

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana
Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXII, 1 — 1972

Director:

ALBERTO ARENAS, S. I.

Subdirector:

SANTIAGO JARAMILLO, S. I.

Consejo de Redacción

PEDRO ORTIZ S. I. ROBERTO CARO, S. I. GERARDO REMOLINA, S. I.

S U M A R I O:

TEOLOGIA DE LA CULTURA	Fabio Vélez, S.I.
LOS UNIVERSITARIOS COLOMBIANOS FRENTE A CRISTO	José Enrique Grenier, S.I.
ORIGENES, CONTENIDO Y DIFUSION DE LAS FIESTAS DE NAVIDAD Y EPIFANIA (s. IV-VII): ESTADO DE LA CUESTION	Mauricio Ferro Calvo
RELIGION Y SOCIEDAD EN CONFLICTO: LA REVOLUCION IDEOLOGICA Y SOCIAL DE 1848 EN COLOMBIA	Fernán E. González, S. I.
ANTECEDENTES PARA EL ESTUDIO DE LA "TEOLOGIA DE LA LIBERACION" Comentario Bibliográfico I	Roger Vekemans, S.I.
COMENTARIOS	
RECENSIONES	

Publicación semestral.

Suscripción anual: En Colombia \$ 60.00

Para el Exterior US \$ 6.00

Carrera 10 No. 65-48

Bogotá, 2 D.E., Colombia S.A.

TEOLOGIA DE LA CULTURA

1. Consideraciones previas

El conjunto de reflexiones que constituyen el tema de este capítulo pretenden ser conclusión y culminación de las ideas expuestas en los capítulos anteriores. El conflicto entre "concepto" e "intuición", entre "pensamiento cosmológico" y "pensamiento ontológico", tal como lo expusimos en el capítulo I; la tesis de que la "religión es la sustancia de la cultura y la cultura la forma de la religión", y que por lo tanto, "en todo subyace algo de sentido último e incondicionado, algo absolutamente serio, y por lo tanto sagrado, por más que esté expresado en palabras profanas"; la interpretación metalógica de los conceptos de autonomía, heteronomía y teonomía, etc..., tal como lo expusimos en el capítulo II; Cristo como centro de la historia, la revelación en y a través de la historia como el proceso de maduración o preparación de la "manifestación central"; el concepto del kairós como concepto "clave" en la interpretación del "presente histórico", etc. . . ., como se trató en el capítulo III, constituyen las líneas básicas del pensamiento de Tillich sobre las que se construye la "Teología de la Cultura".

El capítulo consta de dos partes; en la primera se discute la posición de la teología dentro del sistema de las ciencias. Para esto nos serviremos de uno de los primeros grandes libros de Tillich, "El Sistema de las Ciencias según Objetos y Métodos". (1) Nuestro propósito no es la exposición detallada de la problemática planteada por este li-

(1) "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden", GW I, 109-293.

bro, sino más bien, la interpretación de lo que Tillich entiende por teología, como primer paso necesario en la determinación del concepto de "Teología de la Cultura".

Hasta donde tenemos noticia, el "Sistema de las Ciencias según Objetos y Métodos" no ha sido hasta el presente objeto de un estudio serio, aunque no faltan comentarios breves, que se reducen en su mayor parte a compendiar las ideas allí expuestas. (2) Aunque la "Teología Sistemática" (3) con su método de la "correlación" significa un progreso notable en el desenvolvimiento ideológico de Tillich, somos de la opinión de que las ideas fundamentales del "Sistema de las Ciencias..." continúan siendo las estructuras básicas de la "Teología Sistemática"; más aún, la Teología de la Cultura no se puede entender adecuadamente si no es dentro del contexto de la relación de la teología con las demás ciencias, tal como lo expone Tillich en el libro en cuestión. Esta afirmación constituye una de las adquisiciones más importantes en nuestra investigación sobre el concepto mismo de Teología de la Cultura en Tillich; su confirmación corresponde a las páginas que siguen.

La segunda parte de este capítulo trata más directamente sobre las "líneas generales" de una Teología de la Cultura, dentro del sistema teológico de Tillich. Nuestro esfuerzo se dirigirá de una manera especial a la determinación más exacta posible de lo que Tillich entiende por Teología de la cultura, procurando evitar toda otra consideración que no tenga que ver, directa, o indirectamente, con este propósito central. Para esto será necesario el estudio detallado de una conferencia tenida en 1919 en Berlín con el título, "Sobre la Idea de una Teología de la Cultura" (3), en la que Tillich expone por primera vez su pensamiento al respecto, y que se puede considerar como el programa de su actividad filosófico-teológico ulterior. (4). Las ideas expuestas en "Sobre la idea de una Teología de la Cultura" serán completadas con reflexiones sacadas de los diversos escritos de Tillich, en

(2) Sobre el "Sistema de las Ciencias..." puede verse, entre otros: **Friedrich Büchsel**, "Zeitschrift für systematische Theologie", I (1923-24). 399-411; **August Dell**, "Theologische Blätter", II (1931), 235-45; **August Dell**, "Annalen der Philosophie und der philosophischen Kritik", IV (1924), Bücheranzeigen, 13; **Kurt Leese**, "Christliche Welt", XL (1926), 317-25, 371-75. Entre los comentarios relativamente más completos está el libro de **James Luther Adams**, Paul Tillich's Philosophy of Culture Science & Religion, o.c., pp. 116-182; así mismo, Josef Schmitz dedica un capítulo al "Sistema de las Ciencias", en su libro, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs* (Mainz: Matthias, Grünewald, 1966).

(3) "Über die Idee einer Theologie der Kultur", GW IX, 13-27.

(4) Theodor, Siegfried dice al respecto: "Thus the paper on "The Idea of a Theology of Culture" proved to be a significant prelude to the work which was to follow" (Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, o.c., p. 70).

especial de la "Teología Sistemática", en donde adquieren su forma definitiva tanto el pensamiento de Tillich acerca del concepto de una cultura teonómica como el concepto de revelación, que consideramos de importancia decisiva, y que por lo demás no fue tratado en la conferencia en cuestión.

A lo largo de nuestra investigación hemos encontrado dos dificultades que merecen ser mencionadas. La primera se refiere a la semejanza de la "Teología Sistemática" con lo que se podría llamar una teología de la cultura. Una consideración superficial del sistema teológico de Tillich llevaría a ver en los tres tomos de la Teología Sistemática de Tillich la realización concreta de las ideas expuestas años antes en Berlín. Tal ha sido, a nuestro parecer, el error de J.A. Gabus en su libro. "Introduction a la Theologie de la Culture". (5) Como veremos más adelante, la "Teología Sistemática" constituye lo que Tillich denomina "Teología de la Iglesia" en contraposición a la "Teología de la Cultura". La razón de dicha semejanza se funda en el hecho de que la "Teología Sistemática" **aprovecha el material que le proporciona el fenómeno cultural en toda su extensión** para elaborar las "preguntas existenciales" a las que responde el "mensaje cristiano". Nuestra investigación nos ha llevado a distinguir entre los escritos que pertenecen propiamente a la Teología de la Cultura y aquellos que pertenecen a la Teología de la Iglesia; entre estos últimos clasificamos los tres tomos de la "Teología Sistemática". La segunda dificultad tiene su origen en el hecho de que la conferencia "Sobre la idea de una Teología de la cultura" constituye en cierta manera un escrito aislado dentro de las obras completas de Tillich. En ninguna parte, a pesar de que se hace referencia continua a la "Teología de la Cultura", intenta Tillich una complementación sistemática de las "ideas generales" antes mencionadas. Por esta razón nos hemos visto obligados a una exposición más sintética que crítica, como un esfuerzo por completar en muchos aspectos lo que en sí no es más que un esbozo de lo que debería ser una "Teología de la Cultura".

