La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich

I. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA TERMINOLOGÍA ECLESIOLÓGICA

1. *Primera experiencia y conferencia de 1919*

Conviene advertir desde el principio que Tillich se mueve siempre dentro del círculo teológico. Y este círculo teológico es para él el cristianismo luterano. Por eso, cuando al terminar la primera guerra mundial comienzan a aparecer sus escritos y comienza a dejarse oír su voz en los diversos ambientes intelectuales de Alemania, es necesario ver en él al hombre de Iglesia. Tillich ama la Iglesia. En él se da la paradoja constante de una crítica continuada y severa a la Iglesia y de un amor intenso por ella. «A pesar de la crítica que he hecho tanto a la doctrina como a la praxis eclesiástica, la Iglesia ha sido siempre mi casa» [1]. En este ensayo, aparecido por vez primera en 1936 formando la primera parte del libro con que se presentó al público norteamericano *The interpretation of History,* se refiere Tillich a la situación de la Iglesia luterana alemana al final de la primera guerra mundial. Se ve obligado a criticar a la Iglesia a causa de su alejamiento de las realidades sociales y económicas de las masas. La experiencia sufrida en los cuatro años de guerra fue dura, y le llevó al convencimiento íntimo de que el idealismo filosófico de la Alemania del s. XIX había muerto para él, ya que, en la praxis, la distancia entre la esencia y la existencia, entre el esquema mental y la realidad brutal del conflicto, aparecía como insalvable.

Al comenzar la actividad universitaria, después del primer conflicto mundial del siglo, Tillich se encuentra con una dura realidad:

> «Alemania y Europa en el caos, el final del período triunfante de la burguesía del modo de vivir del s. XIX, la escisión entre las iglesias luteranas y el proletariado, el abismo entre el mensaje trascendente del cristianismo tradicional y las esperanzas inmanentes de los movimientos revolucionarios» [2].

---

1. *On the Boundary. An Autobiographical Sketch,* New York 1964, 58.
2. *The Protestant Era,* Chicago 1957, xiii.

De la experiencia de la guerra sacó Tillich la decisión íntima de una dedicación constante por una nueva sociedad, ya que la relación entre capitalismo e imperialismo era evidente [3]. Como transfondo experiencial habría que pensar también en la mentalidad del *Movimiento Wingolf* al cual perteneció Tillich durante sus años de estudio en las universidades alemanas:

> «Pronto se vio claro que la aplicación exclusiva a la teoría, al igual que la ya mencionada huida a la fantasía, era consecuencia del desplazamiento fuera de la realidad /.../ El debate por los principios de una comunidad cristiana se desarrolló con tan completo éxito en la asociación *Wingolf* que todos los que habían participado en ella activamente sacaron provechosas lecciones» [4].

Al igual habría que pensar en la influencia de su gran maestro Martín Kähler acerca del Principio Protestante de la «justificación por la fe», principio que hace extensivo a toda la realidad humana; «La interpretación radical y universal de la doctrina de la «justificación por la fe» ha tenido importantes consecuencias teológicas que van más allá de la experiencia personal /.../ La Religión, como Dios, es omnipresente; su presencia, como la presencia de Dios, puede ser olvidada, rechazada, negada. Pero es siempre real, y confiere una inexaurible profundidad a la vida y un inexaurible significado a toda creación intelectual» [5]. Esta universalidad del cristianismo, esta presencia 'siempre presente' de Dios en el hombre, este convencimiento íntimo de que Dios nunca deja solo al hombre, como más tarde expondrá de manera constante en su *Systematic Theology,* es la que le lleva a descubrir ya en este período inmediato a la postguerra (1919) la presencia de una sustancia cristiana en los más diversos movimientos, bien sean laicos o religiosos, que luchan por la justicia y por la humanidad:

> «Sólo después de la guerra vi con toda claridad la realidad y la esencia de este humanismo. 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 humanística, aunque este humanismo tenía la forma de una filosofía popular materialista, superada hace tiempo en el arte y en la ciencia» [6].

Conferencia de 1919. Perteneciente a este primer encuentro de Tillich con la Iglesia en plan crítico es la célebre conferencia de 1919 *Über die Idee einer Theologie der Kultur* [7] tenida en la *Kant-Gesellschaft* a la que el mismo

---

3. *On the Boundary,* 32. Otra conclusión fuerte de la experiencia de la guerra fue el abandono del idealismo. Tillich mismo nos narra cómo después de una larga noche entre muertos en la campaña de Verdún, se dijo a sí mismo: «éste es el final de la vertiente idealista de mi pensamiento».

4. *On the Boundary,* 31.

5. *The Protestante Era,* xi. «Era natural que, sobre la base de estos presupuestos, la historia de la religión, y del cristianismo en particular, exigiese una nueva interpretación» (Ib. xii).

6. *On the Boundary,* 62.

7. «Uber die Idee einer Theologie der Kultur», en *Gesammelte Welke* (CW), IX, Stuttgart 1967, 13-31.

Tillich da cierta importancia, ya que la recuerda en diversos pasajes de sus producciones autobiográficas [8]. Aunque en dicha conferencia no afronta directamente el tema de la terminología acerca de la Iglesia, contiene sin embargo visiones certeras acerca de lo que después sería el núcleo de su pensamiento eclesiológico. Tillich no puede soportar ya en esta época la distancia existente en la sociedad alemana entre una cultura puramente humanista secularizada y una religión cristiana reducida al campo privado de la vida personal, cerrada en sus montajes eclesiásticos. Asimismo no podía soportar el dualismo existente en la postura de su padre: intransigente luterano por una parte y admirador de la cultura humanista por otra. La misma «afirmación luterana de la presencia de lo Infinito en lo finito es para Tillich una afirmación paradójica que une en una tensión radical el pecado y la gracia, la ley y el evangelio, la cultura y la fe» [9].

Al final de esta conferencia, propone la relación que puede existir entre una teología de la cultura, tal como viene expuesta a través de la conferencia, y la teología eclesiástica-dogmática. El simple hecho de proponer este problema demuestra claramente que el propósito de Tillich en esta época no es meramente filosófico u ontológico, sino fundamentalmente cristiano. Tillich intuye tres posibles soluciones [10]: 1) la postura católica, 2) la postura protestante tradicional, y 3) la propia postura personal. Dentro de la visión católica, la teología de la cultura queda absorbida por la teología dogmático-eclesiástica, ya que en la concepción católica la distinción entre Reino de Dios e Iglesia no es suficientemente afirmada, apareciendo la Iglesia como representante único del Absoluto, pretendiendo dirigir al mundo en nombre del principio absoluto en ella existente. La postura tradicional concede a la cultura una autonomía total, ya que la teología como ciencia de la revelación de Dios está alejada de las realidades culturales y humanas; la distancia se mantiene infinita. Por último, la postura adoptada por Tillich, aunque rebosante de fórmulas con frecuencia oscuras, intenta una mediación. Fiel al principio protestante acerca de la Infinitud de Dios y de la incapacidad del hombre para abarcarlo, Tillich mantiene ya que cualquier manifestación del Infinito, tal como aparece en la creación, se convierte en una actualización relativa. Si la teología sistemática de las Iglesias han optado por la consideración del Principio Absoluto de Dios, la teología de la cultura ha de optar por la consideración del Principio Absoluto en el proceso de desarrollo histórico. Fiel a la tradición teológica de Justino y de Orígenes, Tillich intenta encontrar la presencia del Absoluto en lo relativo; éste sería el cómpito de la teología de la cultura. De esta manera «la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión» [11].

---

8. *The Protestant Era,* xi; *On the Boundary* 71.
9. J. P. GABUS, *Introduction a la Théologie de la Culture de Paul Tillich,* Paris 1969, 19.
10. GW IX, 28-29.
11. GW VI, Stuttgart 1963, 320-329; *Theology of Culture,* New York 1959, 42.

Aunque no se afronta aquí directamente el problema de la Iglesia, hay una cosa clara: se resiste a encerrar la sustancia cristiana dentro de los límites de la Iglesia organizada, dentro de los límites de la piedad personal y de la administración clerical. Ya en esta época estaba convencido del significado único de Jesús como el Cristo, en cuanto centro de la historia y en cuanto criterio último para toda interpretación de la misma. De ahí que luche denodadamente por encontrar la presencia del «Fundamental cristiano» en las más diversas realizaciones de la vida humana: arte, filosofía, ciencias etc...

Años más tarde volvería a hablar sobre la esencia de esta conferencia y las motivaciones de la misma. Fue en 1946, en una conferencia en la Universidad de Chicago que tiene por título *Religion and secular Culture.* Merece la pena dejar oír su voz:

> «Al volver de la primera guerra mundial encontramos una profunda escisión entre la revolución cultural y la tradición religiosa en la Europa central y oriental. Las iglesias luteranas, la iglesia católica de rito romano y de rito griego, rechazaron las revoluciones culturales y, con algunas excepciones por parte del Catolicismo Romano, también las revoluciones políticas. Las rechazaron como la expresión rebelde de una autonomía secular.
> Los movimientos revolucionarios, por otra parte, repudiaron a las iglesias como la expresión de una heteronomía transcendente. Era evidente para los que teníamos afinidades espirituales con ambas partes que esta situación era intolerable y, a la larga, resultaría desastrosa para la religión y la cultura /.../
> En el terreno religioso no sólo sufrimos el ostracismo de los representantes del 'cristianismo de la clase dominante', sino que fuimos también agarrados por aquella teología dinámica que en América se define como Neo-ortodoxia, que unía elementos de fuerza profética con un elemento no profético de la cultura, confirmando y profundizando la escisión /.../
> En una conferencia que pronuncié en Berlín inmediatamente después del fin de la guerra (1919), titulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur,* intenté por vez primera analizar la inmanencia recíproca entre la religión y la cultura. Fue escrita con el entusiasmo de aquellos años en que creíamos iniciada, a pesar de la crisis y la miseria, una nueva época, un período de transformación radical» [12].

Hagamos notar, sin embargo, que Tillich nunca compartió el sueño de la utopía de los movimientos revolucionarios, en los que se afirmaba la posibilidad de conseguir a escala intrahistórica y por las solas fuerzas del hombre un reino de justicia y de paz total. Él mismo nos lo dice: «No compartimos (en aquella época) el pensamiento de muchos humanistas americanos, religiosos y seculares, del s. XX. No pensamos que el Reino de Dios, que significa paz, justicia y democracia, se hubiera establecido. Muy pronto tuvimos conciencia de esas estructuras demoníacas de la realidad que, en los últimos meses, han sido reconocidas por todos los pensadores de este país» [13].

12. *The Protestant Era,* 55-56.
13. *The Protestant Era,* 56.

2. *La Eclesiología en el período alemán, hasta 1933*

La preocupación intelectual de Tillich en este tiempo se acentúa a cada momento. Son los años de profesorado en diversas universidades alemanas y, posiblemente, los años más ricos de contenido. Sigue moviéndose a gusto en el campo de la «Filosofía de la Religión», más que en el campo de la teología propiamente dicha, aunque ambas se conjuntan y se complementan. Su esperanza en la reestructuración de la sociedad postbélica le llevó enseguida a alistarse en el movimiento llamado «Socialismo Religioso» 14. Pronto se agrupó a un grupo de trabajo formado por los profesores Mennicke, Heimann, Love y otros. Dentro de la misma Iglesia evangélica se había organizado una asociación de «socialistas religiosos» que intentaban «cerrar el abismo entre la Iglesia y el partido social-democràtico, tanto a través de la acción eclesiástico-política como a través del conocimiento teórico» 15. A partir de 1923 se acentúa con más fuerza la distancia de la nueva Neo-ortodoxia barthiana, especialmente en cuanto tanto Barth como Brunner y Gogarten se desentendían por aquel entonces de la realidad social alemana, «restando importancia al problema 'Iglesia-sociedad humanista', Iglesia-proletariado, dejando abierto un gran abismo por parte de la Iglesia». En estos años Tillich vive embarcado en una gran actividad, convencido como estaba de que la verdad se hace desde dentro y de que hay que tomar en serio la historia si se quiere ser fiel al mensaje del evangelio. Le duele enormemente el que las masas se alejen de las Iglesias, dado que el lenguaje usado por ellas no les alcanza. El análisis de algunas producciones tilEichianas de este período reflejan este compromiso con el evangelio y con la historia, creando nuevas formulaciones con las que unir a la historia con la Iglesia.

En 1924 publica *Kirche und Kultur* 18, un artículo en el que aparece con fuerza un elemento nuevo que será esencial para toda su concepción eclesiológica posterior. Viene a ser la aplicación del principio de la «justificación por la fe» a escala eclesial: solamente la Revelación como gracia y como don, de la cual es depositaria la Iglesia, conquistará las ambigüedades de lo religioso y de lo cultural. En la situación actual, tanto lo sagrado como lo secular están expuestos a demonización y a profanización. Si el elemento «religioso» se absolutiza e intenta ocupar el puesto que solamente le corresponde a Dios se convierte en demoníaco e idolátrico; y si lo «secular» pierde de vista su reía-ción con lo Incondicional se priva de su verdadero sentido último y termina corrompiéndose, dando lugar a un naturalismo vacío y nihilista. Ante esta situación insoluble de *heteronomía* o *autonomía,* solamente la Revelación puede actuar creando nuevas formas teónomas. Tales formas teónomas, tanto de lo religioso como de lo secular, aparecen como consecuencia· de una

14. *On the Boundary,* 33.
15. *On the Boundary,* 33.
16. *Kirche und Kultur,* en GW IX, 32-46.

gracia reveladora de Dios. La Iglesia cristiana tiene que estar dispuesta a recibir continuamente esta llamada a la teonomía como gracia que no merece y que solamente puede acoger con humildad. La Iglesia no es el Reino de Dios en esta tierra, aunque sea portadora de los valores del Reino en la situación ambigua de la historia [17].

a) *Iglesia manifiesta e Iglesia latente (1931)*

En este contexto problemático de Iglesia-sociedad aparece en 1931 su ensayo *Kirche und humanistische Gesellschaft* [18]. Ensayo interesante en el que aparece por primera vez la terminología de *Iglesia latente* e *Iglesia manifiesta.* Es una nueva terminología que, con algunas variaciones, estará presente en todo su trabajo teológico posterior. El mismo Tillich advierte que «no se trata de la distinción primitiva protestante de Iglesia visible e Iglesia invisible, a la que parece aludirse, sino que lo que a mí me importaba era una diferenciación dentro de la Iglesia visible». La razón fundamental de esta distinción y de este nuevo modo de hablar la encuentra Tillich en la existencia de un humanismo cristiano fuera de la Iglesia cristiana organizada [19]. Se trata de evitar que los cuadros y los estamentos dirigentes de la Iglesia se sientan en posesión absoluta de toda verdad y de toda *Gestalt* de gracia. En la respuesta a una crítica hecha por W. Stählin a este artículo, Tillich hace hincapié en la necesidad que tiene la Iglesia de abandonar la postura heterónoma que le aleja de las realidades del mundo y le induce a rechazar la presencia de elementos cristianos en la esfera de la vida profana: cultura, movimientos sociales, grupos animados a una lucha por el hombre. Dado que en tales creaciones de la historia se encuentran ciertos elementos sustanciales del mensaje evangélico, a veces con más fuerza y resonancia que dentro de las estructuras de los grupos eclesiales tradicionales, Tillich se cree en el derecho de llamar *Iglesia latente* a los movimientos portadores de esos valores [20].

