenamente en *La Estrella de la Redención*.

Otro aspecto de la argumentación de Barth transita por el camino de la reconciliación. Barth dice que como auto entrega y auto manifestación de Dios, la revelación es el acto por el cual Él reconcilia en gracia al hombre consigo mismo por gracia. “La revelación de Dios en Cristo Jesús afirma que nuestra justificación y santificación, nuestra conversión y salvación han sido efectuadas y logradas de una vez por todas en Cristo Jesús.”¹⁶ Finalmente, Barth intenta demostrar el modo como el juicio de Dios también cayó sobre la religión de Israel y el cristianismo mismo de forma tal que el mismo, con todos sus detalles, no es como debiera ser: una obra de fe y de obediencia a la revelación. ¿Cómo es posible, entonces, revitalizar a la verdadera religión? Con total convicción Barth apela pura y exclusivamente a la gracia de Dios y la acción del Espíritu Santo. Dice: “una verdadera religión es un evento en el acto de la gracia de Dios en Jesucristo. Para ser más preciso, es un evento en el derramamiento del Espíritu Santo.”¹⁷ En síntesis: sólo podemos hablar de revelación bajo cuatro aspectos: como un acto de la creación divina, la elección divina¹⁸, la justificación divina y la santificación divina. Y finaliza resumiendo: “La religión cristiana es el área sacramental creada por el Espíritu Santo, en la cual el Dios cuya Palabra llegó a ser carne, continúa hablando a través del signo de su revelación.”¹⁹

Hemos realizado esta amplia digresión para entender la crítica que Tillich formula a la posición barthiana. Dos cosas debiéramos comentar aquí: que Tillich tiene razón cuando presenta a Barth como un ejemplo de una posición radical y antitética entre la verdadera religión y las religiones falsas y, por otro lado, más allá de la sólida argumentación bíblica y teológica de Barth, debiéramos tener en cuenta que su posición tan extrema corresponde quizás a la etapa en la que, para elaborar su teología dialéctica en oposición al liberalismo, establece una clara posición contraria, la que parece matizar en trabajos posteriores como “La humanidad de Dios”.²⁰ La argumentación de Barth suscita preguntas no respondidas: Aunque es cierto que la revelación plena y definitiva se da en Jesucristo, ¿qué lugar ocupa la “revelación general” de Dios a través de la creación y de la conciencia humana? ¿Cómo entender pasajes en los cuales se desliza la idea de que Dios se ha manifestado a toda la humanidad de diversas maneras? ¿Cómo entender la expresión de Juan cuando dice, con referencia al Logos, que era la “luz verdadera, la que alumbra a todo ser humano” (Jn. 1.9) y que los padres de la Iglesia como Justino Martir, interpretaban que se refería a los filósofos griegos? ¿Qué valor e importancia siguen teniendo las argumentaciones de Pablo y de Bernabé cuando, en un contexto pagano, afirman que Dios “no ha dejado de dar testimonio de sí mismo haciendo el bien, dándoles lluvias del cielo y estaciones fructíferas, proporcionándoles comida y alegría de corazón” (Hch. 14.17)? ¿Tiene vigencia o no el concepto que Pablo recoge de los poetas griegos como aquel que dice que “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch. 17.28).²¹ En suma: se trata de dilucidar un tema complejo pero que requiere ser considerado con seriedad: el lugar y los alcances que tiene la revelación de Dios a toda la humanidad más allá de la afirmación doctrinal cristiana de que Jesús de

¹⁶ *Church Dogmatics*, I.2, p. 308.

¹⁷ *Ibid.*, p. 344.

¹⁸ Aquí, Barth habla que así como hay una *creatio continua* también hay una *electio continua*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 359.

²⁰ Véase ese trabajo en: *Ensayos teológicos*, Barcelona: Herder, 1978, pp. 9-34.

²¹ Se trata de la cita de un poema del cretense Epiménides, cuya primera parte aparece en Tito 1.12 y la segunda en el discurso de Pablo en Atenas registrado en Hechos 17.

Nazaret es la revelación definitiva y personal de Dios. Todo esto pareciera ser desconocido por Barth y de ahí la fuerte crítica de Tillich.