2. La posición de la teología dentro del sistema de las ciencias

a) La intención de Tillich

Para Tillich, "entender" es de alguna manera "clasificar", y clasificar es situar dentro de una totalidad coherente o sistema. Lo indivi-

(5) Jean Paul Gabus, *Introduction a la Theologie de la Culture de Paul Tillich* (Paris: Presses universitaires de France, 1969).

dual en su aislamiento no es objeto de conocimiento. En donde falta una conexión comprensiva, se contempla, pero no se entiende. (6) Lo que vale de cualquier objeto, vale así mismo de las ciencias en su existencia fáctica. Las ciencias son manifestaciones históricas, que surgen y desaparecen, se enriquecen con nuevos objetos y métodos, y están sometidas a la dialéctica de la historia. De aquí que sea posible escribir una historia, una sociología, una psicología de la matemática, de la biología, del arte, etc. . . , o una ciencia de las ciencias, cuya tarea principal sea la sistematización de las ciencias; tal es la empresa que se propone Tillich. (7)

Conforme al principio enunciado de que entender es sistematizar, se comprende fácilmente la importancia que juega dentro del pensamiento filosófico-teológico de Tillich la determinación de la posición que le corresponde a la teología dentro del conjunto humano de las ciencias. Como veremos en seguida, la actividad sistematizadora tiene un elemento "creador", normativo. La pregunta acerca del lugar de la teología dentro del sistema de las ciencias no es para Tillich una pregunta de mero interés abstracto. Sistematizar no sólo es "hallar", sino también "adjudicar". No se trata, por lo tanto de "hallar" el lugar de la teología, sino también de "adjudicarle" una tarea en perfecta consonancia con los objetos y métodos de las demás ciencias. (8)

La intención "implícita" del "Sistema de las Ciencias..." es el problema de la relación de la teología con las demás ciencias, y no la simple presentación de una "epistemología científica". Queremos decir con esto, que el interés último de Tillich es "teológico" y no "científico", a saber, qué es teología, y como se lleva a cabo la labor teológica al nivel de las demás ciencias. El no haber puesto de relieve este aspecto nos parece ser una de las fallas más notables de J.L. Adams en el libro ya citado. (9) Si no fuera así, el "Sistema de las Ciencias según objetos y Métodos" no pasaría de ser un intento casi único dentro de

(6) "Erkannt ist, was als notwendige Glied einem Zusammen hang eingeordnet ist. Das Einzelne in seiner Vereinzelung ist kein Gegenstand der Erkenntnis. Wo ein übergreifender Zusammenhang fehlt, da wird wohl angeschaut, aber nicht erkannt" (SW, 113).

(7) SW, 113.

(8) Sobre el carácter "productivo" y "normativo" del Sistema de las Ciencias, véase: "Der produktive Charakter der Geisteswissenschaften", y "Der normative Charakter der Geisteswissenschaften", en SW, 218 ss.

(9) James Luther Adams, o.c., cap. IV, pp. 117-182

nuestro siglo, al menos con la originalidad y amplitud de Tillich, (10) pero sin repercusión en el pensamiento teológico posterior de éste. De una manera semejante a como el rechazo explícito de K. Barth de toda confrontación por parte de la teología con las demás ciencias define su posición teológica, así el intento de Tillich, puesto de manifiesto en su libro sobre el Sistema de las ciencias, define su actitud teológica, no sólo con respecto a K. Barth, sino también, con respecto a Hegel, Schleiermacher, Ritschl, etc., (11).

b) Clasificación de las ciencias

Toda clasificación parte de un criterio. El criterio del cual parte Tillich es la "idea" misma de lo que es conocer. (12) Las ciencias se pueden clasificar de muy distintas maneras según el criterio que se elija para su clasificación. Así, si se toma como punto de partida la relación del pensar al objeto, las ciencias se dividen en formales y reales; si se toma en cuenta el objeto, se dividen en ciencias naturales y ciencias del espíritu, etc., Tillich se pregunta por un criterio que esté fundado en la naturaleza misma del "conocer" y que, por lo tanto, sirva para una clasificación, por decirlo así, absoluta, es decir, independiente del punto de vista que se utiliza en la clasificación. (13)

En todo acto de conocimiento distingue Tillich el "acto" y aquello hacia lo que se dirige el acto: el "pensar", y el "ser". (14) Entre el "pensar" y el "ser" es posible una triple relación, que a su vez sirva

(10) Refiriéndose al Sistema de las Ciencias de Tillich, dice J.L. Adams: "It is a book in the System of the Sciences, a subject on which only one other theologian of the century has written at length, namely, the British F.R. Tennant. To be sure, any other theologians have been concerned with the nature and significance of science, but, aside from Tillich and Tennant, none has produced a full length study of the objects and methods of all the major sciences" (James L. Adams, o.c., p. 120).

(11) Sobre el intento de incardinación de la teología dentro del sistema de las ciencias dice K. Barth: "Gegen die die Theologie als Wissenschaft einschliessend wissenschafts-zyklopädischen Versuche, wie sie seit Schleiermacher immer wieder unternommen worden sind, ist insgesamt der Einwand zu erheben, dass dabei die Abnormalität der Sonderexistenz der Theologie übersehen und darum etwas grundsätzlich Unmögliches unternommen ist. Das faktische Ergebnis aller solcher Versuche war und wird sein: die störende beziehungsweise zerstörende Auslieferung der Theologie an den allgemeinen Wissenschaftsbegriff und die milde Nichtbeachtung, mit der die nichttheologische Wissenschaft vielfach in besserer Witterung des Sachverhalts als die syntheseslüsternen Theologen gerade auf diese Art, die Theologie zu rechtfertigen, zu antworten pflegt" (Dogmatik I, 1, S. 8f).

(12) SW, 117.

(13) SW, 117.

(14) SW, 118.

de criterio en la clasificación de las ciencias: 1. El pensar se dirige al ser como aquello que es determinado por el pensar; 2. el pensar se dirige al ser como aquello que le es extraño, que le opone resistencia, que lo trasciende; 3. el pensar se dirige sobre sí mismo, se pone como ser. (15) La primera "relación" constituye la característica de lo que Tillich llama "ciencias del pensar"; la segunda, las ciencias del ser"; la tercera, las "ciencias del espíritu". En las ciencias del pensar, o lógicas, el conocimiento se dirige a su "objeto" como aquello que es determinado de alguna manera por el mismo conocimiento. (16) Tillich distingue dos grupos, la lógica y la matemática. Los conceptos propios de estas ciencias son los conceptos-validez (Geltungsbegriff), su actitud cognoscitiva, la intuitiva-racional, su método de trabajo el demostrativo-deductivo. (17)

En las "ciencias del ser" el conocimiento se dirige hacia su objeto como aquello que se le presenta, le opone resistencia, lo trasciende. En las "ciencias del ser" el conocimiento no permanece dentro de las formas puras del pensar, como en el caso de la lógica y de la matemática, sino que sale de sí en busca de lo "otro", de lo extraño al pensar, del "ser".