Recordando la sustancia de este artículo, escribía años más tarde:

> «Es inadmisible designar como extraeclesiales *(unchurched)* a todos aquellos que están separados de las iglesias organizadas y de los símbolos tradicionales. Mi vida en estos grupos durante media generación me mostró cuánta *Iglesia latente* hay en ellos: vivencia de la situación humana de frontera, problema del más allá, de lo limitativo, entrega incondicional a la justicia y

17. *The Prostestant Era,* xi-xii; *Systematic Theology* (ST) III, Chicago 1963, 249 ss.
18. *Kirche und humanistiche Gesellschaft,* en GW IX, 47-61.
19. GW IX, 61.
20. «Latente Kirche ist überall da auf dem Bodem der autonomen Gesellschaft zu finden, wo die christliche Substanz sich im Widerspruch zu autonomen Lebensgefühl des Humanismus in gebrochen humanistischen Formen durchsetzt» *(Die Doppelgestalt der Kirche. Antwort Tillichs auf die Erwiderung von Stählin und Thomas,* en GW IX, 80).

> caridad; esperanza que es más que utopía, reconocimiento de los valores cristianos y aguda conciencia del abuso ideológico del cristianismo en la relación Iglesia-Estado. Con frecuencia me parecía como si la *Iglesia latente* que me encontraba yo en estos grupos fuera más verdadera Iglesia que la organizada, en cuanto que estaba menos implicada en el fariseísmo de la posesión de la verdad» [21].

A través del artículo de 1931 se notan ciertas imprecisiones en el lenguaje, pero la finalidad última es clara: acortar la distancia entre la Iglesia y la sociedad. Tillich se encuentra a gusto entre esos grupos, sean religiosos o seculares, nacidos después de la primera guerra mundial. Escucha en ellos la resonancia de las voces proféticas. A estas voces proféticas por la justicia, la verdad, la lucha por una humanidad más humana en consonancia con las exigencias del Reino, es a lo que Tillich llama *Iglesia latente.* Al igual que en todos los trabajos de esta época, sigue firme en sus afirmaciones acerca de la universalidad de la revelación y de la universalidad de la presencia del Espíritu de Dios en el mundo. En terminología teológica, podríamos afirmar que estos grupos están en posesión de la fe, ya que están «últimamente preocupados». La seriedad es una de las condiciones a la que da mucha importancia. Y estos grupos son «serios».

b) *Lo «sacramental» en la Iglesia (1929)*

No deberíamos pasar adelante en el análisis cronológico de la concepción tillichiana de la Iglesia sin hacer alusión a un artículo aparecido en 1929 *Natur und Sakrament* [22]. Podría dar la impresión que la teología de Tillich sobre la Iglesia se difuminaba en el campo de la filosofía de la religión. Y no es así. Siempre aparece claro la centralidad de Cristo como fundamento de la Iglesia; aunque Tillich en esta época esté preocupado por el intento de acercar la Iglesia a la sociedad.

La lucha del protestantismo secular contra la posible demonización del elemento sacramental católico ha sido constante. El peligro contrario consiste en que, sin un elemento sacramental serio, la Iglesia no puede subsistir. Tillich es consciente de esto y considera como una desgracia la pérdida del elemento sacramental en la Reforma y en las actuales Iglesias luteranas, y afirma que la desaparición completa de lo «sacramental» llevaría consigo la desaparición inmediata del culto y la consiguiente pérdida de servicio a la sociedad. De ahí que plantee con seriedad el problema, proclamando la relación íntima de toda forma sacramental con el acontecimiento central de Jesús como el Cristo:

> «No se puede entender ningún sacramento del pensamiento cristiano prescindiendo de su relación con el Nuevo Ser en Jesús el Cristo; por tanto no se

21. On the Bpundary, 67.

22. *Natur und Sakrament,* publicado originariamente en «Religiöse Verwirklichung», Berlin 1929; incluido después en *The Protestant Era,* 94-112.

puede entender ningún sacramento prescindiendo de la historia. La naturaleza, al adaptarse al uso sacramental del cristianismo —y especialmente del Protestantismo— debe ser entendida históricamente y en el contexto de la historia de la salvación» [23].

Si entendemos la naturaleza en sentido realista y a la vez histórico, podemos afirmar que cualquier objeto natural puede convertirse en portador de un poder y de un significado trascendente, puede convertirse en un «elemento sacramental». La naturaleza, cuando se inserta en la historia de la salvación, adquiere un valor salvífico [24]. Es más: «cualquier objeto o acontecimiento es sacramental cuando en él se percibe el trascendente como presente» [25]. Tillich hace aquí una transposición del pensamiento hegeliano de que «la idea no está privada de la posibilidad de realizarse», al campo de lo religioso: «ninguna iglesia puede sobrevivir sin un elemento sacramental» [26].

La misma crítica profética contra el sacramentalismo idolátrico en que había caído la antigua adoración de Yhavé comporta el mantenimiento del elemento sacramental del pacto de Dios con el pueblo. Y la misma crítica profética de la Reforma en contra del elemento mágico-sacramental del Catolicismo comporta la afirmación sacramental de la Biblia como expresión del poder divino en Jesús el Cristo. Reflexionando sobre la Iglesia en que Tillich vive, el problema consiste en: no volver al sacramentalismo mágico del Catolicismo, ni caer en una postura pre-profética; sino afirmar continuamente la estrecha relación existente entre la fe y el sacramento.

Aunque Tillich habla aquí con cierto desprecio sobre el catolicismo, pocos años más tarde (1941) invocará, casi con envidia, la sustancia profunda del Catolicismo romano, proponiéndolo como contrapartida necesaria del profetismo radical del Principio protestante. Tillich, pues, no quiere una Iglesia meramente espiritual, desvinculada de lo histórico como portador sacramental de la gracia. La experiencia le ha demostrado que «el enorme crecimiento del secularismo en los países protestantes se puede explicar, en parte, por el debilitamiento del poder sacramental en el ámbito protestante» [27].

c) *Lo «profético» en la Iglesia*

Una de las lecciones más ejemplares de la vida de Paul Tillich es su vivir la vida con seriedad, su tomar parte en la historia de su tiempo, su compromiso con los hombres y la historia. Esta postura chocaba de manera llamativa con el Protestantismo oficial de su tiempo. De ahí su lucha. En 1931 publica *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* [28] en donde critica durante el

23. *The Protestant Era,* 102.
24. *The Protestant Era,* 102-103.
25. *The Protestant Era,* 108.
26. *The Protestant Era,* 109.
27. *The Protestant Era,* 112.
28. *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation,* Bonn 1931; publicado después en *The Protestant Era,* 161-181.

aislamiento del Protestantismo en el marco de la persona individual y su alejamiento de las masas que se mueven en los movimientos laborales, sociales y políticos. Los hechos proclaman esta realidad:

> «Consideramos, por ejemplo, la lucha de casi cien años entre los representantes del Protestantismo y aquellos que hicieron de la situación proletaria el fundamento de su pensamiento. El nexo sociológico entre las iglesias protestantes y la pequeña burguesía y el feudalismo en Europa Central, su relación con los grandes capitales y los grandes hombres de empresa en Europa Occidental y en América; la oposición interna de las masas proletarias a la forma de vida y las ideas características del Protestantismo; la alianza política de los partidos proletarios y los partidos católicos, y el rechazo a los representantes políticos de la clase trabajadora por parte de dirigentes de partidos respaldados por los círculos protestantes. En todo esto, una cosa aparece clara: la situación proletaria, en cuanto representa el destino de las masas, es impenetrable a un Protestantismo que, en su mensaje, plantea a la personalidad individual la necesidad de tomar una decisión religiosa, y después la abandona a sí misma en la esfera social y política, considerando las fuerzas dominantes de la sociedad como queridas por Dios» [29].

En contra de esta lamentable situación, Tillich defiende que la Iglesia debe tomar conciencia de misión de lucha en contra de la perversión del hombre; perversión que alcanza no solamente su naturaleza individual, sino que se refleja también en el campo social. «Hay situaciones en las que la perversión de la verdadera naturaleza del hombre se manifiesta primordialmente como una perversión social y como una culpa social» [30]. Cuando las Iglesias olvidan este cometido de salvación social están contribuyendo a la ruína de su esencia protestante.

Si la realidad protestante es así, tal como viene descrita por los hechos de la vida ordinaria, Tillich no puede por menos de convertirse en profeta y clamar contra la falta de fidelidad de su Iglesia luterana a los grandes principios de la Reforma, especialmente al Principio Protestante. Si las Iglesias han pactado con las fuerzas dominadoras que convierten al hombre y su trabajo en una posibilidad del mercado, tales Iglesias están ahogando la esencia de la Reforma, ya que convierten en ídolos las fuerzas demoníacas de la historia. Las Iglesias de hoy, al igual que hizo el cristianismo primitivo, deben denunciar esos poderes demoníacos que intentan convertirse en «dioses».

Como elemento motivador de fuerza profética, Tillich analiza la presencia de lo «sacro» dentro de los grandes movimientos de las masas. En su empeño pastoral y teológico no había otro modo de hacer comprender a las Iglesias su negligencia que demostrándoles los elementos de sustancia cristiana en aquellos sectores de la sociedad que ellas mismas han abandonado, juzgándolos ateos, arreligiosos y anticristianos:

---

29. *The Protestant Era,* 161.
30. *The Protestant Era,* 166.

> «Lo 'sacro' no es un valor al lado de los demás valores, sino una cualidad que aparece en todos los valores y en la totalidad del ser /.../ De ahí que el Protestantismo debe preguntarse si, bajo la apariencia de una teoría y de una práctica secularizante, el socialismo no representa un tipo, esto es, el tipo que tiene su origen en el profetismo hebraico y trasciende el mundo en la esperanza de una tierra nueva» [31].

Tillich quiere una Iglesia que tome en serio al hombre y se oponga a la injusticia social. Pero también denuncia con voz severa, la misma que le costaría la expulsión de su Patria poco tiempo después, el sometimiento casi completo del Protestantismo oficial a la ideología nazi; critica a su propia Confesión religiosa que mantiene los viejos vínculos de Iglesia-Estado, apoyando de manera casi incondicional el Nacional-Socialismo.

Detrás de todas estas críticas al Protestantismo alemán del período de entre las dos guerras está la identificación que ha hecho el Protestantismo entre ideología y cristianismo, sirviendo solamente al Dios de «su grupo social, de su clase o de su nación» [32].

d) *Conclusiones de este período*

La concepción eclesiológica que se desprende del análisis de los trabajos de este período nos llevan a la conclusión de que en Tillich convergen dos caminos: su tradición familiar y su compromiso con la vida. Por tradición familiar es un cristiano luterano, acunado en las lecturas de la Biblia, con una vivencia fuerte de lo sagrado, de la culpa y del perdón; su misma ordenación como ministro luterano, su actividad pastoral en los cuatro años de guerra, su profesorado apologético en Berlín, Marburg, Dresden, Leipzig y Frankurt no son otra cosa que «consecuencias de un sentimiento de correspondencia activa con la Iglesia» [33]. Por otra parte, desde el comienzo de su vida activa, primeramente en las duras experiencias de la guerra y después con su participación en la sociedad alemana deshecha económica y moralmente, Tillich entiende que es necesaria la acción, el compromiso, ya que la «verdad» solamente se descubre «haciéndola». Este compromiso con la vida encuentra cabida en su participación activa en el «Socialismo Religioso», en su lucha a favor de las masas abandonadas por las Iglesias, en su crítica continua a las mismas iglesias oficiales por su carencia de sentido profético y por su vacío sacramental, y finalmente en su oposición sistemática al poder demoníaco del Nacional-Socialismo.

Tanto en los artículos mencionados, como en otros varios de este tiempo: *Kairos* (1922), *Christologie und Geschichtdeutung* (1924), *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), *Kairos und Logos* (1926), *Gläubiger Realismus*

31. *The Protestant Era,* 175.
32. *The Protestant Era,* 181
33. *On the Boundary,* 59.

(1927), *Sozia/ismus* (1930), así como las numerosas colaboraciones en *Die Religión un Geschichte und Gegenwart*[34], encontramos el primer esquema de su Eclesiología. Aun con el peligro de simplificar podríamos reducirlo a los siguientes principios:

1. °) Afirmación radical del Principio Protestante que niega cualquier posibilidad de absolutizar la realidad finita. Como consecuencia de este Principio, las Iglesias no pueden absorber al Espíritu, estando obligadas también a reconocer y admitir la presencia de lo «sacro» en manifestación o en grupos sociales separados de las instituciones eclesiales.

2. °) Obligación de las Iglesias de salir de su «ghetto», si quieren ser fieles al mensaje del Evangelio; obligación de ofrecer una salvación al hombre entero, destruyendo el dualismo casi-ontológico de cuerpo y alma, ajeno al pensamiento bíblico. Obligación de procurar 'sanar' al hombre no solamente en su esfera privada-individual, sino en la esfera de su vida social y política.

3. °j Necesidad de nuevas fronteras eclesiásticas; lo cual viene expresado por la distinción entre «Iglesia latente e Iglesia manifiesta».

4. °) Superación de la visión eclesiástica del m.undo, basada en una interpretación no válida de la Providencia y de la Predestinación que dejan al hombre a merced del destino, negando la posibilidad de una responsabilidad personal y social a los portadores de la historia.

5. °) Proclamación de un «Centro único y universal» tanto para la histo-

alguna manera en la historia, especialmente en el *Kairos* fundamental que es Jesús el Cristo y en los *kairoi* secundarios que solicitan nuestra libertad y exigen «decisión y riesgo».

9.°) A pesar de su defensa de la «Iglesia latente», Tillich afirma en repetidas ocasiones la poca consistencia de estos grupos en cuanto en ellos no existe el criterio último de la historia y de la religión, que es Jesús como el Cristo. La superioridad de la «Iglesia manifiesta» sobre la «Iglesia latente» consiste en que la «Iglesia manifiesta»: «está en condiciones de sostener la lucha defensiva contra los ataques al cristianismo. La Iglesia latente no tiene armas, ni religiosas ni de organización, necesarias en esta lucha» [35].

En este período Tillich ha realizado una gran empresa: el crear nuevos conceptos y el devolver su pleno significado a términos antiguos, con frecuencia olvidados o desgastados por el tiempo. *Realismo creyente, dimensión de la profundidad, situación de frontera, teonomía, kairos, Gestalt de gracia, Realidad última, Incondicional, fe...* encierran el gran intento tillichiano. Su explicación más madura y su sentido cristiano aparecerán más tarde, especialmente en su *Systematic Theology* [36].

3. *Socialismo e Iglesia cristiana* [37]

En las notas autobiográficas Tillich afirma que su primer contraste con la Iglesia, en la que había nacido y había sido educado, tiene como punto de partida su encuentro con los grupos obreros. Movido de un espíritu netamente apostólico, funda con algunos amigos el «Socialismo Religioso» con la única finalidad de superar el abismo existente entre las Iglesias protestantes y el mundo del proletariado. Jamás intentó Tillich comprometer en él a la Iglesia como institución, sino más bien consideraba el movimiento como un asunto de cristianos individuales, «grupos voluntarios» dispuestos a aplicar los principios de justicia y de amor proclamados por la Iglesia. En 1922 escribía: «Por el presente, el Socialismo Religioso no debe convertirse ni en un movimiento político de Iglesia ni en partido político de estado, si no quiere perder su poder ilimitado de someter a juicio bien sea a las Iglesias bien sea a los partidos» [38].