3. La “religión de la no religión”: crítica y autocrítica

La otra decisión básica que Tillich critica la “religión de la no religión”, la “teología del lenguaje-sin-Dios”. Pero antes de analizarla es pertinente señalar las cinco presuposiciones que debiera tener el teólogo/ sistemático/a que son: Primera, que las experiencias revelatorias son universalmente humanas y en ellas no se puede separar revelación de salvación; segunda, que el hombre recibe la revelación en el contexto de su finitud humana; tercera, que cuando el teólogo/a sistemático/a asume la significación histórica de las religiones, ello implica la convicción de que no sólo existen determinadas experiencias de revelación “sino que también hay un proceso revelatorio en el cual, los límites de la adaptación y los errores de la distorsión, están sujetos a la crítica.”²² La cuarta presuposición es que puede haber –Tillich subraya *puede*– un acontecimiento central en la historia de las religiones que posibilita una teología concreta que tiene significación universal; la quinta presuposición es que la historia de las religiones no se desarrolla dentro de la historia de la cultura porque lo sagrado no se coloca junto a lo secular. Tillich cree que si el teólogo/a acepta voluntariamente estas cinco presuposiciones estará en condiciones de defender la significación de la historia de las religiones para la teología contra aquellos que la rechazan en nombre de un antiguo o un nuevo absolutismo. Precisamente con respecto a este último, Tillich hace unas precisiones muy importantes: invita a rechazar enérgicamente toda “teología del lenguaje-sin-Dios”. Aquí, como luego lo va a indicar, el autor hace referencia a la “teología de la muerte de Dios”.²³ El teólogo/a cristiano/a debe rechazar, dice Tillich, “el énfasis exclusivista sobre la secularidad, o la idea de que la sacralidad ha sido, por decirlo así, absorbida por la secularidad.”²⁴ La religión debe emplear la secularidad como elemento crítico contra sí misma. Para Tillich el teólogo/a debe asumir que la religión tiene una permanente necesidad: una cultura más secularizada y una teología más desmitologizada. La Sacralidad, lo Último, la Palabra, se encuentran dentro del dominio de la secularidad. Tillich explica que para poder afirmar que algo está *adentro* de otra cosa, debe existir la posibilidad de estar *afuera*. O sea que lo de adentro y afuera, de alguna manera, tienen que diferir en sus manifestaciones. Ilustra su concepto con los reformadores, para quienes todos los días eran “Día del Señor”, pero para llegar a ello, primero debió haber un “Día del Señor” específico y distinguible de otros. En conclusión, Tillich dice que debemos derribar dos barreras que se oponen a la libre aproximación a la historia de las religiones: la ortodoxa-exclusivista (representada por Barth) y el rechazo que procede de la secularidad. El neo-ortodoxo convierte a Jesús en el único lugar donde se puede oír la palabra de Dios. El secular lo convierte en el representante de una secularidad que considera teológicamente adecuada.

²² EFR, p. 97.

²³ De amplio y fugaz desarrollo en la década de los 1960s y que tuvo, entre sus abanderados, a teólogos como William Hamilton, Paul Van Buren y John A. T. Robinson, entre otros. Este último, célebre por su obra: *Honest to God*. Estos teólogos resignificaban la idea nietzscheana de la “muerte de Dios” pronunciada en la *Gaya Ciencia* a través del relato del loco que, linterna en mano, buscaba a Dios y luego espetaba a la concurrencia: “¡Vosotros lo habéis matado!” y, también, las ideas de Bonhoeffer de un cristianismo a-religioso que pergeñó en su encarcelamiento en Tegel.

²⁴ EFR, p. 99.