Pero el "ser" se resiste a dejarse asimilar por el pensar, el "ser" es fundamento y desfundamento o abismo del pensar. Dentro de esta tensión entre pensar y ser distingue Tillich tres actitudes: el pensar tiende a superar la multiplicidad del ser a través de la "generalización"; surge entonces, el concepto-ley propio de las ciencias físico-matemáticas. El pensar tiende a salvaguardar lo individual que se pierde en la generalización; surge, entonces, el concepto-secuencia (Folgebegriff), propio de las ciencias históricas. El pensar tiende a salvar el carácter orgánico de una parte de la realidad; surge, entonces, el concepto "Gestalt" propio de la biología, sociología, psicología, técnica, etc. . . (18)

Conforme a la triple división de "ley", "secuencia" y "Gestalt" divide Tillich las ciencias del ser en:

1. Ciencias de la "ley" — física matemática, mecánica, dinámica, química y mineralogía.

(15) SW, 118.

(16) "In den Denkwissenschaften richtet sich die wissenschaftliche Erkenntnis auf diejenigen Formen, die dem Denken wesentlich sind, abgesehen von seiner Verbindung mit dem Sein, wenn auch nicht ohne Beziehung auf die Möglichkeit dieser Verbindung" (SW, 124).

(17) SW, 126.

(18) SW, 136-137.

2. Ciencias de la "Gesltat" — biología, sicología, sociología y ciencias técnicas.
3. Ciencias "secuenciales" — historia de la cultura (19), biografía, historia política, antropología, etnología, filología.

Los conceptos de trabajo de las ciencias del ser son la "ley" la "secuencia", y la "Gestalt". La actitud cognoscitiva, la de percepción racional (*rationale Wahrnehmung*). El método de trabajo, el inductivo-racional.

Llegamos con esto a las ciencias que más nos interesan para nuestro propósito, a las "ciencias del espíritu". Tillich llama "pensar" al "acto" de conocer; "ser", al objeto hacia el cual tiende el "acto". El espíritu, en cambio, es el "pensar" que se piensa a sí mismo, y por lo tanto, se pone como "ser". la deducción "metalógica" de estos tres conceptos es de vital importancia en el Sistema de las Ciencias, en cuanto proporciona el criterio de clasificación de éstas. El "espíritu" designa aquí una "relación", y no propiamente una realidad independiente, de la misma manera como "ser" y "pensar" designan dos relaciones. El hombre es la "Gestalt" portadora del "espíritu".

c) Las ciencias del espíritu o ciencias culturales

La orientación del conocimiento científico hacia el "pensar" constituye las ciencias del pensar; la orientación hacia el ser, las ciencias del ser; la orientación hacia el "espíritu", las ciencias del espíritu, o ciencias "normativas".

El espíritu es fundamentalmente creador: "cuando el pensar piensa sobre sí mismo, no se contempla simplemente a sí mismo, como a cualquier otro ser, sino que al mismo tiempo se auto-determina, se critica, se dan normas. Al pensar no es extraña y lejana su propia existencia como la existencia de una piedra, o de una ley óptica. Cuando toma conciencia de sí mismo no puede ser de ninguna manera mero expectador desinteresado, sino que es siempre simultáneamente co-participante". (20)

(19) Es necesario distinguir entre Historia y Geschichte. La historia de la cultura de que se trata aquí pertenece a las "ciencias del ser", hay sin embargo, una historia de la cultura que pertenece a las "ciencias del espíritu".

(20) SW, 121.

Al carácter "creador", "productivo" de las ciencias del espíritu corresponde su carácter "normativo". (21) Las normas son leyes del crear espiritual o cultural. "El carácter normativo de las ciencias del espíritu consiste en que co-crean las normas que ellas mismas descubren". (22)

Los conceptos de trabajo de las ciencias del espíritu son los conceptos-de-sentido (Sinnbegriffe). Lo que es el concepto-validez (Gebilde) para las ciencias del pensar, los conceptos-ley, secuencia y Gestalt, para las ciencias del ser, es el concepto-sentido, o de pertenencia a una totalidad de sentido, para las ciencias del espíritu. "Los actos de la Gestalt portadora del espíritu (el hombre) son actos realizadores de sentido". "Esto no se debe entender como si una realidad sin sentido en sí misma se convirtiera en una realidad con sentido a través de los actos de la Gestalt portadora de sentido. . .", sino más bien, a través de la Gestalt portadora del espíritu se realiza el sentido del ser. (23) La realización del sentido del ser se lleva a cabo a través de la sistematización. Tener sentido es pertenecer a una totalidad, o sistema. El concepto de sentido es al mismo tiempo un concepto sistemático; Las ciencias del pensar no necesitan de sistema; tampoco las ciencias del ser; las ciencias del espíritu, en cambio, son fundamentalmente sistemáticas. (24)

La actitud cognoscitiva de las ciencias del espíritu es el "entender". Las conexiones de sentido no se intuyen, ni se experimentan, sino que se entienden. Pero no se trata de un entender estático, sino de un entender "productivo", de una "participación consciente en el acto creador de la realización de sentido"; entender es sistematizar. A la actitud cognoscitiva corresponde un método. El método de las ciencias del espíritu es la "construcción". La certeza de las ciencias del espíritu es la convicción (Überzeugung); la de las ciencias del pensar, la evidencia; la de las ciencias del ser, la probabilidad. La convicción contiene un elemento de evidencia correspondiente a la participación del espíritu en la posición del objeto que conoce, y un elemento de probabilidad, correspondiente a la "generalización" inherente a todo sistema, cuya "verdad" solo puede ser juzgada por la historia. (25)

(21) SW, 220.

(22) SW, 221.

(23) SW, 222.

(24) "Der systematische Charakter der Geisteswissenschaften ist begründet in ihrem normativen Charakter. Normieren heisst ja: unter die Einheit eines geltenden Prinzips stellen" (SW, 223).

(25) SW, 226.

La "meta del trabajo científico en las ciencias del espíritu es la creación de un sistema. Tillich distingue en todo trabajo de sistematización un triple elemento, de importancia decisiva para entender la definición que da de teología. Aquí yace, como lo dijimos en la introducción, una de las diferencias fundamentales entre la "Teología de la cultura" y la "Teología sistemática". En la labor científica de la primera desempeña este triple elemento una función explícita, mientras que en la segunda la actividad teológica se lleva a cabo directamente a través del "Método de la Correlación".

El primer elemento es el análisis del sentido; el segundo, la consideración de las realizaciones concretas de sentido a través de la historia; el tercero, la sistematización de los resultados del análisis y de la historia. El primer elemento constituye lo que Tillich llama filosofía del sentido, o "Sinnprinzipienlehre"; el segundo elemento constituye la historia "espiritual" del sentido, o "Sinnmateriallehre"; el tercer elemento constituye la sistemática, o doctrina normativa del sentido (Sinnnormenlehre). Según esta concepción, ni la filosofía, ni la historia, ni la sistemática del sentido son propiamente ciencias del espíritu, sino más bien tres elementos o momentos en el trabajo científico de éstas, aunque se puedan tratar por separado. Como veremos más adelante, la teología es "Sistemática teonómica", por lo tanto, no una ciencia particular, sino un "momento" presente en las demás ciencias.