Embargado de un fuerte carácter profético, el Socialismo Religioso intentaba transformar la sociedad en una sociedad teónoma en donde las formas históricas culturales, económicas y sociales estuviesen impregnadas de un contenido religioso trascendente. Intentaba superar la conceptción laicista del

35. *On the Boundary,* 67.

36. Cfr. J.L. ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion,* New York 1965, 277-289.

37. Los escritos de Tillich sobre el Socialismo religioso están contenidos en las GW II: *Christentum und Soziale Gestaltung.* Allí se encuentra también su famosa obra de 1933: *Die Sozialistiche Entscheidung* (219-365). Otras aportaciones relativas al tema han sido recogidas en *Paul Tillich. Für und wider den Sozialismus,* Stuttgart 1969.

38. «Kairos», en *The Protestant Era,* 50-51.

socialismo secular, su humanismo cerrado y su utopía intrahistórica. No se cierra sobre los problemas económicos y sociales, sino que toma en serio al hombre en su conjunto y ofrece una nueva interpretación de la historia [39].

a) *Fuentes de Socialismo religioso*

En la primavera de 1963 Tillich daba un curso en la Universidad de Chicago acerca de las corrientes de la teología protestante en los siglos XIX-XX. En una de las últimas clases, con poco tiempo por delante, afronta el tema del socialismo Religioso. A treinta años de distancia es interesante contemplar cómo resume lo que fue en un tiempo su gran ideal [40].

Tillich piensa que las raíces del «Socialismo religioso» hay que buscarlas en el realismo bíblico que trasciende el luteranismo doctrinal y su aislamiento ante las realidades políticas y sociales. El realismo bíblico afirma la tesis de la presencia de Dios en el mundo y en la historia, superando el afán de encerrar el Espíritu dentro del marco de las Iglesias institucionalizadas. Dentro de esta línea estaba el pensamiento de hombres como Boehme, Schelling, Martín Kähler, su maestro, y especialmente los Blumhards (padre e hijo). Consecuencia de lo anterior es la afirmación de la realidad intrahistórica del Reino de Dios, aun manteniendo la imposibilidad de una plena realización en esta situación temporal. Trascendencia e inmanencia necesarias para salvaguardar el mensaje evangélico y para oponerse a toda concepción puramente secularista de la historia.

El Socialismo Religioso intenta recuperar la antigua tradición de los profetas que, en nombre de Dios, se sienten obligados a juzgar cualquier estamento humano. «El Socialismo Religioso intenta llevar la crítica a su último fundamento, tomando al Incondicionado como punto de partida de su crítica. Tal profetismo se dirigirá no solamente contra el socialismo laico (comunismo) sino también contra las mismas Iglesias, en cuanto que, como instituciones sociológicas que también son, llevan consigo las consecuencias del pecado y de la alienación. Se trata de tener como arma única: «el «sí» incondicionado al Incondicionado, independientemente de cuales puedan ser sus formas y sus símbolos» [41].

Las respuestas del Socialismo Religioso a la situación social de la época vienen resumidas por Tillich en el uso de tres palabras: *demoníaco, kairos* y *teonomía.* Lo «demoníaco» se usa para describir las estructuras de destrucción presentes en la historia [42]; el *kairos* es el tiempo oportuno en que lo Eter-

39. «Autobiographical Reflections, en *The Theology of P. Tillich,* New York 1952, 12-13; On the Bourdary, 77; *The Protestant Era,* xiii-xiv.

40. *A History of Christian Thought. From Its judaic and Hellenistic Origins to Existencialism,* New York 1972, 530-535.

41. *The Protestant Era,* 50.

42. GW. II, 146.

no se hace presente en la historia superando las fuerzas de destrucción negativas (el pecado) presentes en una estructura injusta; la *teonomía* supera el estado de heteronomía y de autonomía creando un verdadero humanismo cristiano con caracteres de auténtica profundidad [43].

Precisando la esencia del Socialismo Religioso tillichiano podríamos decir: 1) El Socialismo Religioso es un movimiento o fuerza espiritual, cercano al significado religioso del Calvinismo y a la teología social de las sectas; 2) El Socialismo Religioso se interesa por la vida humana total, diferenciándose esencialmente del marxismo científico; 3) La aportación más notoria, según Tillich, del Socialismo Religioso a la teología protestante es el haber creado una interpretación religiosa de la historia basada en los tres conceptos indicados anteriormente; 4) El Socialismo Religioso intentó servir a la Iglesia, forzándola a tomar postura en contra del «capitalismo y del Nacional-Socialismo en cuanto poderes destructores que divinizan sus más altos valores» [44].

b) *Socialismo Religioso y marxismo*

Se ha criticado con frecuencia a Tillich y a sus compañeros del Socialismo Religioso a causa de su excesiva tendencia marxista en estos años. Lo dicho hasta ahora demuestra lo contrario. Lo que sí es cierto es que el grupo de Tillich analizó a fondo el marxismo de Marx en comparación con el profetismo cristiano. La analogía más honda que encuentran con la teoría de Marx se refiere a la interpretación de la historia.

> «Tanto el profetismo como el marxismo consideran la lucha entre las fuerzas buenas y malas cómo el contenido principal de la historia, describiendo sobre todo las fuerzas negativas como las fuerzas de la injusticia y previendo la victoria final de la justicia. Esta interpretación crea en ambos casos una atmósfera escatológica /.../ Tanto el profetismo como el marxismo atacan el orden existente en la sociedad y el pietismo personal como expresiones de un mal universal en un período determinado /.../ Tanto el profetismo como el marxismo creen que la transición del estado actual de la historia a un estado de cumplimiento ocurrirá en una catástrofe o en una serie de acontecimientos catastróficos, al final de los cuales tendrá lugar la llegada de un reino de paz y justicia /.../ Libertad y destino histórico no son contradictorios para el pensamiento profético y marxista: ambos niegan la necesidad mecanicista» [45].

Estos puntos de coincidencia entre la postura profética cristiana y el marxismo teórico vienen acompañados por una fuerte crítica teológica del Socialismo Religioso contra el marxismo. En *Marxism and christian Socialism* (1942) los principales puntos de crítica son los siguientes:

---

43. GW II, 173; *A History of Christian Thought,* 534.
44. *The Protestant Era,* xiv-xvi.
45. «Marxism and Christian Socialism», en *Christianty and Society,* 7 (1942) 13-18. Este trabajo fue incluido después en la primera edición de *The Protestant Era,* Chicago 1948.

1.°) La trascendencia marxista se queda en el tiempo y en el espacio, en la política y en la historia, mientras que la trascendencia cristiana habla de lo eterno y de la culminación de la historia en una trascendencia absoluta, invisible y eterna. La historia para el cristianismo encuentra su cumplimiento más allá de la historia y no en el interior de ella.

2.°) La utopía, en su versión marxista, viene criticada duramente por el Socialismo Religioso. Aunque Marx luchó contra el llamado «socialismo utópico», él mismo fue víctima de la utopía. El Socialismo Religioso entiende que las fuerzas de la injusticia, del orgullo y de la voluntad de poder jamás serán totalmente exterminadas de la esfera histórica, aunque puedan ser vencidos en un momento de la historia algunos representantes de estas fuerzas. La utopía marxista jamás se realizará, ya que el reino de la justicia y de la paz no se consigue por un continuado proceso y por la lucha de las masas proletarias. El Reino de Dios es escatológico, en sentido trascendente, ya que se identifica con la Vida Eterna.

3.°) El Socialismo Religioso da importancia a la transformación de la vida personal, como componente esencial del mensaje evangélico, cosa olvidada en el marxismo. La antropología protestante mantiene firme la afirmación de que la situación «corrompida» del hombre tiene raíces más profundas que las estructuras políticas y económicas. La nueva humanidad solamente se puede alcanzar mediante la presencia de lo divino en el hombre, y esto es obra de la gracia, don de Dios.

II. LA IGLESIA: COMUNIDAD ESPIRITUAL DEL NUEVO SER EN CRISTO

Los temas hasta ahora expuestos nos han abierto camino para una comprensión de la Eclesiología de Tillich. Sin tener presente toda la dinámica del espíritu de los capítulos anteriores, nos expondríamos a seguir repitiendo unos términos sin profundizar en su verdadero significado. Con las precisiones hechas en las páginas anteriores, el entrar en el misterio de la Iglesia nos resultará ya más fácil.

Otra advertencia preliminar para nuestro trabajo es el método a seguir. La exposición tillichiana parece invitar, de momento, a un estudio aislado de la Comunidad Espiritual, pasando después a aplicar el contenido de esta Comunidad a la Iglesia. Nosotros hemos juzgado más clarificador y sistemático el proceder de manera conjunta. Comenzamos hablando de la Iglesia: grupo histórico fundamentado en Cristo; y desde ahí analizaremos sus componentes: lo teológico y lo sociológico. Exige un esfuerzo especial, pero creemos merece la pena.

Resumimos. La presencia del Espíritu Divino en el hombre recibe el nombre de Presencia Espiritual. Cuando esta Presencia Espiritual toma cuerpo en grupos humanos —religiosos o seculares— forma la Comunidad Espiritual, que viene a ser el resultado de la presencia del Espíritu en los grupos históricos. El Cristianismo confiesa que el Espíritu Divino se ha manifestado de manera no-ambigua en Jesús como el Cristo, venciendo plenamente las ambigüedades de la vida, haciendo de él el Nuevo Ser, la Nueva Creación. Este Nuevo Ser es el criterio para juzgar a todos los demás grupos religiosos o seculares, expuestos a la ambigüedad, ya que carecen de este criterio universal concretizado en una persona, Jesús como el Cristo. Cuando un grupo histórico se encuentra fundamentado en la confesión y en la aceptación de Jesús como el Cristo, en un acto de fe, tal grupo histórico recibe el nombre de *Iglesia, Comunidad Espiritual manifiesta.*

1. *El doble aspecto de la Iglesia*

> «La Iglesia universal, así como las iglesias particulares incluidas en ella, es considerada bajo un doble aspecto: como 'cuerpo de Cristo' por una parte —una realidad Espiritual—, y por otra como un grupo social de individuos cristianos» [1].

A esa Realidad Espiritual —Cuerpo de Cristo— presente en el grupo sociológico que confiesa a Jesús como el Cristo se le llama Comunidad Espiritual. El término 'Comunidad Espiritual' tiene unas resonancias bíblicas en su

---

1. ST III, 163.

profundo significado. Es la traducción de ese conjunto de expresiones del Nuevo Testamento que denotan la Nueva Creación llegada con Cristo:

> «En el lenguaje del Nuevo Testamento, la manifestación de la Comunidad Espiritual en la iglesia Cristiana aparece descrita del siguiente modo: la iglesia en el Nuevo Testamento Griego es *ecclesia,* la asamblea de aquellos que son llamados de todas las naciones por los *apostoloi,* los mensajeros de Cristo, a la congregación de los *eleutheroi,* aquellos que han llegado a ser ciudadanos libres del «Reino de los Cielos» 2.

No conviene exagerar con exceso la distinción entre Comunidad Espiritual e Iglesia. Siendo fieles a la terminología de Tillich, al menos en la *Systematic Theology,* hay que afirmar que la palabra «Iglesia» lleva consigo tanto la realidad Espiritual —que llamamos Comunidad Espiritual—, como el aspecto sociológico de todo grupo humano. Es más, no puede darse Iglesia alguna sin que este doble aspecto esté presente. Es cierto que la expresión Comunidad Espiritual apunta exclusivamente al aspecto Espiritual, como claramente lo afirma Tillich: «La expresión 'Comunidad Espiritual' ha sido usada para caracterizar perspicazmente en el concepto de iglesia aquel elemento llamado 'Cuerpo de Cristo' en el Nuevo Testamento, y que en la Reforma es llamado 'iglesia invisible' o Espiritual» 3.

Pero esta distinción no apunta a una doble Iglesia. Tillich se esfuerza en demostrar cómo la tradición teológica ha sido un tanto ligera al juzgar el lenguaje de la Reforma, como si ésta hubiera pretendido establecer o distinguir dos iglesias realmente distintas. Comprendemos que el lenguaje en este terreno no siempre resulta fácil y que hay que resignarse a repetir para clarificar. Hablando de la terminología de la Reforma acerca de la Iglesia visible y de la Iglesia invisible, hace notar cómo cualquier intento de nueva formulación puede llevar a equívocos y confusiones. La misma confusión que se produjo con el visible-invisible de la Reforma, se puede producir ahora con la Comunidad Espiritual-iglesia. Al igual que entonces se pensó en una Iglesia al lado de la otra, así puede pasar ahora. Pero si sucede esto, hay que suponer que ninguna de las dos formulaciones se ha entendido:

> «La iglesia invisible (se refiere a la terminología de la Reforma) es la esencia Espiritual de la iglesia visible; como toda cosa espiritual, está oculta, pero determina la naturaleza de la iglesia visible. Del mismo modo, la Comunidad Espiritual no existe como una entidad al lado de las iglesias, sino que es su esencia Espiritual, efectiva en ellas a través de su poder, su estructura, y su lucha contra sus ambigüedades» 4.

De manera que no se puede hablar de dos iglesias, ni en la Reforma ni en

2. ST III, 162.
3. ST III, 162.
4. ST III, 163; *Theology of Culture,* New York 1959, 62.

Tillich. «Existe una 'Iglesia', una 'asamblea de Dios' (o de Cristo) en cualquier villa en donde el mensaje de Jesús como el Cristo ha tenido éxito y ha llegado a formar una comunión o *koinonia* cristiana». La Comunidad Espiritual es la fuerza interior, el componente espiritual el *telos* interno de cualquier Iglesia. Si falta esto, la iglesia como Comunidad Espiritual del Nuevo Ser ha dejado de existir, ya que se ha privado de su «fundamental cristiano».

El otro aspecto de la Iglesia es el «grupo sociológico», aunque tenga una forma religiosa. En cuanto grupo humano está expuesto a las ambigüedades propias de la existencia de cualquier grupo histórico. La fuerza de la Comunidad Espiritual es la que actúa para superar esas ambigüedades, pero solamente lo consigue de manera fragmentaria, ya que vive en el tiempo y en el espacio. De esta forma se entiende que la Iglesia, como tal, está expuesta a vivir según el dinamismo de los grupos sociológicos y pueden aparecer en ella: el afán de poder, la política como medro, la demonización, el ascenso de élites, el autoritarismo etc. Ambigüedades todas que pueden convertirse en pecados. De ahí la necesidad de confesar también una «Iglesia pecadora».

Tanto la Iglesia universal como las iglesias particulares tienen este doble aspecto: a) *teológico.* Comunidad Espiritual, realidad Espiritual abierta solamente a los ojos de la fe; y b) *sociológico;* grupos de personas históricamente conjuntadas que confiesan a Jesús como el Cristo. El peligro a evitar es también doble: no se puede concebir a la Iglesia como una idea platónica de conjunto de santos celestiales, jerarquías celestes que tienen en la tierra unos representantes que serían las jerarquías eclesiásticas o los sacramentos; así como tampoco se puede concebir a la Iglesia como un mero grupo humano sin trascendencia alguna.

2. *La paradoja de la Iglesia*

Se trata de acentuar lo expuesto anteriomente, pero dándolo una orientación de unidad y sentido único. Por paradoja de la Iglesia entiende Tillich el hecho de que la Iglesia participe a la vez de ese doble elemento: la no ambigüedad de la Comunidad Espiritual y la ambigüedad de la vida y de la religión.

> «La paradoja de las iglesias es el hecho por el que ellas participan, por una parte en las ambigüedades de la vida en general y de la vida religiosa en particular, y por otra parte participan en la vida no-ambigua de la Comunidad Espiritual» [5].