4. Posibilidad de una teología de la historia de las religiones

Hay una segunda consideración que Tillich hace sobre la posibilidad de una teología de la historia de las religiones. La imagen tradicional al respecto es que esa historia se reduce a lo narrado en el Antiguo y Nuevo Testamentos, la historia de la Iglesia y su continuidad. Desde esa óptica, las otras religiones son perversiones de una especie de revelación original. Pero ese principio, para Tillich, nunca prosperó. La razón radica en que tanto judíos como cristianos estuvieron sometidos a la influencia de las religiones de los pueblos que los conquistaron. A la luz de ello, define lo que necesitamos: “una teología de dicha historia de las religiones en la cual haya un equilibrio entre la valoración positiva de la revelación universal y la crítica. Ambas son necesarias.”²⁵ Tillich cuenta, a modo de testimonio, la influencia que sus maestros ejercieron sobre él en su período formativo, abriéndole los ojos para advertir en qué medida la tradición bíblica se nutrió de ideas del Asia Menor, del Mediterráneo, del existencialismo helénico y de la escatología persa, rasgos que se pueden detectar en el Antiguo y Nuevo Testamentos. De manera osada, Tillich dice:

Desde esta perspectiva, toda la historia de las religiones produjo símbolos de figuras salvadoras que luego estructuraron la visión neotestamentaria de Jesús y su obra. Esto constituyó una liberación. No fue algo que cayó del cielo como piedras, sino que hubo una extensa revelación histórica previa que, por último, en el *kairos*, el tiempo preciso, el cumplimiento del tiempo, posibilitó la aparición de Jesús como el Cristo.²⁶

Decimos “osada” en el sentido de la valentía de Tillich para decirlo. Pero, leída con total sinceridad, su declaración tiene suficiente fundamentación en la historia de las religiones y de las filosofías.²⁷

5. Historia de las religiones: el aporte de la filosofía

Aquí, Tillich es muy escueto. De todos modos es conveniente tomar en consideración lo que dice sobre los aportes filosóficos a la cuestión de las religiones. Parte de la premisa de que una teología de la historia de Israel y la Iglesia se encuentra dentro de la historia de la salvación pero, a su vez, esa historia de la salvación se encuentra dentro de la historia general de la humanidad. Para Tillich, la historia de la salvación se expresa en grandes momentos simbólicos que denomina *kairoi* o, sea, momentos clave y significativos que son “como los diversos intentos de reforma en el curso de la historia eclesiástica.”²⁸ Tillich ve esos *kairoi* en movimientos como el Iluminismo y la filosofía de Hegel. En cuanto al primero, señala que para los teólogos –se supone que de la época– ese movimiento constituía una etapa preparatoria para lo que denomina el gran *kairos*, en el cual la humanidad alcanzaría la madurez racional. Cita como ilustración la filosofía de Kant en la cual persisten elementos religiosos como Dios, libertad, inmortalidad, tal como los desarrolló en su obra *La religión dentro de los límites de la Razón Pura*. El otro intento fue la filosofía de Hegel en la cual “hay una historia evolutiva de la religión que progresa de acuerdo a categorías fundamentales que sientan las bases de toda la

²⁵ EFR, P. 102.

²⁶ EFR, p. 103. Cursivas originales.

²⁷ Véase, para más datos, la reflexión de Tillich sobre las influencias de mitologías griegas, semíticas e indias en algunos aspectos del mensaje cristiano en su ensayo: “Naturaleza del lenguaje religioso”, Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974, pp. 54-65.

²⁸ EFR, P. 104.

realidad. Y agrega Tillich a modo de síntesis: “El cristianismo es el punto más alto y último; constituye una ‘religión revelada’, pero filosóficamente desmitologizada. Una idea así combina la filosofía de Kant con el mensaje del Nuevo Testamento.”²⁹

Es oportuno aquí, ampliar la visión que Hegel tenía de la religión. Para ello, nos remitimos a su obra *El concepto de la religión*³⁰ en la cual el pensador alemán desarrolla el tema. La religión, para Hegel, es el ámbito en el que los pueblos formaron su concepción del carácter último de realidad, del mundo y de Dios. La religión es la autoconciencia del Espíritu absoluto, definición que cabe asignar a la realidad. Los individuos participan de la religión. Así como hemos recibido la ciencia y el arte de Grecia, la religión la hemos recibido de Oriente. El cristianismo, para Hegel, es el hecho decisivo en la historia de la humanidad, por lo tanto intenta justificar filosóficamente al cristianismo y no desde “el sentimiento de absoluta dependencia” propuesto por Schleiermacher. En este sentido, procura desarrollar especulativamente las grandes doctrinas cristianas en la que la Trinidad ocupa un lugar decisivo. En efecto, la Trinidad configura la tercera y última parte de su filosofía de la religión cuya estructura interna es el espacio en que se despliega el contenido de la misma. Por eso, dedica tres apartados fundamentales a: el Reino del Padre, el Reino del Hijo y el Reino del Espíritu. La Trinidad es, en suma, la expresión de la dialéctica interna del Espíritu Absoluto, por eso el Dios de Hegel es esencialmente trinitario, de lo contrario no sería el Dios del cristianismo, etapa superadora de la religión. Al cuestionamiento de que fueron los teólogos de la escuela alejandrina y los neoplatónicos que introdujeron esa doctrina, dice Hegel:

[...] resulta, no obstante, indiferente de dónde procede esa doctrina; la cuestión consiste tan sólo en si es verdadera en y para sí. Pero esto no es objeto de investigación y, sin embargo, esa doctrina constituye la determinación fundamental de la doctrina cristiana.³¹

Hegel distingue entre “religiones determinadas” y la “religión revelada”. Identifica a esta última con el cristianismo. Dice: “Esta religión revelada es, pues, la cristiana. La religión cristiana se nos mostrará como la religión absoluta [...]”³² Y “la religión revelada es la manifiesta, puesto que Dios se ha manifestado totalmente en ella [...]”³³ Finalmente, en cuanto al tiempo de su manifestación, Hegel distingue entre “tiempo contingente” y tiempo determinado” explicando:

[...] la religión revelada ha llegado a su tiempo. No se trata de un tiempo contingente, de un capricho, de una ocurrencia, sino que se funda en los decretos esenciales y eternos de Dios, es decir, es un tiempo determinado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios [...]”³⁴

Volviendo al texto de Tillich, el teólogo luterano indica que dentro del esquema hegeliano de la historia, las religiones “son *aufgehoben*, expresión que sólo

²⁹ EFR, p. 105.

³⁰ Hegel, *El concepto de religión*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.

³¹ *Ibid.*, pp. 100-101. El tema de la Trinidad recibe un tratamiento más profundo por parte de Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 444-457 donde destaca la función del Espíritu. Partiendo del concepto de que el espíritu no consiste en ser significación sino en ser “lo real”, dice luego: Pero la *representación* de la comunidad no es este pensamiento *conceptual*, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo.” *Ibid.*, p. 445.

³² *El concepto de religión.*, p. 126. Negritas en el original.

³³ *Ibid.*, p. 127.

³⁴ *Ibid.*

se puede traducir con las palabras castellanas, a saber: ‘incorporadas’ y ‘asimiladas’.”³⁵ Lo que fue parte del pasado ha perdido su significado ya que es sólo un estadio previo de una evolución posterior. Dentro de ese esquema evolutivo, Hegel considera a las religiones de la India como algo del pasado, ya concluido, sin valor actual. Como cierre de la referencia a los aportes de la filosofía, Tillich menciona al historiador Arnold Toynbee y a Teilhard de Chardin, el pensador jesuita que propone una especie de evolucionismo teísta en el cual el cristianismo incorpora todos los elementos espirituales del futuro.

6. Tres elementos en la experiencia de la sacralidad

En un nuevo tramo de su reflexión, Tillich desarrolla lo que da en llamar “elementos en la experiencia de la sacralidad”. Distinguiéndose de Hegel, sostiene que no existe un desarrollo progresivo que evolucione constantemente en la religión. Pero sí hay elementos que predominan en la religión. Admite que su enfoque es demasiado esquemático pero arriesga en proponerlo. Esos cinco elementos son:

- a) La base sacramental de todas las religiones. Si unas religiones carecieran de este elemento se convertirían, según Tillich, en una asociación de clubes morales, como aconteció, en su opinión, con buena parte del protestantismo.
- b) Una tendencia crítica contra la demonización de lo sagrado. “Este elemento se corporiza de diversas y críticas maneras.”³⁶ El místico es uno de los movimientos críticos que muestran que uno no puede conformarse con expresiones concretas de la sacralidad porque ella se encuentra más allá de sus corporizaciones, aunque éstas se justifiquen pero son, en todo caso, secundarias.
- c) El del “tener que ser”. Se trata del movimiento ético o profético. Aquí hay una crítica a la religión sacramental y a la tendencia, que Tillich juzga de “demoníaca” de negar la justicia en nombre de la santidad.³⁷ La crítica profética hacia esa tendencia es ilustrada en los casos de Amós y Oseas que llegan al punto de abrogar el culto. Tillich hace aquí, una importante aclaración:

Esta crítica de la base sacramental es decisiva en el judaísmo, y es un elemento del cristianismo. Pero otra vez debo aclarar que si éste carece del elemento sacramental y del místico, se convertirá en moralista y, por último, en secular.³⁸

Tillich, entonces, pasa a describir lo que denomina “la religión del Espíritu Concreto”.

7. La religión del Espíritu Concreto

Tillich intuye la existencia de un *telos* interior que implica el propósito interno de algo, como la bellota que después se convierte en árbol y, a partir de esa imagen, piensa en las religiones como algo que tiende a convertirse en una Religión del Espíritu Concreto. Por el momento, no ve que esa religión pueda ser identificada con

³⁵ *EFR*, p. 105.

³⁶ *EFR*, p. 107.

³⁷ Este es un tema que siempre apasionó a Tillich y que menciona en otros trabajos como, por caso, *Moralidad y algo más*, Buenos Aires: La Aurora, 1974, donde dice: “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 y realizando obras de amor, en el sentido de la ‘caridad’, en lugar de luchar por la eliminación de la justicia social.” *Ibid.*, p. 38.

³⁸ *EFR*, p. 108.

ningún movimiento, ni siquiera el cristianismo. De todos modos, cree que el ejemplo más elevado de esa síntesis es la doctrina paulina del Espíritu.

Allí tenemos dos elementos fundamentales: la unión del elemento extático y el racional. Hay un éxtasis, pero su máxima creación es el amor en el sentido del *agape*. Hay un éxtasis, pero su otra creación es la *gnosis*. Se trata de eso, un conocimiento, no el desorden ni el caos.³⁹

La historia de las religiones recibe su carácter dinámico de la relación positiva y negativa de los elementos indicados. Esto le permite decir a Tillich: “El *telos* interior del que hablé, la Religión del Espíritu Concreto es, por decirlo así, aquello a lo cual apuntan todas las cosas.”⁴⁰ Para Tillich, la Religión del Espíritu Concreto no es algo simplemente del futuro, sino algo que se está realizando en el presente. Es la lucha contra dos frentes: “la resistencia demoníaca de la base sacramental y la distorsión diabólica y secularista de la crítica a esa base.”⁴¹

La apertura que Tillich manifiesta de aprender de la historia de las religiones no le hace olvidar su posición como cristiano. Al contrario, sostiene que en esa lucha decisiva, planteada ante lo demoníaco y lo diabólico de la base sacramental y de la secularización, es fundamental ver la aparición de Jesús como el Cristo y, particularmente, como el *Christus Victor*. Porque esa confesión del Cristo victorioso “apunta a la victoria en la cruz como una negación de todo derecho demoníaco.”⁴² Porque:

Nuestro criterio, como cristianos, se encuentra en el acontecimiento de la cruz. Aquello que allí se produjo de manera simbólica, que otorga el criterio, también ocurre, de modo fragmentario, en otros lugares, en otros momentos, y ha sucedido y sucederá aun cuando éstos no estén conectados histórica o empíricamente con la cruz.⁴³

¿Cuál es el *telos* o el objetivo intrínseco de la historia de las religiones? Apelando al neologismo que él utiliza en muchos de sus textos, Tillich dice que ese *telos* es la *teonomía*, que es la superación tanto de la heteronomía como de la autonomía. Explica: “Si las fuerzas autónomas del conocimiento, de la estética, de la ley y la moral apuntan hacia el significado último de la vida, existe teonomía.”⁴⁴ Para Tillich, la teonomía, que vendría a ser la realidad imbuida de presencia de lo divino se lleva a cabo en lo que denomina Religión del Espíritu Concreto. Pero su realización, sin embargo, es fragmentaria, por tanto, es escatológica, trasciende el tiempo y marcha rumbo a la eternidad. Es, en algún sentido una tendencia a progresar sin que sea “progresista” tal como lo plantea Teilhard de Chardin. Tillich intuye que para que se realice la Religión del Espíritu Concreto será necesario que la estructura del pensamiento religioso se desarrolle en relación con otra perspectiva que comporte una manifestación diferente y fragmentaria de la teonomía, o sea, de la Religión del Espíritu Concreto. Sobre esto nos ocuparemos en las conclusiones de este trabajo. Ahora vamos al último aspecto de la ponencia de Tillich:

³⁹ *Ibid.*, pp. 108-109. Cursivas originales.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 109

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 110. En el esquema hegeliano a que hemos hecho referencia, la cruz significaría negación de la negación a partir de lo cual se puede plantear la resurrección de Jesús.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 112

8. El método de la historia de las religiones

El método, según Tillich, consta de cinco pasos:

- a) Utiliza material de la tradición como una experiencia existencial de aquellos que trabajan teológicamente.
- b) Se apropia del análisis de la mente y la realidad de la metodología naturalista para demostrar dónde se encuentra el aspecto religioso dentro del plano de las experiencias humanas.
- c) Presentar una fenomenología de la religión, mostrando los fenómenos en los cuales se expresa, en especial aquellos que se revelan en la historia de esa religión: símbolos, ritos, ideas y actividades.
- d) Destacar la relación de esos fenómenos con los conceptos tradicionales y con los problemas que se van presentando.
- e) Colocar los conceptos reinterpretados dentro del marco de la dinámica de la historia religiosa y secular, en especial el marco de nuestra actual situación religiosa y cultural.

Ampliando el tercer paso, Tillich señala: “Los símbolos religiosos no son piedras caídas del cielo. Tienen sus raíces afianzadas en la totalidad de la experiencia humana, incluyendo los límites particulares en todas sus manifestaciones, tanto políticas como económicas.”⁴⁵ Los símbolos son importantes en tanto comunican algo respecto al modo en que los hombres deberían analizarlos, o sea, en el contexto de su verdadera naturaleza. Al contrastar la simbólica de una religión con otra, notaremos que hay, a veces, diferencias notorias. Un caso típico, que menciona Tillich a modo de ilustración, es el tema del pecado, tan presente en el cristianismo y ausente en el Islam. Esto le conduce a pensar que: “debemos ampliar nuestra comprensión de la naturaleza humana de manera que constituya algo más que una determinada técnica psicológica.”⁴⁶

La pregunta final que Tillich formula es: ¿Cuál debiera ser nuestra actitud hacia la religión de la cual somos teólogos? Y responde: “Una teología tal, seguirá aferrada a su base experimental, y sin ella, ninguna teología es, al fin y al cabo, posible. Se trata de formular las experiencias básicas que son universalmente válidas en términos que también lo sean.”⁴⁷ Aclara que la universalidad de una declaración religiosa no radica en una abstracción sino en las profundidades de la religión y en la libertad espiritual que refleja.

9. Implicaciones de la propuesta de Tillich

Lo primero que surge de la mera lectura del trabajo de Tillich es su capacidad podríamos decir “profética”, tanto en el sentido de pronunciar un mensaje cristiano como también en la acepción más popular de “anticipación” o

⁴⁵ *Ibid.*, p. 117. La apelación de Tillich a los símbolos religiosos ha sido destacada por su amigo, el filósofo Max Horkheimer que afirmó que Tillich “llegó a formular de manera liberadora lo que ya mucho antes que él era evidente, pero que casi ningún teólogo se atrevió a expresar: que todas las narraciones, las historias de la Biblia, y todas las referencias a Dios, a los santos y al más allá, no deben tomarse de forma literal, sino que deben entenderse “simbólicamente”. La lectura literal esta necesariamente unida a una falta de lo que el denomino la “seriedad”. Pienso que el simbolismo es una forma necesaria de la religión, si es que esta quiere seguir existiendo. Y el esfuerzo de Tillich por salvarla es en realidad un esfuerzo por salvar y conservar la cultura occidental.” *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, p. 150. Allí mismo Horkheimer destaca a Tillich por encima de sus colegas: “A diferencia de otros muchos de su misma fe, académicos y laicos, el se tomo en todo momento absolutamente en serio el mandato del amor al prójimo.” *Ibid.*, p. 97.