Tillich distingue 6 ciencias del espíritu: la ciencia (26), la metafísica, el arte, el derecho (jurisprudencia), la ciencia de la comunidad (ciencias políticas), y la ética. Conforme a lo dicho inmediatamente antes sobre el triple elemento de la actividad científico-cultural, se debe distinguir en la "ciencia", una filosofía de la ciencia (teoría del conocimiento), una historia de las ciencias, y una sistemática de las ciencias; asimismo en la metafísica, una filosofía de la metafísica (ontología), una historia de la metafísica, y un sistema metafísico; en el arte una filosofía del arte, una historia del arte y una sistemática del arte, etc. La ciencia de la religión no es una ciencia más junto a las ciencias mencionadas, sino que es el conjunto de estas ciencias bajo el punto de vista del elemento religioso presente en ellas, entendiendo por religión la función de la incondicionalidad, tal como lo explicamos en el capítulo segundo; pues bien, en la ciencia de la religión es po-

(26) Bajo el término "ciencia" (Wissenschaft), dentro de la clasificación de las ciencias del espíritu, entiende Tillich la ciencia de las ciencias, o epistemología científica.

sible distinguir una filosofía de la religión, una historia de las religiones, y una sistemática de la religión, o teología. Con esto adelantamos, en bien de la comprensión ideas que pertenecen a una discusión posterior.

Como vimos al tratar de la "inmanencia mutua de religión y cultura", la fuerza impulsadora de la actividad espiritual es la búsqueda de incondicionalidad, o, como lo expresa Tillich de una manera paradójica, el "eros" de lo incondicionado. Basta, en este momento de la exposición, hacer referencia a las ideas expuestas en el capítulo mencionado. Por ahora, dentro del sistema de las Ciencias, lo que más nos interesa es la posibilidad de una doble actitud en la orientación general del espíritu hacia lo incondicionado: la orientación hacia las formas racionales-autonomía-, y la orientación hacia el contenido incondicionado —teonomía—, "La teonomía es búsqueda de lo incondicionado por amor de lo incondicionado, la autonomía es búsqueda de lo incondicionado por amor de lo condicionado". (27) Del hecho de esta doble actitud en la actividad del espíritu se siguen dos consecuencias de importancia decisiva en la clasificación de las ciencias culturales, y de manera particular, en la determinación del puesto de la teología dentro del sistema de las ciencias.

La actitud teonómica da lugar, según Tillich, a dos ciencias, lo metafísica en la esfera de la teoría, y la ética en la esfera de la práctica; la metafísica y la ética son por lo tanto ciencias directamente dirigidas hacia lo incondicionado. La actitud autonómica da lugar, a su vez, a la ciencia, al arte, al derecho y a la ciencia de la comunidad; las dos primeras en la esfera de la teoría, las dos últimas, en la esfera de la práctica. Pero ni la teonomía, ni la autonomía pueden subsistir por sí solas. La teonomía necesita de formas racionales para poder expresarse, y la autonomía se convierte en formas vacías sin el contenido incondicionado que les sirve de fundamento. Según esto, la metafísica no tiene formas propias, sino que utiliza las formas que le "proporciona" la ciencia y el arte, pero no directamente, sino indirectamente, es decir, simbólicamente. Lo mismo se diga de la ética con respecto al derecho y a la ciencia de la comunidad. A su vez, la ciencia y el arte no tienen contenido propio, sino que reciben contenido a través de la metafísica; el derecho y la ciencia de la comunidad, a través de la ética.

(27) SW, 271.

Resumiendo lo dicho: no hay ni conceptos ni formas éticas que pertenezcan a la metafísica y a la ética como algo propio, distinto a los conceptos de la ciencia y del arte. Asimismo, el contenido de la ciencia y del arte es un contenido metafísico, y el del derecho y de la ciencia de la comunidad, un contenido ético. Tillich llama a la metafísica y a la ética funciones fundantes, precisamente por su carácter de dirección inmediata hacia lo incondicionado; a la ciencia, al arte, al derecho y a la ciencia de la comunidad, en cambio, funciones fundadas, por la razón contraria. (28)

El sistema así obtenido pertenece a una situación "ideal". La metafísica tiene la tarea de la aprehensión teórica de lo incondicionado, pero no a través de formas racionales propias, sino a través de las formas que le proporcionen la ciencia y el arte, formas que utiliza, no en sentido propio, sino en sentido impropio, es decir, simbólicamente. (29) La ética tiene en cambio como tarea la concretización de la dirección hacia lo incondicionado a través de la actuación práctica, pero no por medio de formas propias, sino por medio de las formas que le proporcionan el derecho y la ciencia de la comunidad, y que utiliza igualmente en forma simbólica. (30) La metafísica y la ética son ciencias sin formas propias, no existen realmente conceptos metafísicos, ni intuiciones metafísicas, sino conceptos científicos y formas artísticas como símbolos de lo incondicionado. La ciencia, el arte, el derecho, y la ciencia de la comunidad tienen formas propias; hay conceptos científicos, formas de derecho, formas artísticas y formas políticas, pero no tienen contenido propio, sino un contenido proporcionado por la metafísica y la ética respectivamente.

La pregunta que surge en este momento, y que Tillich debería haber hecho dentro del desarrollo lógico de su exposición, sería: qué puesto ocupa la teología? La respuesta constituye el punto de partida de nuestra interpretación del Sistema de las Ciencias de Tillich: dentro de esta situación "ideal" de puro análisis de los conceptos que constituyen la dinámica del espíritu, no hay lugar para una actividad propiamente teológica. La teología sería metafísica que emplea los conceptos de la ciencia y las formas del arte en su aprehensión simbólica de lo incondicionado; ética que pretende la realización concreta de lo incondicionado, a través de las formas del derecho y de la ciencia de

(28) SW, 228-230.

(29) SW, 251.

(30) SW, 269.

la comunidad; ciencia y arte que expresan un contenido metafísico; derecho y comunidad que actualizan la dirección hacia lo incondicionado, propia de la ética. El teólogo sería el metafísico, el ético, el científico, el artista, el jurisperito, el político. Dentro de esta situación "ideal", la metafísica y la ética serían equilibradamente autonómicas; la ciencia, el arte, el derecho, y la ciencia de la comunidad, equilibradamente teonómicas; la religión estaría presente en toda actividad científica, sin llegar a la violentación autoritativa de las formas racionales; la teología como ciencia no sería necesaria, es decir como una actividad distinta a las demás actividades científicas.

Pero la "realidad" no es así. La tensión dialéctica entre autonomía y teonomía lleva a situaciones históricas en las que predomina uno de los elementos sobre el otro, la autonomía sobre la teonomía, la teonomía sobre la autonomía.

En la situación "ideal", la autonomía y la teonomía se conservan en equilibrio, a pesar de que la metafísica y la ética son "directamente" teonómicas, y la ciencia, el arte, el derecho y la ciencia de la comunidad son "directamente" autonómicas. En una situación histórica de autonomía radical se dificulta, y, según el grado de radicalismo, se hace imposible, la existencia de la metafísica y de la ética: el espíritu emplea los conceptos científicos como conceptos y no como símbolos; es el período de la racionalización de la metafísica, de su destrucción. En un período radicalmente teonómico (heteronómico), en cambio, se esclavizan autoritativamente la ciencia y el derecho, y hasta un cierto grado, el arte y la ciencia de la comunidad. (31).