5. ST III, 165. Hablando de la relación de las iglesias al Reino de Dios clarifica esta idea: «The churches which represent the Kingdom of God in its fight against the forces of profanization and demonization are themselves subject to the ambiguities of religion and are open to profanization and demonization. How, them, can that which is itself demonized represent the fight the demonic and that which is profanized represent the fight against the profane? The answer was given in the chapter of the paradox of the churches: they are profane and sublime, demonic and divine, in a paradoxical unity» (ST III, 377).

Una demostración patente de esta paradoja de las Iglesias es la crítica profética de las Iglesias por las mismas Iglesias. Dentro de cada Iglesia existe esa constante de renovación sobre la misma Iglesia en algún aspecto concreto. La Iglesia tiene el criterio último al cual adaptarse, Jesús como el Cristo, y en este trabajo continuo de responder al mensaje se ve obligada a criticarse a sí misma, a echar fuera de sí cada día los elementos de pecado y de destrucción que en ella anidan. Esto es la paradoja de la Iglesia, que tiene su relación con el carácter dialéctico y escatológico de la misma. Las consecuencias de esta visión podrían ser las siguientes:

1) Necesidad de tener siempre presentes estos dos aspectos cuando se hable o se juzgue a la Iglesia;

2) Necesidad de reafirmar que se trata de una sola y única Iglesia en el tiempo y en el espacio;

3) Necesidad de no abusar de estos elementos distintivos. El abuso puede llegar, como lo vemos por la historia, a sugerir la idea de dos Iglesias distintas, dando origen a movimientos de tipo espiritualista que devalúan la sacramentalidad eclesial, o bien a movimientos liberales que ignoran el aspecto espiritual de la Iglesia [6]. Este doble peligro viene localizado por Tillich en *Theology of Culture,* hablando de una teología y de una Iglesia europea empeñada solamente «en fundamentar a la perfección la Iglesia, haciendo aparecer a ésta ante todo como una institución para la salvación de las almas»; así como en el cristianismo americano «la Iglesia es una fuerza social entre otras, que trata de sobresalir sobre las demás por su atractivo» [7].

4) Necesidad de que las Iglesias sean conscientes de su aspecto sociológico y de que «lo absoluto no puede encerrarse en ninguna de las realidades que pertenecen al campo de las preocupaciones provisorias. De ahí que si la institución religiosa se constituye en fin de sí misma, perdiendo de vista su significado de instrumentalidad de lo sagrado, entonces se idolatra» [8]. Tales realidades provisorias vienen enumeradas por Tillich: aparición y caídas de élites, luchas por el poder y las armas destructivas usadas para ese fin, conflicto entre libertad y organización, exoterismo aristocrático en contraste con el exoterismo democrático... todos ellos son elementos destructores que confieren a la vida su carácter de ambigüedad [9]. Cuando este aspecto es considerado de manera exclusiva, la historia de la Iglesia aparece distorsionada. Los enemigos acentuarán su carácter polémico y sus puntos negativos, mientras que los apologetas se centrarán solamente en los servicios que la institución eclesial ha prestado a la humanidad. Ambas posturas nos llevan al error y se presentan como incapaces de hablar acerca de la iglesia.

---

6. ST III, 165-166; ST III, 245.
7. *Theology of Culture,* 168.
8. F. CHAPEY, Introducción a la edición francesa de *Dynamique de la foi,* Paris 1968, 14.
9. ST III, 165.

5) Necesidad de que las Iglesias mantengan con firmeza su dimensión espiritual, aunque sin olvidar el aspecto humano. Tillich critica duramente a la Iglesia de Roma por su afán desmedido en la historia de haber pretendido identificar la realidad Espiritual con la vida del grupo, haciendo casi imposible cualquier posibilidad de crítica, ya que atacar a la Iglesia significaba atacar al Espíritu [10]. No obstante, la Iglesia tiene en sí el criterio último para juzgar la historia y para juzgarse a sí misma. De ahí que la historia de la Iglesia no puede ser identificada, sin más, con cualquier otra historia profana:

> «La historia de la iglesia tiene una cualidad que no tiene ninguna otra historia: en todos sus períodos y en todas sus expresenciones hace referencia a la manifestación central del Reino de Dios en la historia, ya que tiene en sí el criterio fundamental: el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo» [11].

3. *La Iglesia: Comunidad Espiritual en Cristo*

La creatividad del Espíritu en la humanidad se manifiesta en tres estamentos: en la humanidad como un todo, que es la preparación a la manifestación final *(Comunidad Espiritual latente);* en Jesús como el Cristo, Nuevo Ser *(revelación central);* y en la Comunidad Espiritual que nace bajo el impacto del Nuevo Ser *(Comunidad Espiritual manifiesta, iglesia)* [12]. Esta triple creatividad divina responde en Tillich a la naturaleza de la revelación que incluye: una revelación *preparatoria* (antes del encuentro con Cristo); revelación *final* en Cristo; y revelación *receptora* (grupos religiosos que aceptan a Cristo).

Según esto, la definición más precisa de la Iglesia dada por Tillich es la siguiente: «La Comunidad Espiritual es la Comunidad del Nuevo Ser. Es creada por el Espíritu Divino como se manifiesta en el Nuevo Ser en Jesús el Cristo» [13].

Ningún grupo religioso puede llamarse cristiano si no está fundado en el reconocimiento de Jesús como el Cristo. En la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo» encuentra Tillich los dos elementos fundamentales para la existencia de una iglesia: proclamar la realidad histórica de Jesús de Nazaret y proclamar su aceptación como el Cristo. Con relación a Cristo, su fundamento, la Iglesia debe ser:

a) *Una Iglesia que* reconozca en la realidad histórica de Jesús de Nazaret, como el Cristo, su fundamento. Un postulado necesario de la fe es el reconocimiento de la realidad objetiva de Jesús como el Cristo:

---

10. ST III, 187; ST III, 166-167.
11. ST III, 409. Unas reflexiones sobre este carácter dialéctico de la iglesia pueden encontrarse en E. SCABINI, *Il pensiero de Paul Tillich,* Milano 1967, 195-222.
12. ST III, 149.
13. «The Spiritual Community is the community of the New Being. It is created by the divine Spirit as manifest in the New Being in Jesus as the Christ» (ST III, 155).

> «La realidad objetiva del Nuevo Ser precede la participación subjetiva en él» [14].

Aunque es cierto que Tillich no da demasiada importancia para la fe a la investigación sobre el Jesús histórico, sin embargo afirma tajantemente que la realidad de Jesús como el Cristo es un hecho histórico. El que diga que esta afirmación solamente puede ser hecha desde el ángulo de la fe, no lleva consigo el que niegue la realidad objetiva que se dio en ese personaje. La fe cristiana se lo asegura: «La fe no puede ni siquiera garantizar el nombre de 'Jesús' respecto a aquel que fue el Cristo; pero la fe garantiza la transformación fáctica de la realidad en esa vida personal que expresa el Nuevo Testamento en su descripción de Jesús como el Cristo» [15]. Jesús de Nazaret antes de ser aceptado por la Comunidad como el Cristo contiene en sí la cualidad del Nuevo Ser que supera el abismo de la alienación existencial. Es éste uno de los pasajes en que se ve claramente que el símbolo participa de la realidad. El Cristo es una realidad histórica de por sí, antes de ser aceptado como tal por Pedro y por la comunidad. Cuando Tillich dice que «Cristo no es Cristo sin los que le reciben como el Cristo» [16], está haciendo alusión a la diferencia existente entre el personaje histórico Jesús de Nazaret y el Cristo. Está diciendo que el reconocimiento de Jesús como el Cristo no es ni puede ser obra de la investigación histórica empírica, ya que el Cristo es una dimensión de fe, que desborda el conocimiento histórico. Es la fe la que garantiza y afirma la realidad del personaje llamado el Cristo y su realidad objetiva. La fe cristiana de Tillich tiene este contenido como necesario.

b) *Una Iglesia que acepte a Jesús de Nazaret como el Cristo*

Hasta la confesión de Pedro en Cesarea, nadie había aceptado a Jesús como el Cristo. Fue necesario la irrupción del Espíritu en Pedro para hacer esta confesión. No es la carne ni la sangre (la historia) la que puede garantizar esta aceptación, sino solamente el don de Dios, la fe. De ahí que Tillich evite siempre el nombre de Jesucristo, fundándose en la distinción entre el personaje Jesús de Nazaret y el título mesiánico de Cristo. Esta situación perdura a través de la historia; ya que multitud de hombres sabios, investigadores, reformadores sociales, y hasta revolucionarios incrédulos reconocen y admiten la existencia del personaje histórico llamado Jesús de Nazaret, pero a la vez niegan en él este título mesiánico de Cristo, Nuevo Ser. Es necesario esta recepción *(receiving side):*

> «La recepción por la fe de Jesús *como* el Cristo exige ser subrayada con vigor. Sin esta recepción, Cristo no hubiese sido el Cristo, es decir, la manifes-

14. ST II, 121.
15. ST II, 107.
16. «As the Christ is no the Christ without those who receive him as the Christ, so the Spiritual Community is not Spiritual unless it is founded on the New Being as it has appeared in the

> tación del Nuevo Ser en el tiempo y en el espacio. Si Jesús no hubiese sido el Cristo para sus discípulos y, a través de ellos, para todas generaciones posteriores, hoy recordaríamos quizás al hombre que se llamó Jesús de Nazaret como una personalidad importante desde el punto de vista histórico y religioso» [17].

Conviene aclarar, pues, que la experiencia receptora de Jesús como el Cristo no es fundamento del contenido de fe, sino un instrumento a través del cual la realidad objetiva es existencialmente recibida [18].

c) *Una Iglesia que, en acto de fe,* reciba a Jesús como el Cristo. La unión de la afirmación histórica explicada y su recepción por la comunidad en un acto de fe constituyen la unidad básica del acontecimiento cristiano. De ahí que Cristo y la Iglesia sean necesariamente interdependientes. No hay Iglesia sin Cristo, y tampoco hay —podemos decir— Cristo para el hombre de hoy sin Iglesia. El simbolismo bíblico ha hablado de Cristo como Cabeza de la Iglesia, y de ésta como Cuerpo de Cristo. Lo que enseña el pasaje de Cesarea es la presencia del Espíritu de Dios en Pedro que le lleva a proclamar y a aceptar a Cristo. La recepción de Cristo como un acto de fe es básico en la eclesiología tillichiana. De una forma u otra, cualquier hombre que proclame a Cristo lo hace bajo el impulso de la gracia:

> «Fue el Espíritu el que poseyendo a Pedro le hace capaz de reconocer al Espíritu en Jesús que lo hace el Cristo. Este reconocimiento es la base de la Comunidad Espiritual contra la cual los poderes demoníacos no tienen fuerza /.../ De ahí que podamos decir: como el Cristo no es el Cristo sin aquellos que lo reciben como Cristo, así también la Comunidad Espiritual no es Comunidad Espiritual si no está fundamentada en el Nuevo Ser como apareció en el Cristo» [19].

Así, pues, la Iglesia como Comunidad Espiritual, es la Comunidad Espiritual del Nuevo Ser, en cuanto que los hombres que forman parte activa de esa Comunidad han sido poseídos por el impacto del Espíritu que les ha llevado a confesar y a recibir a Jesús como el Cristo. La Iglesia, dirá Tillich, es:

> «un grupo de personas que expresan una Realidad Nueva que las ha captado. La Iglesia no significa en realidad otra cosa más que eso. La Iglesia es el lugar donde el poder de la Nueva Realidad que es Cristo, que ha sido preparada en toda la historia, especialmente en la historia del Antiguo Testamento, obra en nosotros y se continúa en nosotros» [20].

Christ» (ST III, 150). La comprensión de la frase requiere el contexto. El no haberse dado cuenta de esto, es lo que le plantea un problema a Ambruster, Cfr. *El pensamiento de Paul Tillich,* Santander 1968, 185.

17. ST II, 99.
18. Cfr. D. H. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology,* London 1967 33 ss.
19. ST III, 150.
20. *Theology of Culture,* 212.

4. *La Iglesia como misterio: La experiencia de Pentecostés*

De lo dicho hasta ahora, bien podemos concluir que la Iglesia, como Comunidad espiritual, es un misterio, es algo a lo que solamente se puede llegar por la fe. La aparición de la Nueva criatura en el hombre es obra de Dios:

> «La Iglesia es el lugar en donde el Nuevo Ser es real, donde nosotros podemos ir para introducir el Nuevo Ser en la realidad. Ella es la continuación del Nuevo Ser, aunque su organización nos parezca que traiciona siempre el Nuevo Ser. El Nuevo Ser que ella encierra es el Ser divino. Pero este Ser divino no es un ser entre los demás seres. Él es la Eternidad que conquista la temporalidad. Es la gracia que conquista el pecado, es la realidad última que conquista la duda» [21].

La narración de Pentecostés le ofrece a Tillich la posibilidad de precisar la relación de la Comunidad Espiritual con el Nuevo Ser. Cree poder encontrar en ella los siguientes elementos:

1) El *éxtasis,* como experiencia interior que trasciende la realidad sujeto-objeto de la persona, según hemos visto. Sin esta experiencia de «éxtasis» no se da nueva personalidad Espiritual.

2) La *fe,* tal como viene sentida y vivida por el grupo de los discípulos cuando les amenazaba la duda sobre el maestro; esta experiencia de fe, tanto aquí como en las apariciones del Resucitado, es la que forma la primitiva Comunidad cristiana, superando toda duda.

3) El *amor* que surge pronto entre ellos y que se expresa en el mutuo servicio, en particular hacia los más necesitados, y que incluye a extranjeros que se unen a la Comunidad Espiritual.

4) La *unidad* de individuos de diferentes nacionalidades y condiciones sociales, tal como aparece en la celebración sacramental de la Eucaristía como punto central.

5) La *universalidad* manifestada en el carácter misionero de aquellos que fueron poseídos por el Espíritu [22].

Esa es la primera comunidad cristiana: «un grupo de hombres que expresan una Nueva realidad por la que han sido poseídos» [23] y que viven la nueva dimensión de fe, amor, unidad y universalidad. La Iglesia como Comunidad Espiritual no será ni religión organizada, ni autoridad jerárquica, ni organización social; esto será también necesario, pero como instrumento al servicio de lo esencial, tal y como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo.

Una vez fundamentada la Comunidad Espiritual, tal como hemos tratado de explicar, Tillich no tiene el menor reparo en hacer uso de las imágenes y de los simbolismos bíblicos que encuentra en la teología del Nuevo Testamento: «La Iglesia como «cuerpo de Cristo»; Cristo como «cabeza de la Iglesia»; las

---

21. *Theology of Culture,* 213.
22. Cfr. ST. III, 150-152.
23. *Theology of Culture,* 212.

imágenes del «esposo» y de la «esposa»; Cristo como «Señor de la Iglesia». «Todo este conjunto de imágenes apuntan al hecho a que nos hemos referido ya: que el espíritu divino es el Espíritu de Jesús como el Cristo, y que el Cristo es el criterio al que hay que someter toda demanda Espiritual» [24].