⁴⁶ *EFR.*, p. 118.

⁴⁷ *Ibid.*

“vaticinio”. Tillich pensó este tema hace más de cuarenta años, cuando todavía se vivían los efectos del Vaticano II y sus implicaciones para el ecumenismo entendido como la relación y unidad entre las iglesias cristianas. Fue va más allá para pensar en los desafíos que la historia de las religiones implicaba para el teólogo/a cristiano/a. En este aspecto, debemos ponderar, una vez más, su *insight* para ver el fenómeno religioso en una mirada mucho más amplia que el mero ecumenismo cristiano.

En segundo lugar, su crítica a la posición de Barth en la cual radicaliza la revelación y la coloca en yuxtaposición a toda religión es cierta aunque algo parcial. En efecto, aunque es verdad el claro pronunciamiento de Barth en contra de la religión como factura humana y, por tanto, condenada al fracaso por ser signo de incredulidad, también es cierto que parece matizar su posición en ensayos como *La humanidad de Dios* y en su replanteo de la doctrina de la elección en la cual ubica a Cristo como el Elegido y el Rechazado. Justamente allí, en un lenguaje cercano al universalismo, Barth insinúa la posibilidad de una salvación de toda la humanidad. Sobre este asunto tan particular como controversial, David L. Mueller dice:

Barth es muy sensible a esta acusación. Sin embargo, sostiene que no cae dentro de la prerrogativa humana determinar el alcance de la elección de Dios. En deferencia a la libertad de la gracia de Dios, nosotros estamos impedidos, en principio, de negar la posibilidad de una salvación universal.”⁴⁸

No es este el lugar para abundar en un análisis del universalismo, pero lo que es dable observar es que difícilmente alguien que insinúa la posibilidad de la salvación de toda la humanidad pueda mantener, al mismo tiempo, la exclusividad de la revelación cristiana sino que implica el reconocimiento de la validez de otras religiones.

En otro aspecto, la reflexión de Tillich sobre el desafío de la historia de las religiones para la teología cristiana implica, también, dos actitudes: una valoración positiva y una crítica. Debe haber, dice Tillich, una teología en la que haya un equilibrio entre la valoración positiva y la crítica ya que ambas son necesarias. Esto ayudará a comprender la situación histórica propia de la religión cristiana y su misión universal. En este sentido, el camino recorrido desde cuando fue pronunciada esta conferencia ha sido fértil. La propia Iglesia Católica Romana ha hecho avances al definir a los protestantes como “hermanos separados” y a los judíos como “hermanos mayores”. Estas nomenclaturas marcan a lo menos un cambio de perspectivas que permiten un diálogo más abierto y, se espera, más fructífero.

Por otra parte, la exposición de Tillich pone de manifiesto que las religiones – todas ellas- no han caído del cielo sino que son producto de muchas tradiciones e influencias. Ilustra esta realidad con los ejemplos de las religiones bíblicas: el judaísmo y el cristianismo, a los cuales debiera agregar el Islam. En el caso nuestro, el cristianismo, es dable observar influencias de Persia, el helenismo, el estoicismo y otras corrientes. Esto plantea preguntas insoslayables: ¿Qué hacer con esas influencias? ¿En actitud iconoclasta hay que “purgar” al cristianismo de ellas para “purificarlo” y hacerlo más genuino? ¿Qué pasa con las influencias posteriores? ¿Cuáles son válidas y cuáles no lo son? ¿Qué debe aprender el cristianismo y una teología cristiana de las otras religiones? Son preguntas que surgen del enjundioso ensayo de Tillich y para las cuales no hay respuestas fáciles.

⁴⁸ David L. Mueller, *Karl Barth. Makers of the modern theological mind*, Peabody: Hendrickson, 1972, p. 109.