La distinción entre los dos niveles en el desenvolvimiento del pensamiento de Tillich es fundamental para entender el Sistema de las Ciencias. Tillich mismo no hace suficiente hincapié en dicha distinción, lo que dificulta en gran manera la interpretación de su pensamiento.

(31) "Während die fundierenden Funktionen, diejenigen also, in denen das Unbedingte erfasst werden soll, in einer rein autonomen Geisteslage unmöglich sind, können sich die fundierten Funktionen nicht in der reinen Theonomie halten. Autonome Metaphysik und Ethik werden von den fundierten Funktionen aufgezogen und verlieren ihren selbstständigen Sinn. Umgekehrt werden in der blossen Theonomie die fundierten Funktionen heteronom und verlieren ihren Gültigkeitscharakter, und zwar die formbestimmten, Kunst und Gemeinschaft. Der Ausgangspunkt der radikalen Theonomie ist darum immer Metaphysik und Ethik, der Ausgangspunkt der radikalen Autonomie Wissenschaft und Recht, während Kunst und Gemeinschaft bald mehr von der einen, bald mehr von der anderen Seite Einwirkungen erfahren und in konfliktzeiten vielfach die Zuflucht des Geistes darstellt" (SW, 273).

El orden ideal corresponde a lo que "debe ser", el orden real, a "lo que es". En el orden ideal no hay conflicto entre religión y cultura, autonomía y teonomía, fe e incredulidad, demoníaco y divino, etc. La distinción entre estos dos niveles corresponde a dos planos distintos en los que se mueve el pensamiento de Tillich: El plano fenomenológico de la "contemplación" de las esencias (del análisis de los elementos del sentido como vimos en el capítulo segundo, al tratar de la deducción metalógica de los conceptos de religión y cultura, etc., de la clasificación de las ciencias según las tres relaciones "pensar", "ser" y "espíritu"; y, por fin, de la clasificación de las ciencias del espíritu según la naturaleza de cada una de ellas de la metafísica, de la ética, de la ciencia, del arte, del derecho y de la ciencia de la comunidad); Y el plano "existencial", de conflicto entre religión y cultura, autonomía y teonomía, fe e incredulidad, demoníaco, divino, etc. . . El equilibrio del plano "ideal" se rompe dentro de las condiciones de alienación existencial de la realidad. Llegamos con esto al último punto de nuestra investigación:

d) La teología como ciencia

En el orden "ideal, la labor de la teología se identifica con la labor de las demás ciencias culturales. En el plano "real, en donde la metafísica se racionaliza, perdiendo su finalidad "natural", la ética se profaniza, la ciencia y el arte no sirven ya de expresión a lo incondicionado, la ciencia de la comunidad y el derecho se tornan en formas vacías, sin contenido, es necesario una actividad directamente religiosa, es necesaria una ciencia teonómica cuya intención directa sea lo incondicionado, en contraposición a la ciencia autonómica, cuya primera intención son las formas racionales. En el plano real es, pues, necesario distinguir entre ciencia del espíritu autonómica y ciencia del espíritu teonómica. No se trate de dos ciencias distintas, se trata más bien de dos puntos de consideración del conjunto de las ciencias culturales, el autonómico y el teonómico:

"La ciencia del espíritu teonómica no es, según el concepto (idealmente) una ciencia al lado de las ciencias autonómicas. El hecho de que estén la una junto a la otra es el resultado de un conflicto cultural que aún no se ha superado. De tal situación se sigue para ambas la tarea de superar el conflicto: para la autonomía, la tarea de tomar en sí el ele-

mento teonómico; para la teonomía, el elemento autonómico. **Pues, en verdad, sólo hay una ciencia del espíritu que parte de lo incondicionado y de lo condicionado, del contenido y de la forma.** Si nuestro Sistema de las Ciencias del espíritu trae a consideración la duplicidad de la actitud espiritual, lo hace en cuanto esto es una expresión de la situación real. **Esta división, sin embargo, contradice la situación ideal en la que se da la unidad".** (32)

El texto citado contiene dos ideas centrales: "idealmente" sólo hay una ciencia del espíritu, que parte de lo incondicionado, del contenido y de la forma; la distinción entre ciencia del espíritu autonómica, y ciencia del espíritu teonómica es "expresión de una situación real" de conflicto. Esta doble afirmación es fundamental en la determinación científico-sistemática de la teología.

Pero ¿qué significa propiamente ciencia del espíritu autonómica y ciencia del espíritu teonómica? ¿Cómo se relacionan ambas? Tillich no se expresa con suficiente claridad; por una parte, se podría pensar que la ciencia del espíritu teonómica comprende la metafísica y la ética, como "funciones" "directamente" teonómicas; en contraposición a la ciencia, el arte, el derecho, y la ciencia de la comunidad, como ciencias "directamente" autonómicas, conforme a lo dicho antes sobre la clasificación de las ciencias del espíritu (32); por otra parte, parece que se trata, no de una división dentro de las ciencias culturales, sino de estas mismas ciencias culturales bajo dos puntos de vista, bajo la influencia de dos espíritus, el autonómico y el teonómico. Nuestra interpretación es la siguiente: lo que distingue ambas ciencias es la diferencia de actitudes, la actitud autonómica, o de dirección hacia las formas racionales, y la actitud teonómica, o de dirección hacia el contenido incondicionado. Tillich define la teología como ciencia teonómica. (34) La teología, por lo tanto, no es una ciencia más junto a la metafísica, la ética, la ciencia, el arte, el derecho, y la ciencia de la comunidad, sino que es todas y cada una de estas ciencias bajo el punto de vista del elemento teonómico. Contenido teonómico es lo mismo que contenido religioso; la teología, por lo tanto, es la ciencia normativa

(32) SW, 273.

(33) SW, 185 ss.

(34) SW, 275.

de la religión, en donde religión no designa un campo determinado de la cultura, sino una "cualidad" presente en toda manifestación cultural; no una función junto a las demás funciones, sino la función raíz de todas ellas, la función de la incondicionalidad. La teología es la ciencia del elemento religioso en las demás ciencias. En el plano "ideal" no hay una actividad específicamente teológica; en el plano "real" hay una actividad específicamente religiosa, pero esta actividad no tiene como objeto y método un objeto y un método distinto al de las demás ciencias, y, en este sentido, la teología no es una ciencia en concurrencia con las demás ciencias.

En el plano "ideal" de lo que "debo ser" no hay oposición entre ciencia del espíritu autonómica y ciencia del espíritu teonómica. La teología "sería" una teología "ideal", que como tal se identificaría con la actividad científica de las ciencias del espíritu. En el plano "real" las ciencias no son lo que debieran ser, el equilibrio entre autonomía y teonomía se rompe; surge, entonces, la oposición entre ciencias autonómicas, cuya primera intención son las formas racionales y ciencias teonómicas, cuya primera intención es el contenido religioso.