5. *La Comunidad Espiritual latente*

La expresión «Comunidad Espíritual latente» es casi de uso exclusivo de la *Systematic Theology.* En *Kirche und humanistiche Gesellschaft* (1931), Tillich habla de Iglesia latente, entendiendo por tal aquellos grupos humanistas cristianos que, viviendo al margen de la Iglesia organizada, manifestaban en su existencia los signos del Nuevo Ser. Se tratada de grupos juveniles, culturales, artísticos y políticos nacidos dentro de una sociedad sociológicamente cristiana. La misma expresión de «Iglesia latente» sigue usando en otros escritos como *Theology of Culture* (1959) y en diversos artículos de *The Protestant Era* (1948).

En la *Systematic Theology* aparece la expresión de «Comunidad Espiritual», con el fin de evitar equívocos y de reservar solamente la palabra «Iglesia» para los grupos que reciben expresamente la revelación del Nuevo Ser tal como aparece en Jesús el Cristo. Por otra parte, en este tiempo Tillich ha reflexionado con más detenimiento sobre el sentido de «revelación universal» y de la presencia del Espíritu en los diversos grupos religiosos (o no religiosos) aparecidos en la historia. Sin embargo, él mismo confiesa que fue la presencia latente del Nuevo Ser en ese humanismo cristiano el que le llevó a ampliar su campo de visión, y el que le llevó a admitir el poder de la Presencia Espiritual en la historia de la religión y de la cultura [26]. De ahí que abandone la expresión de «Iglesia latente» y comience a hablar de «Comunidad Espiritual latente». El nuevo vocabulario del tercer volumen de la Systematic Theology es claro: Comunidad Espiritual latente para aquellos grupos religiosos en los que se ha hecho presente el Espíritu antes del encuentro con Jesús como el Cristo; y Comunidad Espiritual manifiesta para aquellos grupos religiosos que tienen su fundamentación en la recepción histórica de Jesús como el Cristo.

---

24. ST III, 152.

25. ST III, 153: «The concrete occasion for the distinction beween the latent and the manifest church comes with the encounter of groups outside the organized churchs who show the power of the New Being in an impressive way. There are youth alliances, friendschip groups, educational, artistic, and political moviments, and, even more obviously, individuals without any visible relation to each other in whom the Spiritual Presence's impact is felt, although they are indifferent or hostile to all overt expressions of religion. They do not belong to a church, but they are not excudes from the Spiritual Community».

26. «It was the latency of the Spiritual Community under the veil of Christian Humanism which led to the concept of *latency,* buy the concept proved to possess a wider revelance. It could be applied to the whole history of religion (which is in most cases identical which the history of culture)» ST III, 154.

a) *Comunidad Espiritual latente y Nuevo Ser.* Lo que constituye a un grupo religioso en Comunidad Espiritual viene determinado por su relación al Nuevo Ser en Cristo, aunque esta relación aparezca en ocasiones de forma oculta. La teología de la Comunidad Espiritual tiene su punto de partida en Cristo, revelación central y universal, el *kairos* que juzga los demás *kairoi.* Pero dado que Dios nunca ha dejado solo al hombre y que en la historia siempre han existido momentos determinados de irrupción del Espíritu que crea la Comunidad Espiritual, hay que admitir la continua presencia del Nuevo Ser en la historia [27].

Esta irrupción del Espíritu no se puede identificar con la revelación llamada general o con una revelación natural, de la cual habla la teología natural, sino que se trata de la acción concreta y determinada del Espíritu en un grupo humano, se trata del impacto del Espíritu en un grupo [28]. De esta forma, la Comunidad Espiritual, aun la latente, puede definirse como «la vida no ambigua creada por la Presencia Espiritual» [29]. Tal comunidad Espiritual latente tiene, pues, una relación dialéctica al Nuevo Ser en Jesús como el Cristo, así como también a la Comunidad Espiritual manifiesta, de la cual es su preparación anticipada.

b) *Comunidad Espiritual latente y vida no-ambigua.* En cuanto obra de la Presencia Espiritual, la Comunidad Espiritual latente participa de la unión trascendente de la vida no-ambigua, superando el abismo sujeto-objeto, que es el símbolo más claro de la alienación humana. Esta superación es fragmentaria, ya que se realiza en los límites de la historia. El término «latente» no indica mera potencialidad, como si cualquier grupo histórico pudiera ser denominado Comunidad Espiritual en todo momento; sino que se requiere una actualización positiva, fruto del Espíritu, que comporta fe y amor, trabajo por la justicia, preocupación última por el sentido de la existencia. Cuando esas re-

---

27. «The Spiritual Community is determined by the appearence of Jesus as the Christ /.../ where there is the impact of the Spiritual Pressence and therefore revelation (and salvation) there must also the Spiritual Community» ST III, 152.

28. Conviene recordar el sentido que da Tillich a la palabra revelación. La revelación universal a la que alude aquí no puede confundirse con la «revelación general» que con frecuencia aparece en los manuales de teología. La revelación para Tillich siempre reviste el carácter de «acontecimiento». El Espíritu *actúa, irrumpe,* donde quiere y cuando quiere, pero siempre con este carácter de acontecimiento: «Revelation occurs or it does not occur; but it certainly does not occur 'generally'. It is not a structural element of reality. 'Universal', as distinguished from 'general', means (or can mean) a special event with an all-embracing claim». ST I, 138.

La revelación universal tampoco puede identificarse con la revelación natural, en el sentido de que aparece siempre y en todo lugar: «The third misunderstanding of the term 'universal' is the assumption that revelation is ocurring always and everywhere. Nothinhg like this can be said in view of the marks of revelation and its existencial character. But it is equally impossible to exclude the universal possibility of revelation. This also would deny its existential character, and, even more, it would make the final revelation impossible» ST I, 139.

29. «The unambiguous life created by the divine Presence» ST III, 150.

velaciones del Espíritu presente en algún grupo reflejan las cualidades del Nuevo Ser, aunque no sea de manera plena, merece denominarse Cornunidad Espiritual latente:

> «Hay una Comunidad Espiritual latente en la asamblea del pueblo de Israel, en las escuelas de los profetas, en la comunidad del templo, en las sinagogas de Palestina y de la Diáspora, y en las sinagogas medievales y modernas. Hay una Comunidad Espiritual latente en las comunidades religiosas islámicas, en los movimientos místicos y en las mezquitas y escuelas teológicas del Islam. Hay una Comunidad Espiritual en las comunidades que adoran los grandes dioses mitológicos, en los grupos espirituales exotéricos, en los cultos místéricos del mundo antiguo y en las comunidades semicientíficas y semirrituales de las escuelas filosóficas griegas. Hay una Comunidad Espiritual latente en el misticismo clásico del Asia y de Europa y en los grupos monásticos y semimonásticos que han tenido origen en las religiones místicas. El impacto de la Presencia Espiritual, y por tanto de la Comunidad Espiritual, se deja sentir en todos estos grupos y en muchos otros. Hay en ellos elementos de fe en cuanto están poseídos de una preocupación última; y hay elementos de amor en cuanto han sido conquistados por la reunión trascendente de aquello que estaba separado» [30].

El poder del Espíritu presente en tales grupos puede ejercer una función profética de crítica sobre las mismas Iglesias organizadas; dándose la posibilidad de que esa función crítica sobre las Iglesias provenga de grupos que se presentan como antirreligiosos. La crítica profética de los grupos humanistas a la Iglesia luterana de la primera postguerra deja bien en claro que tales grupos eran portadores de algunos elementos de la Comunidad Espiritual; ya que clamaban por el fin del sometimiento de la Iglesia al estado y porque las Iglesias diesen más importancia a los problemas del proletariado y de la justicia [31].

c) *Deficiencias.* Los grupos religiosos o seculares en los que se hace presente la Comunidad Espiritual latente están expuestos a una serie de notables deficiencias, en virtud de que no poseen el criterio último de toda Presencia Espiritual, que es el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo [32]. Están expuestos a las fuerzas de la demonización, en cuanto tienden siempre a conferir un valor absoluto-idolátrico a los signos y ritos existentes dentro de ellos, y no tener el criterio de la Cruz de Cristo que impone la obligación de no dar carácter divino a creatura alguna; están expuestos a las fuerzas del secularismo, en cuanto tienden de alguna manera a perder de vista lo trascendente o a

---

30. ST III, 154.
31. Cfr. ST III, 155; *Theology of Culture,* 36-39. *The Protestan Era,* 161; Ib. 185.
32. «If the apparence of the Christ is the central manidestation of the divine Spirit, the Spiritual Community's appearence in the period of preparation must differ from its appearance in the period of reception» ST III, 152.

identificarlo con la experiencia. Tales grupos están asimismo incapacitados para una radical auto-negación y auto-transformación, tal como se hace presente en la Cruz de Cristo; tales grupos carecen de fuerza organizativa para defenderse de los ataques del paganismo moderno [33].

33. *On the Boundary,* 64; ST III, 154; C. AMBRUSTER, *El Pensamiento de Paul Tillich,* Santander 1968, 215-216.

III. LA IGLESIA: COMO COMUNIDAD ESPIRITUAL DE FE

No entra dentro de nuestro propósito el hacer un análisis de la fe en el pensamiento de Paul Tillich. Nos centraremos solamente en aquellos puntos que nos sirvan de base en torno a la Iglesia como Comunidad Espiritual de fe [1]. Dada la importancia del tema de la fe, clave esencial de toda la comprensión cristiana del hombre, del mundo y de Dios, el mismo Tillich ha dedicado muchas páginas al tema [2]. En la introducción a *Dynamics of Faith* confiesa que la finalidad de ese trabajo es «reinterpretar la palabra (fe) y remover las connotaciones que producen confusión y distorsión, algunas de las cuales han sido herencia de siglos» [3]. Dejemos bien claro una cosa desde el principio: la importancia del fenómeno de la fe para Tillich. Sin fe, sin la experiencia de esa nueva Realidad en que se supera la separación de los elementos esenciales y existenciales del ser, no hay posibilidad alguna de entrar en el mundo del cristianismo. Se trata, como en otras ocasiones, de buscar la unión de estos elementos mediante una vida no-ambigua, que conquiste la alienación existencial:

> «La unión trascendente es la respuesta a la cuestión general implicada en todas las ambigüedades de la vida. Aparece en el espíritu humano como el movimiento extático, el cual desde un punto de vista es llamado «fe» y desde otro es llamado «amor». Estos dos estados manifiestan la unión trascendente que es creada por la Presencia Espiritual en el espíritu humano» [4].

Creemos sinceramente que para la comprensión de la fe tillichiana ayuda más el tener en cuenta la vivencia cristiana del autor y su empeño, repetido en ocasiones, de prestar una ayuda al hombre de hoy desde su punto de vista de teólogo, de hombre que reflexiona sobre los contenidos y la experiencia de la misma fe.

---

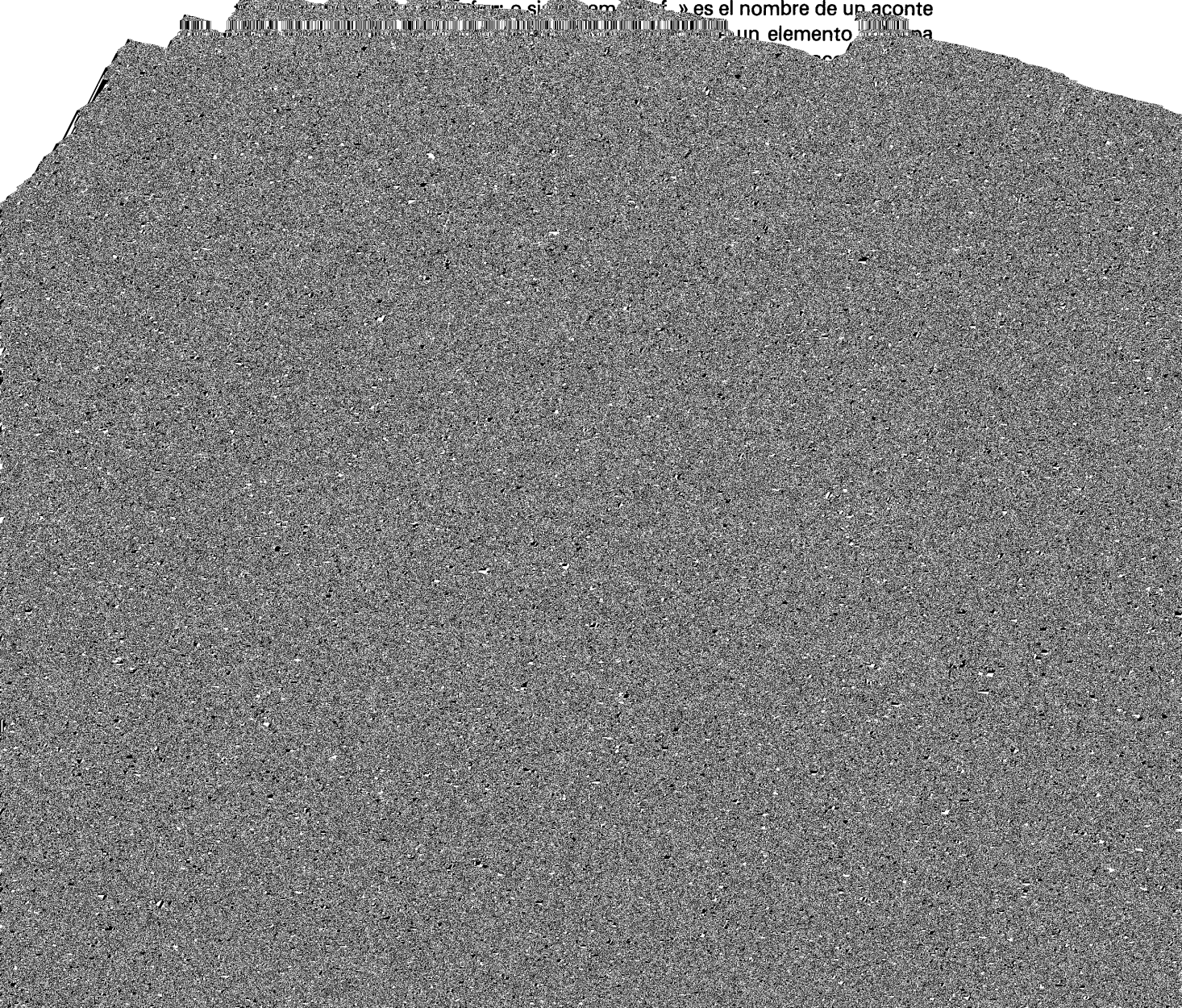
1. En la actualidad tenemos algunos trabajos sobre la problemática que la fe presenta en Tillich: Cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo,* Torino 1967, cap. III, 71-106, dedicado totalmente a la fe; en donde expone de manera sistemática la doctrina del teólogo de Harvard, analizando por separado la fe religiosa y la fe cristiana, R. SMITH, *Faith without Belief,* en «Paul Tillich in Catholich Thought», London 1965, 133-142, acentúa la comparación y relación entre el pensamiento tillichiano y la doctrina católica; D. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillcih's Theology,* New Haven-London 1967, que es un intento serio de ver en Tillich a un verdadero cristiano, tratando de fundamentar toda su teología en las grandes verdades de la revelación, tal como aparece en la Escritura, aunque con un lenguaje moderno; F. CHAPEY, Introducción a la edición francesa de *Dynamique de la foi,* Paris 1968, 7-16.

2. Merecen mención especial: *Dynamics of Faith, The Courage to be, The New Being,* y algunos artículos de *The Protestant Era;* así como las partes correspondientes de la *Systematic Theology* I, 71-159 y ST III, 129-134.