Finalmente, en su propuesta concreta, Tillich define la religión del *telos* interior, como la “Religión del Espíritu Concreto”. No encontramos en el desarrollo del tema una especificación más amplia a lo que quiere designar con esa nomenclatura. El lenguaje, sin embargo, parece ser un eco de la filosofía hegeliana que postula al Espíritu como la realidad última y que distingue entre el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto. Hablar de “Espíritu concreto”, como lo hace Tillich, pareciera acercarlo al lenguaje de Hegel, aunque no totalmente. Quizás el eco más fuerte o el paralelismo podría ser con el “Espíritu objetivo”.⁴⁹ De todos modos se trata sólo de cierta intuición o hipótesis por parte de Tillich que no alcanza a desarrollar plenamente. Sí, nos parece más claro su apelación a la *teonomía*, superadora de las dos tendencias antagónicas: *heteronomía* y *autonomía*. Tillich vislumbra en el horizonte la posibilidad de un progreso en el mundo de las religiones que permita arribar a una cultura imbuida de presencia de lo divino. Las religiones, cuyo lenguaje es primordialmente simbólico, están llamadas a profundizar sus relaciones hasta corporizarse, acaso algún día, en una religión de alcances universales. En todo caso, una teología de las religiones está llamada a formular las experiencias básicas universalmente válidas tendiendo a ese *telos* que se logrará al fin de la historia o acaso, luego de ella. De todos modos, el largo camino a transitar debe bucear en las profundidades de toda religión concreta y ser apertura hacia la libertad espiritual. Para ello, son condiciones *sine qua non* el respeto mutuo entre las religiones, el diálogo franco y, al mismo tiempo, un claro pronunciamiento en contra de la guerra junto a un *mea culpa* por tanta muerte, exterminio y masacre que se ha hecho de la humanidad en nombre de la religión.⁵⁰ Porque la paz entre las religiones es un presupuesto para la paz entre las naciones.⁵¹ Este es el gran desafío a que nos conduce la última conferencia de Tillich que, no sólo es fértil y profunda, sino que se constituye, también, en un legado providencial y emblemático.⁵² En suma: el mensaje de Tillich para nosotros hoy significa la toma de conciencia de la importancia del diálogo interreligioso, considerar con seriedad la historia de las religiones como el resultado de la confluencia de muchas corrientes que interactúan entre sí y apuntar a una comprensión mutua y respetuosa con todas sus

⁴⁹ Ver la exposición de Hegel en: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8va. Edición, México: Porrúa, 2004.

⁵⁰ En este sentido, pensadores como Cornelius Castoriadis formula una acerba crítica a este fenómeno al comentar: “Ninguna prescripción ética parece más evidente que el ‘no matarás’. A la vez, ninguna ha sido y sigue siendo tan constante, cínica y oficialmente transgredida. [...] Que yo sepa no hubo una sola guerra entre naciones cristianas en que las armas de los beligerantes no hayan sido bendecidas por sus respectivas Iglesias. La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y que los Diez Mandamientos.” *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, p. 37.

⁵¹ Sobre la paz entre las religiones, Paul Ricoeur ofrece un agudo comentario: “Esta paz generalizada de las religiones, la veo en el horizonte como un reconocimiento mutuo entre lo mejor del cristianismo y del judaísmo, lo mejor del Islam, lo mejor del budismo, etc., en la línea que evocaba yo hace poco, siguiendo las enseñanzas del aforismo según el cual la verdad reside en la profundidad.” Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México: FCE, 2001, p. 273. Para un análisis de esta obra conjunta, véase Alberto Fernando Roldán, “Educación para la paz según Paul Ricoeur”, www.monografias.com

⁵² De la misma opinión es José María Vigil al subrayar: “Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de «El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática». Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía saber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.” “Desafíos de la Teología del Pluralismo Religioso a la fe tradicional”, <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>

manifestaciones, a fin de propender a una cultura de la paz, de la libertad y de la realización de la persona humana en nuestro mundo.

© 2007 Alberto Fernando Roldán. Doctor en teología por el Instituto Universitario ISEDET de Buenos Aires y la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, ha cursado la Maestría en Educación en la Universidad del Salvador, de Buenos Aires y es candidato a la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad de Quilmes (Argentina). Profesor de teología, ética y hermenéutica filosófica en varios países de América Latina. Director de la revista digital: Teología y cultura: www.teologos.com.ar