El pensamiento de Tillich es fundamentalmente dinámico. La tarea de la teología no es solo el "descubrimiento del elemento religioso" en las demás ciencias, sino también el intento por restablecer el equilibrio "ideal", si no definitivamente, al menos "parcialmente", dada las condiciones de alienación existencial. La determinación de la teología como "ciencia del espíritu teonómica" es una primera determinación. Con Tillich distinguimos tres "elementos", o momentos en la labor científica: el elemento filosófico (Sinnprinzipiallehre), el elemento histórico. (Sinnmateriallehre), y el elemento sistemático (Sinnsystemlehre). (35) Conforme a la distinción entre ciencias del espíritu autonómicas y teonómicas, es necesario distinguir así mismo entre filosofía, historia y sistemática autonómicas, y filosofía, historia y sistemática teonómicas. (36) La teología es más exactamente el momento de sistematización dentro de la ciencia del espíritu teonómica; la teología es "Sistemática teonómica" (37). Esta determinación ulterior no añade nada especialmente nuevo a las ideas antes expuestas, sino que establece la relación de la teología con respecto a la filosofía de la religión (filosofía teonómica) y

(35) SW, 224, 230 ss.

(36) SW, 273 ss.

(37) SW, 274.

la historia de la religión (historia teonómica). Teniendo en cuenta que dicha relación es dialéctica, toda filosofía supone una historia y un sistema, y todo sistema una filosofía y una historia. (38)

"La lucha entre autonomía y teonomía es la fuerza impulsadora más profunda de la historia". (39) La teología, como realidad histórica que es, participa de la dinámica autonomía-teonomía. De aquí que sea posible distinguir en la historia de la teología situaciones en que predominan uno de los dos elementos, el autónomo, y el teonómico. Un ejemplo de manifestación teonómica lo constituye para Tillich la teología de la alta "Edad Media". El saber teológico abarca la "universitas Litterarum". El teólogo es filósofo, artista, político, etc... Con el advenimiento del Renacimiento se rompe la unidad teonómica de la Edad Media, el espíritu se vuelve preferentemente autónomo, racional. La teología no es ya la "universitas litterarum" desde el punto de vista religioso, sino una ciencia individual, con un objeto específico y un método propio, en concurrencia con los objetos y métodos de las demás ciencias. A la metafísica, a la ética, a la ciencia, al arte, al derecho, a la ciencia de la comunidad, se añade una nueva ciencia "sui generis", la ciencia teológica. Tal situación dura hasta nuestros días. La tarea del teólogo, por lo tanto, debe ser, en parte, la restitución de su verdadero carácter de ciencia teonómica a la teología.

En contraposición a la síntesis teonómica de la Edad Media, Tillich distingue, después del Renacimiento, dos formas históricas típicas, la forma autónoma radical, y la forma teonómica radical. En la manifestación autónoma radical, la teología se identifica con la ciencia de Dios, en donde Dios designa un objeto categorial, el más poderoso, el "supremo ser", pero, como tal, objeto, y no lo incondicionado. Dentro de esta situación histórica, la teología pierde su carácter de ciencia del espíritu, para convertirse en ciencia del ser, o del pensar; la teología se hace sicología, o historia, o lógica de la religión. En la manifestación heteronómica, en cambio, la teología se convierte en ciencia de la revelación, en donde se entiende por revelación un aconte-

(38) "Das Sinnsystem beruht auf der Spannung zweier Elemente, des Prinzips und des Materials der Sinngebung. Insofern sich der Blick auf diese Elemente richtet, erscheint das System als das dritte synthetische Element der Geisteswissenschaft. In der Dreiheit von Sinnprinzipienlehre, Sinnmateriallehre und Sinnsystemlehre vollzieht sich die geisteswissenschaftliche Arbeit. Jedes dieser drei Gebiete kann bis zu einem gewissen Grade gesondert behandelt werden; am wenigsten die Systematik, die auf den beiden anderen ruht. Die vollendete Geisteswissenschaft aber die Einheit der drei im normativen System" (SW, 224).

(39) SW, 272.

cimiento único, "aislado" del fenómeno universal de la historia y de la cultura (K. Barth). Dentro de este contexto se debe entender la intención del Sistema de las Ciencias de Tillich. La teología no es la ciencia de Dios, como lo entiende el "deísmo y el panteísmo", ni la ciencia de la revelación, como lo entienden la teología neo-ortodoxa protestante y la teología católica tradicional, sino la ciencia de lo incondicionado como fundamento y desfundamento del sentido y del ser (teísmo), y la ciencia de la revelación, como la ciencia de la manifestación de lo incondicionado a través de todo sentido y de toda realidad. Sólo así, deja la teología de constituir una ciencia en concurrencia con las demás ciencias, para llegar a ser la ciencia del elemento religioso de la cultura en todas sus manifestaciones. Es evidente que en estas reflexiones subyace un concepto determinado de revelación que será expuesto más adelante.

e) Recapitulación crítica

1. La sola intención de Tillich de situar la teología dentro del sistema de las ciencias separa radicalmente su posición teológica de la de K. Barth. Para K. Barth la teología no puede, ni necesita, ni debe justificar su propia existencia ante las demás ciencias. (40) Más aún, el intentarlo es destruirla. (41) La teología existe fácticamente, como existen fácticamente la Iglesia y la revelación. La única prueba de su existencia, de su posibilidad, y de su necesidad, es su existencia misma. (42)

El oficio de la teología, tanto para K. Barth, como para Tillich, es la explicación del mensaje cristiano (43); la diferencia entre ambas concepciones está más bien en el hecho de que, mientras que para Barth la revelación cristiana es un hecho único, sin preparación **dentro** de la historia y de la cultura, para Tillich la revelación es a la vez "don"

(40) "Beides ist wahr und beides hat seinen Grund darin, dass die Theologie ihre eigene Existenz, ihre Notwendigkeit und ihre Möglichkeit, ihre Arbeit und ihre Ergebnisse nicht selbst zu rechtfertigen braucht, nicht selbst rechtfertigen kann und auch nicht Selbst rechtfertigen wollen darf" (K. Barth. "Offenbarung, Kirche und Theologie, en Theologische Existenz heute No. 9, 1934, p. 34).

(41) "Die Theologie müsste schon aufhören, Theologie zu sein, wenn sie sich selbst rechtfertigen wollte und könnte" (K. Barth, o. c., p. 35).

(42) "Wie Gottes Offenbarung und wie die Kirche nur faktisch existieren— die Offenbarung in sich selbst, die Kirche in der Offenbarung gegründet— so kann und soll auch die Theologie nur faktisch existieren. Sie beweist ihre Existenz, ihre Möglichkeit und Notwendigkeit, indem sie existiert" (K. Bart, o. c., p. 36).

(43) "Theologie ist die methodische Auslegung der Inhalte des christlichen Glaubens" (ST I, 22).

y "aceptación", y como "aceptación" está preparada de alguna manera en y por la historia. En el fondo, lo que diferencia la concepción tillichiana de la concepción barthiana es la manera diversa como se concibe la relación del hecho de la revelación en Cristo con el fenómeno universal de la historia y de la cultura. Como veremos más adelante, para Tillich la "revelación" se extiende a todo tiempo y a todo lugar; nada queda excluido de la posibilidad de ser "medio" de revelación, y de hecho en toda manifestación cultural hay una "revelación fundamental", o "universal". La revelación en Jesús como el Cristo no está en contradicción con la revelación "universal", sino que al contrario, sin la "amplia base de una revelación universal no puede tener lugar, ni ser aceptada, la revelación definitiva". (44)

2. La concepción de Tillich de la teología como "Sistemática teonómica" rechaza dos concepciones dominantes "hasta el día de hoy", a partir del resquebrajamiento del espíritu teonómico de la Edad Media. Como ciencia del espíritu, la teología no tiene nada que ver, ni con la psicología, ni con la sociología, ni con la historia de las religiones, ni con la lógica. Todas estas ciencias son "ciencias del ser", y del "pensar", el querer reducir las ciencias del espíritu a una de ellas, o a varias, es desconocer el carácter peculiar del "espíritu", que no es ni puro "pensar", ni puro "ser", sino "pensar que se pone como ser". (45) La teología no es la ciencia de un "objeto", Dios, por más trascendente que se le conciba. Tillich no lo dice expresamente, pero es fácil ver dentro de tal concepción de la teología el sistema de Hegel, como el intento de reducir la teología a la "lógica"; el sistema de Schliermacher, como el intento de reducir la teología a la "psicología", etc. . .