3. The *Dynamics of Faith,* New York 1958, ix.

4. ST III, 129.

La fe, al igual que la revelación, no se puede concebir sin una participación humana. De ahí el error en que incurren algunos comentaristas de Tillich cuando al ver afirmaciones de este estilo concluyen que la revelación, como la fe, no son otra cosa que realidades sacadas de la filosofía de la religión [5]. Pero Tillich distingue claramente entre acontecimiento revelador *(giving side)* y experiencia de la revelación *(receiving side).* Dentro de la fe cristiana este *«giving side»,* esta realidad reveladora, no es otra que el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. Es más, llega a dar el nombre de «miracle» a esta realidad reveladora. Es el elemento objetivo de la revelación, con realidad objetiva propia, aun antes del encuentro con el ser humano. La presencia de esta realidad objetiva en el espíritu es lo que constituye el elemento subjetivo de la revelación *(receiving side)* llamado también «éxtasis». En el caso de la revelación cris-



humano; a la vez los símbolos religiosos tienen también que expresar el lado subjetivo *(receiving side),* la experiencia religiosa de ese acontecimiento. La

vida. En este sentido solamente no tendrían fe aquellos que no se toman la vida en serio en ninguno de sus aspectos, aquellos que navegan en la superficialidad de todas las cosas y no optan por nada. Renunciar explícitamente a esta preocupación última, sea cual sea: amor a una persona, éxito, grandeza de la nación, verdad científica... sería renunciar a ser hombre y sería la única forma de ateísmo auténtico [11].

Pero el hombre está expuesto a la ambigüedad, y uno de los síntomas mayores de este peligro es el convertir las preocupaciones provisorias en preocupación última. La historia plantea continuamente este problema: la lucha entre una fe que se dirige hacia una realidad última y una fe dirigida hacia realidades preliminares que pretenden aparecer como última (fama personal, éxito económico, triunfo humano...). En la misma vida cotidiana de muchas personas, aún cristianas, encontramos esta especie de «régimen de coexistencia pacífica», o de mutua indiferencia entre la verdadera preocupación última y las preocupaciones provisorias. Tal situación constituye la negación misma del carácter absoluto de la inquietud por el absoluto, que en la Biblia se llama «primer mandamiento».

Cuando el objeto de esta fe es una preocupación provisoria, entonces tenemos una fe idolátrica. Cuando el objeto de esta fe es el Absoluto, aquello que interesa de manera última, como es el sentido de la existencia y del hombre, podemos hablar de fe religiosa. Es la pregunta angustiosa del hombre y la respuesta, envuelta en la ambigüedad de la religión, de Dios. De ahí que Tillich, cuando pasa a hablar de la fe cristiana la califique como fe material, concreta, determinada.

b) *Consideración material de la fe.* Partiendo de su experiencia cristiana, Tillich define la fe material como:

> «Fe es el estado de estar poseído por la Presencia Espiritual y el estar abierto a la unión trascendente de la vida no-ambigua. En relación con el Cristianismo, se puede decir que fe es el estado de estar poseído por el Nuevo Ser tal como se manifiesta en Jesús el Cristo. En esta definición de fe, el concepto universal y formal de fe se ha hecho particular y material; es cristiano» [12].

Esta definición de fe cristiana nos permite ver que el cristianismo aparece como el cumplimiento hacia el cual se dirigen todas las demás formas de fe. Es más, viene a ser el criterio último que puede y debe juzgar toda clase de fe. Si la fe, en su sentido formal o genérico, implica una tensión por superar las ambigüedades de la vida, un afán por superar el abismo entre la esencia y la existencia; solamente la fe cristiana es capaz de conseguir esto de manera plena, ya que cuenta con una realidad histórica como fundamento, realidad his-

---

11. Cfr. F. CHAPEY, Introducción a *Dynamique de la foi,* 7.
12. ST III, 131.

tórica en forma personal, que es la única manera en que la nueva creación puede aparecer con carácter universal: Jesús como el Cristo.

La experiencia de Pedro y la experiencia de Pentecostés es lo que le hace decir a Tillich.

> «La fe en el Nuevo Testamento consiste en estar poseído *(grasped)* por el *Espíritu* divino. En tanto que Espíritu, él es la presencia del Poder divino en el alma humana; en tanto que Espíritu *Santo,* él es el Espíritu de amor, de justicia y de verdad» [13].

La fe cristiana, llamada «material» o «particular» encierra en sí una serie de características que no se encuentran en la fe formal; estas caracteristicas se pueden reducir a explicar que la respuesta a los interrogantes de la vida viene dada revelación de Jesús como el Cristo, el Nuevo Ser, en el que el hombre se siente aceptado a pesar de su inaceptabilidad, como explicaremos más adelante. Y esto viene dado en la experiencia personal, histórica, que hace del cristianismo el acontecimiento único y singular de la humanidad. La Iglesia como Comunidad de fe en Cristo será la portadora ante el mundo de este don de Dios para la historia.

2. *Carácter personal de la fe*

Tillich juzga de interés el acentuar el carácter central y personal del acto de fe, ya que en él «se recibe la Presencia Espiritual y se actualiza el Nuevo Ser» [14]. De ahí que tanto en *Dynamcis of Faith* como en *Systematic Theology* analice este aspecto [15].

La finalidad de este análisis es clarificar el triple elemento que Tillich distingue en el acto de fe cristiana: 1) apertura del hombre por la Presencia Espiritual, lo cual exige como condición que el hombre tenga conciencia previa de sus limitaciones y de su pobreza, y anhele la reunión de sus elementos esenciales y existenciales; 2) aceptación de esa Presencia Espiritual a pesar de la conciencia personal de su inaceptabilidad; 3) la espera confiada, con carácter anticipatorio, de lo que será la plena realización de la vida no-ambigua en la Vita Eterna [16].

Con un esquema que el mismo Tillich repite varias veces, podemos decir que:

a) *La fe no es una creencia.* La fe no es un acto del entendimiento, ya que en el acto de fe no se da la estructura racional de sujeto-objeto que acom-

---

13. *Dynamics of Faith,* 71.
14. ST. III, 173.
15. «Faith as the state of ultimate concern includes total surrender to the content of his concern in a centered personality» *Dynamics of Faith,* 25.
16. Estos elementos se hacen siempre presentes en el acto de fe cristiana: «These eleménts are within one another; they do not follow one after the other, but they are present wherever faith

paña a toda acción del entendimiento. El acto de fe no está sujeto a una verificación de tipo matemático. De ahí que cuando se entiende por fe un acto del entendimiento que comporta cierto grado de certeza, entonces confundimos fe *(faith)* con creencia *(belief).* Si damos a la palabra «fe» este sentido de aceptación de algo en virtud de una autoridad, entonces habría que admitir que la mayor parte de nuestros conocimientos están basados en la fe. La fe es algo más que la confianza en una autoridad, aunque la confianza sea un elemento de la fe.

> «El cristiano puede creer en los escritores de la biblia, pero no de manera incondicional. El cristiano no tiene fe en ellos. /.../ La fe es algo más que la confianza en la autoridad más sagrada. La fe es la participación en aquello que nos preocupa de manera absoluta, participación con todo nuestro ser. De ahí que no se debería emplear el término «fe» cuando se trata de un saber teórico» [17].

La certeza de la fe es una certeza de tipo existencial. Y si en lenguaje cristiano hablamos de Dios como contenido de la fe (aspecto-objetivo), en cuanto nos preocupa de manera última, habrá que decir que Dios no puede ser objeto de la fe, sin ser al mismo tiempo sujeto. La fe es una dimensión del ser humano por encima de cualquier juicio teórico; y cuando cualquier ser finito es convertido en preocupación última se pervierte el verdadero sentido de la fe, apareciendo la fe idolátrica. Ningún ser finito puede superar la distancia existente entre el sujeto y el objeto, propio de cualquier conocimiento teórico. La fe, como acto central de la persona, exige una tensión entre participación y separación, entre el creyente y su preocupación última. Desde San Agustín se ha venido repitiendo que nadie preguntaría por Dios si no supiera ya algo de él:

> «Sin una cierta participación en el objeto de nuestra preocupación última, no sería posible el estar preocupado por él (por el Absoluto). En este sentido, todo acto de fe presupone una participación en aquello a lo que se dirige. Sin una experiencia previa del Absoluto, no se puede tener fe alguna en el Absoluto /.../ Sin la manifestación de Dios en el hombre, la pregunta por Dios y la fe en Dios no serían posibles. No hay fe alguna sin participación en el objeto de la fe» [18].

b) *La fe no es un acto de la voluntad.* Fe no es un acto de obediencia a la Palabra de Dios, ya que el mismo acto de aceptar la obediencia a Dios presupone el acto por el cual ese ser humano acepta esa obediencia. La obedien-

occurs. The first element is faith in ist receptive character, its mere passivity in relation to the divine Spirit. The second element is faith in its paradoxical character, its courageous standing in the Spiritual Presence. The third element characterizes faith as anticipatory, its quality as hope for the fulfilling creativity of the divine Spirit» ST III, 133.

17. *Dynamics of Faith,* 32.
18. *Dynamics of Faith,* 99-110.

cia de la fe presupone la fe, pero no la crea [19]. En *Dynamic of faith* plantea la diferencia entre la concepción tomista y la concepción protestante que, según él, existe en este campo. Tillich hace hincapié en que, según la doctrina tomista, la falta de evidencia de la fe debe ser suplida por un acto de la voluntad; lo cual presupone que la fe es entendida como obediencia a una serie de verdades propuestas por una autoridad: Biblia o Jerarquía. Nuestro autor cree poder recuperar el pensamiento puro de la antigua tradición cristiana; y para ello recurre a San Agustín:

> «Agustín distinguía entre dos formas de fe. Una es *credere Deo aut Cristo,* que significa aceptar las palabras y los mandamientos de Dios y de Cristo; la otra es *credere Deum aut Christum,* creer en Dios y en Cristo. La primera es una admisión intelectual, sin esperanza y sin amor. La segunda es una comunión personal creada por la gracia, o por el Espíritu Santo, o por el amor. Esta es solamente la fe que justifica, ya que hace justo a aquel que no está justificado» [20].

c) *La fe no es sentimiento.* Una mala interpretación de Schleiermacher ha dado origen a considerar la fe como un sentimiento, traicionando el verdadero significado del autor. De hecho se ha interpretado la fe como un asunto de emoción, sin connotación a un objeto concreto y sin unos mandamientos a los que obedecer. El sentido original de Schleiermacher es presentar la fe como un «sentimiento de dependencia incondicional» que se relaciona íntimamente con lo que Tillich llama «preocupación última» [21].

De este resumen, podemos deducir que cualquier intento de presentar la fe como una función de una determinada facultad humana nos lleva a la deformación intelectualista, voluntarista o emocional de la misma fe [22].

En cuanto acto central de la personalidad entera, la fe lleva consigo la actuación de las diversas facultades humanas: entendimiento, voluntad, afectividad. Así podemos decir que «hay una aceptación intelectual de la verdad de nuestra relación acerca de lo que nos concierne de manera última y sobre los símbolos que la expresan: Dios, Jesús como el Cristo etc.; hay también una «obediencia» en el acto de fe en cuanto la fe nos mantiene abiertos a la Presencia Espiritual que nos ha poseído; obediencia que es participación y no sumisión heterónoma; igualmente se da un elemento emocional que va desde la angustia de la propia finitud hasta el valor de sentirse aceptados [23].

---

19. «For instance, if one is asked to accept the Word of God in obedience —and if this acceptance is called «obedience of faith»— one is asked to do something which can be done only by one already in the state of faith who acknowledges the word heard to be the Word of God» ST III, 132.
20. *A History of Christian Thought,* 129.
21. *Dynamics if Faith,* 39.
22. *Dynamics of Faith,* 4, 105-107; ST III, 131-133.
23. Cfr. ST III, 133.

3. *La fe cristiana como «gracia»*

Si hemos hecho la disquisición anterior ha sido con la intención de poner en claro el sentido auténtico de la fe en la interpretación tillichiana. Por otra parte, no haría falta repetir que Tillich habla dentro del círculo teológico propio, que es el cristianismo luterano. Es decir: Tillich es un creyente, con la intención sana de presentar el mensaje en unos términos comprensibles al hombre de hoy.

Si ha usado la palabra «fe» para expresar la realidad de la Presencia Espiritual en el hombre es porque está convencido que en la Biblia se encuentra el fundamento de este modo de hablar:

> «Hay que hacer notar que el tratar de la fe como de una especie de realidad independiente tiene una fundamentación bíblica, así como la visión del pecado como una especie de poder mitológico que dirige el mundo se encuentra también en la línea del pensamiento bíblico, especialmente del pensamiento paulino. La actualización subjetiva del pecado y de la fe, y los problemas que en sí encierran, son secundarios a la objetividad de los dos poderes, aunque los aspectos subjetivos y objetivos no pueden separarse en la realidad» 24.

La fe, pues, en cuanto recepción del Espíritu y actualización del Nuevo Ser es una verdadera gracia de Dios, un don, algo que el hombre no puede por sí solo conseguir. Esta experiencia de fe, este Espíritu de Dios en el hombre es lo que sana, lo que cura, lo que hace que el hombre se reúna con Dios y consigo mismo. Es la nueva dimensión que se actualiza por obra de Dios:

> «En relación con Dios todo es de Dios. El espíritu del hombre no puede conseguir lo Último, aquello hacia lo que se autotrasciende, a través de sus funciones. Pero lo Último piiede poseer todas sus funciones y transportarlas más allá de sí mismas por la creación de la fe» 25.

Aunque la fe está en el hombre, no procede del hombre. El hombre experimenta la irrupción del Espíritu, pero no lo crea; el hombre tiene un corazón inquieto, pero solamente Dios puede calmarlo: «La fe» *is notfrom man, butit is in man».* Y esta es la fe que justifica, como veremos en el último capítulo de la primera parte. «La fe, la fe que justifica, no es un acto humano, aunque sucede en el hombre; la fe es el trabajo del Espíritu divino, el poder que crea el Nuevo Ser en el Cristo, en los individuos, en la Iglesia» 26.

4. *Iglesia: Comunidad de Fe*

La Comunidad cristiana primitiva surge del encuentro con el Nuevo Ser,

24. ST III, 134.
25. ST III, 133.
26. ST II, 178.

dentro de la Comunidad, tensiones debidas a que la participación del individuo en la fe y en el amor siempre se realiza de manera fragmentaria, provocando tales tensiones entre el individuo y la Comunidad [31]. A escala eclesial, Tillich nos invita a unas reflexiones de suma importancia para la vida de las comunidades cristianas.

a) *Decisión existencial del creyente.* Este problema no apareció en la primera comunidad cristiana. Se presentó cuando en la Iglesia se comenzó a admitir personas carentes de verdadera «decisión existencial», cuando la Iglesia comenzó a formar parte de la civilización y el personalismo creyente fue olvidado. Muchos de estos cristianos no son personalidades Espirituales, ya que no viven en profundidad la *fides qua.* En esta situación fue tomando auge la *fide quae,* las fórmulas estereotipadas de los credos cristianos. El concepto de fe comenzó a ser ambiguo, iniciándose un proceso de intelectualismo exagerado que llegó a convertirse en repetición de fórmulas carentes, con frecuencia, de significado para el individuo. Junto a esta exageración doctrinalista aparecen las expresiones litúrgicas, éticas que, siendo necesarias y buenas en sí mismas, pueden llegar a absolutizar la verdadera fe, dejando en la sombra el verdadero Absoluto. La Comunidad de fe queda de esta manera parcializada y la experiencia del Espíritu va perdiendo importancia. Consecuencia inmediata de esta ausencia de decisión existencial es la merma de la acción cristiana, el relajamiento en el amor y en la unidad, la intolerancia y el fanatismo religioso.

b) *Las fórmulas de fe.* La comunidad cristiana necesita expresar la experiencia de su fe. La expresión de la experiencia del Absoluto solamente se puede hacer mediante expresiones simbólicas, ya que el Absoluto no permite en sí una expresabilidad total [32]. La expresión simbólica de la comunidad cristiana de fe aparecen en el culto y el mito. Ambas formas son necesarias y pretender eliminarlas conduce al vacío religioso.