La segunda concepción que Tillich rechaza es aquella que hace de la teología la ciencia de la "revelación", entendiendo por revelación un hecho "aislado" dentro del fenómeno universal de la historia y de la cultura. Esta concepción está representada dentro de la teología neo-ortodoxa por K. Barth. K. Barth habla expresamente de la "soledad" de la teología dentro de la comunidad de las ciencias humanas, soledad que se debe sobrellevar con "dignidad y entusiasmo". (46) Pero no solamente la teología dialéctica de Barth cae dentro de lo que Tillich designa como destrucción heteronómica de la verdade-

(44) "Nur auf der breiten Basis universaler Offenbarung kann sich letztgültige Offenbarung ereignen und aufgenommen werden" (ST I, 166).

(45) Véase SW, 121.

(46) K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: EVZ-Verlag, 1962), p. 121ss.

ra naturaleza de la teología, sino también la concepción católica tradicional, como lo muestra el hecho de la identificación de la revelación con "verdades reveladas". Para ambas concepciones, la neo-ortodoxa y la católica, la teología es una ciencia más dentro del conglomerado de las ciencias humanas, una ciencia "singular", como corresponde a su objeto, Dios y la revelación, y a su método, la fe. La teología, en cambio, como ciencia del espíritu teonómica, no es una ciencia más dentro del conjunto de las ciencias, sino que es la consideración de estas ciencias bajo el punto de vista teonómico. La teología no tiene una metafísica particular, distinta a la metafísica autonómica, sino que es ésta misma metafísica "empleada" simbólicamente (la dogmática); lo mismo se diga de la ética, de la ciencia, del arte (el culto), del derecho (legislación eclesiástica), de la ciencia de la comunidad (eclesiológica). Estas ideas serán completadas más adelante al tratar de la "Teología de la Cultura". Aquí basta con establecer que la concepción fundamental que sirve de base a la definición de la teología como sistemática teonómica, es el mismo tiempo la concepción fundamental básica de lo que Tillich llama "Teología de la Cultura".

3. Aludiendo al Sistema de las Ciencias escribe Tillich en "La Era Protestante": "Hasta mi posición teológica actual he recorrido un largo camino que comenzó con mi primer gran libro, el Sistema de las Ciencias según objetos y métodos. En muchos aspectos han determinado las ideas allí expuestas mi pensamiento hasta el momento actual, de manera especial las ideas sobre biología, ciencias técnicas, historia y metafísica. La teología es definida como metafísica teonómica (sistemática teonómica), una definición que presentaba un Primer paso bastante insuficiente hacia lo que ahora llamo método de la "correlación" (47) Esta cita parece poner en cuestión la importancia de las consideraciones hechas antes, pero no es así. Según el método de la correlación, la labor de la teología se lleva a cabo a través de la "correlación" entre preguntas existenciales y respuestas teológicas a través de los símbolos proporcionados por el mensaje cristiano. Nuestra tesis es que la concepción fundamental de la teología, tal como aparece en el Sistema de las Ciencias, continúa siendo la concepción básica de la teología, tal como aparece en la "Teología Sistemática" escrita muchos años después.

Para el Sistema de las Ciencias, el campo de acción de la labor teológica se extiende a todo el conjunto de la cultura; para la "teolo-

(47) GW VII, 25.

gía Sistemática", la filosofía, que formula las preguntas existenciales, aprovecha el material que le proporciona la poesía, la literatura dramática y ética, la sicoterapia, la sociología, etc. . ."; en una palabra, la cultura en todas sus dimensiones. Este mismo aspecto "universal" de la teología con respecto a la cultura lo pone de manifiesto Tillich al definir como criterio "formal" de la teología, "Aquello que nos concierne incondicionalmente":

"Cuadros, poesías y música pueden llegar a ser objeto de la teología, no bajo el punto de vista de sus formas estéticas, sino con vista al poder que poseen de expresar ciertos aspectos de lo que nos concierne incondicionalmente, a través de sus formas estéticas. Opiniones científicas, históricas, o psicológicas, pueden llegar a ser objeto de la teología, no a causa de su carácter de formas del conocimiento, sino por razón del poder que poseen de descubrir algo de importancia última. Ideas y acciones sociales, propuestas y procedimientos legislativos, programas y decisiones políticas pueden llegar a ser objeto de la teología, pero no con respecto a sus formas sociales, legislativas, o políticas, sino con respecto al poder que poseen de actualizar, a través de sus formas sociales, legislativas y políticas, algo que nos concierne incondicionalmente. Problemas acerca de la personalidad y su desenvolvimiento, meta y método de la educación, curaciones físicas y síquicas, pueden llegar a ser objeto de la teología, no bajo el punto de vista de sus formas autónomas, sino bajo el punto de vista del poder que poseen para transmitir a través de sus formas algo de peso último e incondicionado". (48)

Como veremos más adelante, Tillich distingue entre "Teología de la Cultura" y "Teología de la Iglesia". Según nuestra interpretación, la "Teología Sistemática" de Tillich, construida sobre el "método de la correlación", constituye lo que Tillich años antes denominó Teología de la Iglesia, como contrapuesta a la Teología de la Cultura. Teniendo en cuenta esta distinción nos parece poder hacer las siguientes precisiones: La tesis fundamental del "Sistema de las Ciencias según ob-

(48) ST I, 21.

jetos y métodos", de que la teología no es una ciencia más dentro del conglomerado de las ciencias humanas, sino que la actividad teológica se extiende de alguna manera a todos los campos de la cultura, nunca será negada por Tillich, como creemos haberlo mostrado con la cita inmediatamente anterior. Sin embargo, en cuanto el desenvolvimiento de la actividad teológica en tres "momentos", el filosófico, el histórico y el sistemático, es preciso distinguir entre Teología de la cultura y teología de la Iglesia. La tarea de la Teología de la Cultura es triple, el análisis de la cultura, la historia de la cultura y la sistemática de la cultura. En la Teología de la Iglesia, tal como se lleva a cabo en la "Teología Sistemática", el método teológico no es el de análisis, historia y sistemática, al menos explícitamente, sino el de "correlación" entre pregunta existencial y respuesta teológica. El método de la correlación significa un progreso, no con respecto a la Teología de la Cultura, sino con respecto a la Teología de la Iglesia, y un progreso en cuanto al método, no un progreso en cuanto a los principios formulados en el "Sistema de las Ciencias...". La confirmación de nuestra interpretación corresponde a las páginas que siguen.