Culto y mito son expresiones simbólicas; y el pecado consiste en desviar la comprensión de su carácter simbólico. Tanto el literalismo como el liberalismo han destruido el verdadero carácter simbólico de esas expresiones.

> «Los símbolos rituales de la fe han degenerado en realidades mágicas con poder efectivo como si fueran fuerzas físicas, aunque no sean aceptadas en un acto de fe como expresiones de una preocupación última /.../ El rechazo de la superstición sacramental fue uno de los principales puntos de la protesta Protestante. Pero el Protestantismo expulsó mediante su protesta no solamente la superstición cultual sino también el genuino significado de lo ritual y de los símbolos sacramentales /.../ Pero la fe no puede permanecer viva sin expresiones de fe y sin participación personal en ella /.../ Sin símbolos en los

31. ST. III, 172.
32. *Dynamics of Faith,* 41,117.

que lo santo viene experimentado como presente, la experiencia de lo santo se desvanece.

Lo mismo se puede decir de la expresión mitológica de una preocupación última. Si el mito es entendido literalmente, la filosofía le debe rechazar como absurdo; debe desmitologizar las narraciones sagradas, transformando el mito en filosofía de la religión y finalmente en una filosofía sin religión. Pero si el mito viene interpretado como la expresión simbólica de la preocupación última se convierte en el criterio fundamental de toda comunidad religiosa. No puede ser reemplazado por la filosofía o por un código independiente de moral» [33].

Pero el problema que generalmente presentan las comunidades cristianas es el de las formulaciones de la fe cristiana. Tillich dice claramente que ninguna expresión doctrinal de fe puede encerrar el Absoluto de manera incondicional. Pretender por tanto el proponer como absolutas las fórmulas de fe que la historia de la Iglesia ha conseguido formar da origen a la idolatría y a la intolerencia [34].

El misterio cristiano puede recibir una formulación, pero esta formulación es siempre reductiva. El acontecimiento salvador, plenamente revelador, es traducido en palabras, en expresiones humanas que, por muy cerca que estén del misterio, jamás conseguirán abarcarlo plenamente. Cuando se pretende lo contrario, es decir, cuando se intenta absolutizar las formulaciones históricas de la fe, es que se ha concebido la fe de una manera esencialmente intelectualista.

La Comunidad de fe que es la Iglesia vive también inmersa en su aspecto sociológico. De ahí que las mismas Iglesias puedan expresar de manera ambigua la centralidad del mensaje cristiano. ¿Qué hacer en tal situación? ¿Qué solución buscar? ¿Cómo compaginar en este campo la Comunidad Espiritual, que es la esencia dinámica de la Iglesia, y su existencia dentro de las ambigüedades de la historia y de la religión? La respuesta es doble: 1) las Iglesias, aunque con todo derecho formulan su fe, nunca pueden exigir que tales formulaciones puedan proponerse como absolutas, como irreformables, como únicas: «Cualquier tipo de fe tiende a elevar sus símbolos concretos a una validez absoluta. El criterio de la verdad de la fe será aquel que implique un elemento de autonegación. El símbolo más adecuado es aquel que expresa no solamente la ultimidad, sino también su propia carencia de ultimidad. El cristianismo se expresa a sí mismo en un símbolo en contraste con todas otras religiones, concretamente, en la Cruz de Cristo. Jesús no podía haber sido el

33. *Dynamics of Faith,* 120-121.

34. «If faith is the state of being ultimately concerned, and if every ultimate concern must express itself concretely, the special symbol of the ultimate concern participates in its ultimacy. It participates in its inconditional character, although it is not unconditional itself. This situation which is the source of idolatry is also the source of intolerance. The one expression of the ultimate denies all other expressions. It becomes —almost inevitably idolatrous and demonic» *(Dynamics of Faith,* 122).

Cristo sin sacrificarse a sí mismo como Jesús a sí mismo como el Cristo. Toda aceptación de Jesús como el Cristo que no sea la aceptación de Jesús el crucificado es una forma de idolatría. La preocupación última del cristiano no es Jesús, sino el Cristo-Jesús que se manifiesta en el Crucificado. El acontecimiento que ha creado este símbolo ha proporcionado el criterio por el cual la verdad del Cristianismo, así como de otras cualquier religión, debe ser juzgada» [35].

2) Jesús como el Cristo, portador del Nuevo Ser, es la respuesta única, convirtiéndose a la vez en el contenido básico de la fe cristiana [36]. Tal afirmación tiene consecuencias claras y determinantes tanto con relación al individuo como con relación a la comunidad. Con relación al individuo se impone la decisión personal en la fe, la decisión que implica al menos la voluntad de querer o no querer pertenecer a una Comunidad que confiesa a Jesús como el Cristo. Si el individuo decide en contra, ha dejado de pertenecer a la Iglesia, aunque por razones sociales no formalice su negativa [37]. No obstante, cuando esta problemática se la plantean los ministros de la Iglesia, Tillich opina que habría que forzarles a abandonar la iglesia o al menos separarles del ministerio que ejercen ante la comunidad. Es función de la teología el hacer posible el acercamiento a esta dimensión nueva de la fe. Para ello la teología y las Iglesias deberán esforzarse en presentar los símbolos cristianos «no como absurdeces inaceptables para el espíritu interrogativo de nuestra época, sino como símbolos que expresan solamente aquello que merece ser tenido como preocupación última, el fundamento y el sentido de nuestra existencia, así como de la existencia en general» [38].

---

35. *Dinamics of Faith,* 97-98; Cfr. Ib. 29.

36. «There is one answer which unterlies all parts of the present system and which is the basic content of the christian faith, and that is that Jesus is the Christ, the bringer of the New Being» (ST III, 174).

37. ST III, 174-175. «The criterion of one's belonging to a church and through it to the Spiritual Community is the serious desire, conscious or inconscious, to participate in the life of a group which is based on the New Being as it is appeared in Jesus as the Christ» (ST III, 175). Tillich reconoce a continuación que muchos miembros formales de la iglesia no quieren en realidad pertenecer a ella. Lo lógico sería su expulsión, pero Tillich opina que el tolerarles es una posibilidad a seguir, ya que la Iglesia no se fundamenta en las decisiones de los individuos, sino en la Comunidad Espiritual. Lo que llama más la atención es esta excesiva flexibilidad que muestra hacia aquellos que están con dudas sobre su decisión personal con relación a Jesús como el Cristo. Tillich es consciente de la existencia de tantas personas atribuladas sobre el sentido de los símbolos cristianos: presentados con frecuencia bajo fórmulas vacías carentes de vida. De ahí que su empeño pastoral le obligue a hablar así. No por debilidad y ligereza en la fe, sino por compasión y comprensión hacia los cristianos sinceros.

38. *Theology of Culture* 50.

IV. LA IGLESIA: COMUNIDAD ESPIRITUAL DE AMOR

Dentro de la teología de Tillich, la fe y el amor como efectos de la Presencia Espiritual siempre aparecen unidos. No es posible la fe sin el amor, así como no es posible la existencia de un verdadero amor sin una experiencia de fe [1]. La experiencia cristiana del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo lleva consigo no solamente el estar poseído por esa realidad que es el Espíritu, sino que a la vez comporta el sentirse aceptado, provocando un estado de confianza en Dios, que supera de manera no ambigua —aunque fragmentaria— la distancia existente entre la esencia y la existencia del hombre. El amor es esencialmente un estado de aceptación, que viene traducido por reunión, consigo mismo, como consecuencia de estar re-unido con Dios [2].

> «El amor como tendencia que pugna por reunir lo que está separado constituye lo opuesto a la alienación. En la fe y en el amor el pecado es vencido, porque la alienación queda superada por la unión» [3].

Y es que cuando la fe viene desvinculada de la visión meramente intelectualista, y es considerada como una experiencia del Espíritu en el hombre, como un don de Dios que intenta hacer del hombre aquello que debe ser, entonces la aparición del amor se hace también necesaria. Es más, Tillich llega a decir que en relación a Dios la fe y el amor se identifican.

La fundamentación que Tillich ofrece para llamar a la iglesia «Comunidad Espiritual de amor» es la misma de siempre: «La Comunidad Espiritual es la Comunidad del Nuevo Ser. Es creada por el Espíritu divino tal como se manifiesta en el Nuevo Ser en Jesús el Cristo. Este origen determina su carácter: es la Comunidad de fe y amor» [4].

---

1. «The transcendent Union answers the general question implied in all ambiguities of life. It appears within the human spirit as the ecstatic movement which from one point of view is called «faith», from another «love». These two states manifest the transcendent union which is created by the Spiritual Presence in the human spirit».

«Faith is the state of being *grasped* by the transcendent unity of unambiguous life —it embodies love as the state of being *taken* into that transcendent unity» (ST, III, 129).

2. El análisis de la fe hecho por Tillich no es cosa nueva en el cristianismo. Uno de los casos más típicos que nos presenta la historia es San Agustín. Grabosky ha demostrado cómo a pesar de los múltiples sentidos que la palabra «fe» tiene en San Agustín, el que más fuerza tiene es el de la fe como don de Dios, como parte esencial de la vida Espiritual, la identificación de la fe con la justicia (Cfr. S. J. GRABOSKY, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Madrid 1965, 307-321). El mismo Gilson, concluyendo su análisis de la fe en San Agustín, dice: «La fe, en San Agustín, es al mismo tiempo adhesión de la mente a la verdad sobrenatural y humilde entrega de todo el hombre a la gracia de Dios: la adhesión de la mente a la autoridad de Dios supone humildad, y a su vez supone confianza en Dios, la cual es por sí misma un acto de amor y caridad» (E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin,* Paris 1949, 36).

3. ST II, 47.

4. ST III, 155.

1. *Amor como «agape» y Comunidad cristiana*

A través de sus escritos, Tillich ha intentado hacer una ontología, una antropología y una teología centradas en el amor. La ontología del amor está expuesta en *Love, Power and Justice.* La dinámica humana del amor, como valor para aceptar el ser aceptado a pesar de la propia inaceptabilidad, la encontramos en *The Courage to be,* en donde afronta la pregunta existencial última del hombre, encontrando la respuesta solamente en el Fundamento del ser *(Ground of being, Power of being)* que le sale al paso y le invita a aceptarse a sí mismo, como consecuencia de sentirse aceptado por Dios. La traducción de esta terminología filosófica y existencial en una terminología cristiana es llevada a efecto por Tillich en sus sermones, principalmente en *The New Being.* Aquí parece traducir el *Power of Being* por 'Amor de Dios'. Leyendo a Tillich es necesario estar atento a este cambio de terminología. En sus sermones, habla a personas creyentes, principalmente a estudiantes que están dentro del círculo teológico y viven conscientemente una experiencia de fe; mientras que en las otras obras mencionadas se dirige esencialmente a un público laico-intelectual que tiene sus dudas y que le resulta difícil aceptar ciertas formulaciones históricas de la fe. Su fidelidad al primitivo mensaje de salvación es lo que le obliga a esta difícil tarea de traducción, con el fin de ofrecer una respuesta cristiana al hombre angustiado de nuestro tiempo.

a) *¿Qué es el amor?* Tillich saca su concepto de «amor» del mundo bíblico y de la vida cristiana. Encierra un elemento emocional y un elemento volitivo, pero no podemos definir el amor por estos elementos, ya que entonces se nos haría difícil entender el amor de Dios. «Dios es amor. Y puesto que Dios es el ser-en-sí, hemos de decir que el ser-en-sí es amor...» «Si decimos que Dios es amor aplicamos a la vida divina nuestra experiencia de la separación y de la reunión /.../ Dios es amor, y esto significa que la vida divina posee la índole del amor, pero de un amor situado más allá de la distinción entre potencia y realidad. Significa, pues, que es un misterio para el entendimiento finito» [5]. De hecho el Nuevo Testamento usa un término especial «agape» para hablar del amor divino.

Lo característico del amor verdadero, en su análisis de experiencia, viene definido por Tillich como «el estado de ser introducido mediante la Presencia Espiritual en la unión transcendente de la vida no ambigua» [6]. Lleva consigo este elemento dinámico de sentirse unido a lo Incondicional, a Dios. Este aspecto dinámico de querer unir lo separado en un centro único se hace presente en todo amor. Adopta diversas formas, en su expresión humana, con el consiguiente riesgo de la ambigüedad y de la destrucción.

De hecho, Tillich, en su intento de expresar la gran realidad del amor, recurre a la expresión bíblica de *agape,* que se atribuye esencialmente a Dios,

---

5. ST I, 279-280.
6. ST III, 134.

«aunque lo usa también para designar el amor del hombre por el hombre, así como el amor del hombre por Dios» [7].

> «El *agape* afirma al otro incondicionalmente, es decir, con independencia de que sus cualidades sean mejores o peores, agradables o desagradables. El *agape* une al amante y al amado en la imagen de la plenitud que Dios tiene de ambos. Por eso el *agape* es universal; nadie con quien sea técnicamente posible una relación concreta ('el prójimo') queda excluida del *agape;* y tampoco nadie es objeto de preferencia alguna. El *agape* acepta al otro a pesar de su resistencia. Sufre y perdona. Busca la plenitud personal del otro. *Caritas* es la traducción latina de *agape;* de ella procede la palabra inglesa *charity* (caridad) que se ha ido deteriorando con el tiempo hasta quedar reducida al nivel de 'empresas caritativas'. Pero incluso en este sentido nos remite al tipo *agape* del amor, el cual va en busca del otro a causa de la unidad última del ser con el ser en el seno del fondo divino» [8].

La plenitud de una vida de amor será el cumplimiento perfecto de este *agape* bíblico: sólo Dios puede amar así al hombre. Al hombre le resulta imposible amar de este modo a Dios, ya que el hombre nunca podrá anhelar la plenitud última de Dios, ya que Dios es por sí mismo plenitud. El hombre amará a Dios, aceptando el unir su vida a la voluntad de Dios, participará del amor (agape) en la medida que transpasa su propia ambigüedad participando en la vida divina que es plena unión. Así puede decir Tillich:

> «El *agape* es el amor no-ambiguo y por tanto imposible para el espíritu humano por sí mismo. Al igual que la fe, es una participación extática del espíritu finito en la unidad transcendente de la vida no-ambigua. Aquel que está en el estado de *agape* es introducido en esa unidad» [9].

Este *agape* aparece en Tillich como un don, una gracia, es «una manifestación extática de la Presencia Espiritual» y solamente es posible dentro del campo de la fe; viene a ser la cualidad divina del amor, capaz de unir las demás formas de amor, juzgarlas y transformarlas [10].

b) *La Iglesia y el «agape».* Esta descripción del amor como *agape,* tal como hemos visto, nace de la visión cristiana de la fe. La personalidad Espiritual que es el cristiano se siente partícipe de esa vida divina en donde no existe ambigüedad, porque no existe separación de esencia y existencia. El cristiano

---

7. ST I, 280.
8. ST I, 280-281. Los otros tipos de amor descritos por Tillich son: *philia,* movimiento del igual hacia su unión con el igual, llamado ordinariamente amistad; *eros,* que es el término platónico para designar el amor, denota el movimiento de lo inferior hacia algo superior; *libido,* como deseo de saciar una necesidad. En todos estos casos hay presente un deseo. Cuando este deseo es la plenitud última del otro entonces tiene existencia el *agape.* (Cfr. ST. III, 136).
9. ST III, 135.
10. ST III, 137.

tiene esta experiencia en la participación del Nuevo Ser en Jesús el Cristo, en el que se ha dado de manera plena esta realidad de unión de Dios, y de unión consigo mismo. Es el principio de la nueva criatura, hecha realidad en el Cristo.

Hablar, pues, de la Iglesia como Comunidad de amor es hablar de lo más profundo del cristianismo; ya que la Iglesia, en su esencialidad de Comunidad Espiritual, es la continuación histórica de la respuesta de Dios a la pregunta existencial del hombre, respuesta que es reunión, curación, salvación. La Iglesia lleva en sí esta respuesta no-ambigua, aunque en su vida ordinaria la respuesta aparezca siempre de manera fragmentaria, ya que tiene su existencia en el tiempo; y reviste a la vez un carácter anticipatorio de lo que será la perfecta unión en la Vida Eterna [11].

La comunidad cristiana tendrá que hacer realidad a través de su existencia en el tiempo este don recibido de Dios que convierte a los cristianos en «hijos de Dios», ya que participan de alguna manera de su unidad trascendente. El ejemplo a seguir será el ejemplo realizado en su fundamento: el Cristo. Por encima de las mil ambigüedades de la religión y de la vida, la Iglesia tiene la misión de presentar a la humanidad esta dimensión nueva de la vida humana, la dimensión divina en su participación humana:

> «Se puede decir que la Iglesia es el lugar en donde un acto de amor triunfa de la fuerza demoníaca de la objetivación que transforma al prójimo en objeto. Ella no representa una ley nueva para la acción social, sino que ella es el lugar donde se hace posible el cumplimiento de una doble exigencia: retirarnos de la situación para atacar la situación. La Iglesia es el lugar donde el Nuevo Ser es real, donde nosotros podemos ir para introducir el Nuevo Ser en la realidad. Ella es la continuación del Nuevo Ser, aunque su organización nos parezca traicionar siempre el Nuevo Ser. El Nuevo Ser que ella encierra es el SER DIVINO. Pero este Ser Divino no es un ser entre los demás seres. Es el Poder de ser que conquista nuestro no-ser. El es la eternidad que conquista la temporalidad. Es la Gracia que conquista el pecado. Es la realidad Última que conquista la duda» [12].

2. *La vida práctica de amor en la Comunidad cristiana*

Forma parte de la esencia de la Iglesia la manifestación de una vida de amor, ya que éste es uno de los componentes de la Presencia Espiritual. Aun sin descender a detalles prácticos sobre las exigencias del amor en relación a

---

11. La realidad plena del *agape* solamente es aplicable a Dios y su amor hacia las criaturas. La participación de este amor total de Dios por parte de la criatura, que es pura gracia, reviste tres cualidades: es *receptivo* en cuanto es aceptación del amor sin restricciones; es *paradójico* en cuanto que la participación tiene lugar a pesar de la alienación existencial en que vive el hombre; y es *anticipatorio* en cuanto es una experiencia previa de lo que será en la Vida Eterna la plena realización del ser humano (Cfr. ST III, 138).

12. *Theology of Culture,* 212-213.

los diversos aspectos de la vida en sus múltiples dimensiones, Tillich analiza algunas de las consecuencias de este amor al interno de las comunidades cristianas.

a) *El amor en la relación interpersonal.* La primera manifestación de la Iglesia como Comunidad Espiritual de amor se encuentra en la relación yo-tú. Como postulado exigido por el concepto de *agape,* se impone ante todo la aceptación del otro y el reconocimiento del otro, del prójimo, en lo que es, y en lo que debe ser:

> «El presupuesto en la iglesia es que todo miembro tiene una relación con cualquier otro miembro y que esta relación se hace actual en una cercanía espacial y temporal (el «prójimo» del Nuevo Testamento) [13].

La aceptación del prójimo en lo que es su verdadero sentido final se fundamenta en la aceptación nuestra por parte de Dios: «Quien es últimamente aceptado, también puede aceptarse a sí mismo. Ser perdonado y ser capaz de aceptarse a sí mismo es exactamente lo mismo. Nadie puede aceptarse a sí mismo si no se siente aceptado por un poder de aceptación mayor que él, mayor que sus amigos, sus consejeros y sus orientadores psicológicos» [14]. Esta aceptación de nosotros mismos, como consecuencia del sentirnos aceptados por Dios, es la fuerza motora que nos lleva a aceptar a los demás en lo que son realmente, por encima de sus cualidades. Este amor al prójimo, íntimamente ligado a la fe, consecuencia del encuentro extático con el amor de Dios, hace que amemos en el prójimo aquello que es digno de amor: la presencia de Dios en él, la presencia de lo Infinito:

> «El amor vence la separación y crea participación, y en esa participación se da una mayor riqueza que la que a ella han aportado las personas que la integran. El amor es lo Infinito que surge en lo finito. Por eso amamos *en* los demás, ya que no amamos simplemente a los demás, sino que amamos el Amor que está en ellos y que es más que su amor y que nuestro amor» [15].

Este amor, que nos libera interiormente de nuestro egoísmo y busca al otro en lo que tiene de digno de ser amado, se convierte para Tillich en el criterio de la verdad cristiana: «Desconfiad de toda verdad que los hombres proclamen si no la véis unida al amor; y estad seguros de que sois de la verdad y que la verdad se ha adueñado de vosotros, si es el amor el que se ha adueñado de vosotros y ha empezado a liberaros de vosotros mismos» [16]. El prójimo debe ser amado porque es portador de algo digno de amor:

> «El amor tiene que destruir *aquello* que se yergue contra el amor, pero *no a*

13. ST III, 178.
14. *The New Being,* 12.
15. *The New Being,* 173.
16. *The New Being,* 74.

> *quien* es portador de lo que se yergue contra el amor. Porque toda criatura, en cuanto criatura, siempre es un poder de ser o una creación del amor. No obstante cuando la persona actúa así (destruyendo al prójimo), la unidad de su voluntad queda destruida y entra en conflicto consigo mismo. El nombre de este conflicto es desesperación» [17].

La Comunidad de amor que es la Iglesia debe tender a unir aquello que está existencialmente separado: debe tender a unir al hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. El estar existencialmente separado incluye una participación profunda, una pertenencia recíproca en aquello de lo que está separado. Si la separación fuera esencial no sería posible ningún tipo de unión. Esta tarea de relación humana amorosa que debe estar presente en el cristiano con relación a su prójimo incluye el saber escuchar, dar y perdonar:

> «Para saber lo que es justo en una relación de persona a persona, el amor escucha, escuchar es la primera tarea. No es posible ninguna relación humana, especialmente las de carácter íntimo, sin escucharse mutuamente. Todas las cosas y los hombres nos interpelan, por decirlo así, con voz queda y poderosa. Quieren que los escuchemos, quieren que comprendamos sus derechos intrínsecos, la justicia de su ser. Quieren que les hagamos justicia. Pero solamente podemos hacerles justicia si les amamos con un amor que escucha» [18].

Igualmente, todo ser humano con quien nos relacionamos tiene derecho a pedirnos algo, al menos que lo reconozcamos como persona, «y este mínimo de donación conduce a un máximo, que incluye el posible sacrificio personal si la ocasión lo exige. Dar es una expresión de la justicia creadora, si sirve al designio del amor que re-une» [19]. El amor que busca el auténtico bien del otro puede llevar hasta el martirio, contribuyendo poderosamente a realizar en el cristiano la realidad de su Nuevo Ser.

La tercera característica del amor cristiano hacia el prójimo es el perdón. Perdón que aparece como medio de hacer justicia y que en ocasiones es el medio único para conseguir que el hombre se re-una consigo mismo; como consecuencia de la doctrina de la justificación por la gracia.

> «La palabra justificación significa literalmente hacer justo y, en el contexto de la doctrina de San Pablo y de Lutero, equivale a aceptar como justo al que es injusto. Ninguna doctrina parece contradecir más a fondo la idea de justicia que ésta, y todos los que la han sostenido han sido acusados de promover la injusticia y la inmortalidad. Parece, en efecto, absolutamente injusto declarar que el hombre injusto es justo. Pero nada menos que esto es lo que se ha llamado la Buena Nueva en la predicación Cristiana. Y nada menos que esto es la culminación de la justicia. Porque es la única forma de re-unir a los que es-

---

17. *Love, Power and Justice,* 114.
18. *Love, Power and Justice,* 84.
19. *Love, Power and Justice,* 85.

> tán separados por la culpa. Sin reconciliación no existe re-unión alguna. El amor que perdona es el único medio de dar satisfacción al derecho intrínseco de cada ser, es decir, al derecho de ser aceptado de nuevo en la unidad a la que pertenece» [20].

La experiencia de amor de la primitiva comunidad cristiana demuestra cómo vivió esta exigencia hasta las últimas consecuencias. Exigencia que podría resumirse en: 1) aceptación del individuo a pesar de las diferencias nacionales, sociales, económicas racionales; 2) esfuerzo por hacer desaparecer a escala práctica tales diferencias que puedan provocar una situación de injusticia. Esto es lo que llevó a la primitiva comunidad cristiana a su experiencia de «comunismo extático» en relación con los bienes materiales [21].

b) *La comunidad de amor y sus miembros.* La Iglesia, como comunidad de amor, ejercita esta misión de amor hacia sus miembros de dos maneras: mediante la crítica *(judgment element)* y mediante el perdón *(forgiving element).*

El amor implica un juicio crítico contra todo aquello que impide o niega el amor:

> «La Iglesia como comunidad de amor ejercita continuamente este juicio en toda su existencia. Lo ejercita tanto contra aquellos que están fuera como contra aquellos que están dentro de la comunidad; y lo debe ejercitar en ambas direcciones, de una forma consciente y activa» [22].

En relación con los miembros de la comunidad, la Iglesia ejerce esta misión de amor a través de todas las funciones, tal como estudiaremos en la segunda parte de este trabajo, así como mediante la Palabra y los Sacramentos. El problema de disciplina intraeclesial, de tanta importancia en el calvinismo, le presenta a Tillich serias dificultades. ¿Puede una comunidad cristiana excomulgar a algunos de sus miembros? Conforme al Principio Protestante, no puede darse autoridad alguna ni grupo religioso alguno que tenga derecho a ponerse entre Dios y el hombre, ni unir Dios al hombre, ni separar al hombre de Dios. De ahí que la consecuencia lógica de este Principio Protestante será que, dentro del Protestantismo, hay que predicar la imposibilidad de una «excomunión» para cualquier miembro de la comunidad cristiana. La misma práctica existente en el mundo protestante de separar a uno de sus funciones puede traer consecuencias desastrosas para el mismo individuo. Tillich no duda en considerar esta práxis como «una ofensa contra la Comunidad Espiritual y la Iglesia». Dado que la finalidad de la Iglesia es el provocar la re-unión, cualquier intento que erosione esta finalidad debe ser suprimido. Como elemento disciplinar solamente queda el «counseling» y, en caso de tratarse de algún

20. *Love, Power and Justice,* 86.
21. ST III, 178.
22. ST III, 179.

representante oficial, la exclusión de su oficio [23]. La reflexión de Tillich en este campo resulta confusa, al menos a nuestro entender. Por una parte, se ve obligado a proclamar la exigencia del Principio Protestante que niega a una comunidad o a su autoridad cualquier posibilidad de absolutizar la pertenencia o no pertenencia de un miembro a la Iglesia. Por otra parte, es consciente de que los grupos sociológicamente dominantes de las comunidades pueden llegar a imponer a la comunidad su propia visión de las cosas, ya que la doctrina protestante del sacerdocio universal de los creyentes priva al ministro de ese carácter directivo con que le proteje la Iglesia católica de Roma. En última instancia, se ve precisado a admitir que en la práctica este elemento de crítica ha llegado a desaparecer de las Iglesias protestantes. Es más, parece lamentarse de esta situación, ya que concluye diciendo: «Posiblemente, tal situación hace más daño a la Iglesia que un ataque abierto sobre sus principios lanzado por miembros que se desvían y que yerran» [24].

El otro elemento de la relación de la comunidad cristiana con sus miembros es el perdón *(forgiving element)* cuya significación profunda ya he

@ /

*3 % * M !!2 # 1 "% # / #C# 1 * ! %# ; % !3+
! 3 %6 ! I *J 1 #%+ *%#* ; 1 % # 5 ! 1%6 3 + 34 !%
+% # 1 %# % 1 # + 34 # 4 # %"%13! # 4 L1 %1 # %!!%1I %# %
+3 # 4 J! * # ^? 5 ! 1%6 3 +! #% 1 ! # % % % 3 # 4 %13
! # # + 34 # !%+% # #9 1 * B3 2 #9 *3#3!* #9 I3* %# # %
! # % % % 3 # # ! +! #% 9 I ; H3 A%+% ! # H3 1 4 !
* # ! # 1! 1% # " ; %#1%4!% 8 9 # +! #%

ter universal y no-ambiguo. Pero esta Comunidad Espiritual se hace presente en un grupo sociológico que está expuesto a las ambigüedades de la vida.

> «El amor en las iglesias manifiesta el amor de la Comunidad Espiritual; pero lo hace bajo las condiciones de las ambigüedades de la vida» [29].

A pesar de que la Iglesia no podrá nunca realizar de manera total esa vida de amor, ya que la plenitud del Reino de Dios tiene un carácter transhistórico, sin embargo deberá esforzarse por hacer presente en la historia todos aquellos valores que contribuyan a desarrollar la dignidad humana del individuo y la justicia del grupo. Deberá luchar contra aquellos elementos de destrucción, como son las desigualdades políticas, sociales y económicas, al igual que contra todas las formas de explotación del hombre por el hombre, o contra aquellas estructuras que convierten al hombre en mero objeto. Debe dejar oír su voz profética:

> «La palabra profética de la iglesia debe ser oída contra todas formas de inhumanidad y de injusticia; pero en primer lugar las iglesias deben transformar sus propias estructuras sociales» [30].

La Iglesia como comunidad de amor debe hacer signos concretos de ayuda a los necesitados, con el fin de que los hombres puedan llegar a disponer de sus propias posibilidades humanas. Las obras de caridad se hacen necesarias, aun a sabiendas de que con frecuencia pueden ser ambiguas, ya que en ocasiones contribuyen a crear situaciones en las que siempre se hace necesaria la caridad; cuando lo esencial del *agape* es crear condiciones de vida en las que el verdadero *amor* sea posible para todo ser humano. No obstante, a pesar de estas posibles ambigüedades en el ejercicio de su misión de amor, la Iglesia sigue siendo el lugar de reunión de los hombres consigo mismos y con Dios:

> «Si la Iglesia, en cuanto asamblea de Dios, tiene una significación última, ésta consiste en la proclamación y realización de la reunión del hombre con el hombre, aunque ahora sea parcial y deformada. La Iglesia es el lugar en donde la reunión del hombre con el hombre es un acontecimiento efectivo, a pesar del hecho de que la Iglesia de Dios es continuamente traicionada por las iglesias cristianas» [31].

A. GARRIDO SANZ

29. ST III, 178.
30. ST III, 178.
31. *The New Being,* 23.