3. Líneas generales de una "Teología de la Cultura"

Las reflexiones anteriores tuvieron como base el libro de Tillich. "El Sistema de las Ciencias según objetos y Métodos", aparecido en 1923. Las ideas que siguen tienen como base una conferencia tenida algunos años antes en Berlín, bajo el título, "Sobre la idea de una Teología de la Cultura". (49) Partimos del presupuesto de que la determinación de lo que Tillich entiende por "Teología de la Cultura" debe tomar como base las ideas expuestas en la citada conferencia, y esto por una razón muy sencilla: aunque no faltan en los escritos posteriores de Tillich referencias a la "Teología de la Cultura", en ninguna parte emprende la tarea de una exposición sistemática de lo que entiende por dicha teología, si no es en la conferencia mencionada. Precisamente, el error de J. P. Gabus en su libro. "Introduction a la Theologie de la Culture de Paul Tillich", está en haber confundido "Teología de la Cultura" con "Teología de la Iglesia" que aprovecha los elementos que le proporciona la cultura para la exposición del mensaje cristiano, y esto por no haber tomado como base de la investigación sobre el concepto mismo de "Teología de la Cultura" la conferencia de 1919. No se trata por lo tanto de la elaboración de una "Teología de

(49) UI, 13-27.

la Cultura" aprovechando elementos proporcionados por Tillich, sino de la determinación más exacta posible de lo que Tillich mismo entiende por "Teología de la Cultura". Nuestra investigación no se reduce al análisis de "Sobre la Idea de una Teología de la Cultura", sino que procuraremos además aprovechar ideas de los escritos ulteriores de Tillich, en la medida que estas ideas complementan las líneas fundamentales antes expuestas.

Tillich divide la conferencia en 5 partes: Teología y Filosofía de la religión, Cultura y Religión, Teología de la Cultura, Análisis teológico-culturales, y Teología de la Cultura y Teología de la Iglesia. En la exposición conservamos la división hecha por Tillich. Al final haremos una recapitulación crítica de las ideas más importantes.

a) Teología y Filosofía de la religión

Las ideas aquí expuestas corresponden en su totalidad a las ideas expuestas en el número anterior sobre la naturaleza de las ciencias del espíritu en contraposición a las ciencias del "pensar" y del "ser". Es necesario tener en cuenta que "Sobre la Idea de una Teología de la Cultura" es anterior al "Sistema de las Ciencias según Objetos y Métodos". Si hemos invertido el orden en la exposición, comenzando por el Sistema de las ciencias, para pasar luego a la conferencia en cuestión, es por razones metodológicas, y no cronológicas.

Tillich comienza por distinguir entre las ciencias experimentales (Erfahrungswissenschaften) y ciencias culturales (Kulturwissenschaften, o lo que es lo mismo, Geisteswissenschaften). En las ciencias experimentales (ciencias del "ser", en la clasificación del Sistema de las Ciencias...) "el punto de vista es algo que debe ser superado". Expresado de otra manera, el ideal de las ciencias experimentales es la superación del elemento subjetivo debido al "punto de vista", a la "situación concreta histórica" del observador, en cuanto puede afectar los resultados de la observación. En las ciencias culturales, en cambio, "el punto de vista" del científico, su situación concreta histórica, tal como se expresa de manera particular en la pertenencia a un grupo humano determinado, a una época histórica, a una tradición, etc., pertenece a la dinámica misma de la actividad científica. El científico "experimental" es un simple "observador", el científico de la cultura es al mismo tiempo observador y co-creador. Aquí baste

hacer referencia a lo que expusimos en el número anterior sobre el aspecto "normativo" y "creador" de las ciencias del espíritu, en contraposición a las ciencias del "ser", fundamentalmente receptoras.

Después de unas consideraciones rápidas sobre la naturaleza de las ciencias culturales en contraposición a las ciencias experimentales, distingue Tillich tres "formas" de la "ciencia cultural"; la filosofía de la cultura que se dirige a las formas generales, al "a priori" de toda cultura; la filosofía de la historia de los valores culturales, y finalmente la ciencia cultural normativa, que lleva "el punto de vista concreto" (den konkreten Standpunkt) a expresión sistemática. (50) La terminología de Tillich aún no ha logrado su expresión definitiva, pero es fácil ver en esta triple "forma" de la ciencia de la cultura el triple elemento o momento de las ciencias del espíritu, el filosófico, el histórico y el sistemático. Según este triple "momento", es posible distinguir una filosofía del arte, una historia del arte, y una estética, o presentación sistemática de lo que debe tomar como "bello"; una filosofía de la moral, una historia del valor moral; y una sistemática de la moral, o ética normativa. Con la misma razón se puede distinguir, en la ciencia de la religión, la filosofía de la religión, la historia de las religiones, y la sistemática de la religión, o teología. "La teología es por lo tanto ciencia de la religión, concreta, normativa" (Konkret-normative Religionswissenschaft") (51). Esta definición no añade absolutamente nada nuevo a la definición de la teología como ciencia del espíritu teonómica, o sistemática teonómica. Como ciencia del espíritu, la teología es una ciencia "normativa"; como ciencia teonómica, es ciencia de la religión, o más exactamente, del aspecto religioso presente en toda manifestación cultural, y, por lo tanto, en todas las demás ciencias.

Conforme a la definición de la teología como ciencia de la religión, concreta (confesional), y normativa, se debe entender la tarea de la teología: "la tarea de la teología es, según esto, el construir un sistema religioso normativo, a partir de una situación concreta, sobre la base de las categorías religioso-filosóficas, y con la inserción de la posición individual en lo confesional y en la historia general de la religión y de la cultura". (52).

(50) UI, 14.

(51) "Theologie ist also konkret-normative Religionswissenschaft" (UI, 14).

(52) "Aufgabe der Theologie ist es demnach, von einem konkreten Standpunkt aus auf Grund der religionsphilosophischen Kategorien und unter Einbettung des individuellen Standpunktes in den konfessionellen und den allgemein religionsgeschichtlichen und den geistesgeschichtlichen überhaupt ein normatives Religionssystem zu entwerfen" (UI, 14-15).

Pero lo que más nos interesa para nuestro propósito es el rechazo que supone la concepción de la teología como ciencia normativa de la religión de dos concepciones típicas; la que hace de la teología la ciencia de un **objeto**, Dios; y la que hace de la teología la ciencia de un "complejo revelado", en el sentido que hemos expuesto en páginas anteriores:

"Con esto —la definición de la teología como ciencia normativa de la religión— se niegan dos cosas: la teología no es la ciencia de un objeto especial al lado de los demás objetos, al cual llamamos Dios; la Crítica de la Razón ha puesto fin a tal ciencia. Esta ha hecho también descender la teología del cielo a la tierra. La teología es una parte de la ciencia de la religión, a saber, la parte normativo-sistemática. En segundo lugar, la teología no es la presentación científica de un complejo especial revelado. Esta concepción supone un concepto sobrenatural, autoritario, de revelación, que ha sido superado a través de la visión que proporciona la historia de las religiones, y a través de la crítica lógica y religiosa al sobrenaturalismo conceptual". (53)

b) Cultura y religión

Tillich comienza constatando el hecho de que en los tratados de teología sistemática se suele conceder un sitio especial a la ética junto a la dogmática. Aquí se pregunta qué puede significar una "ética teológica" como algo distinto a la "ética filosófica". Generalmente se responde diciendo que la filosofía moral trata de la "naturaleza" del ser moral, mientras que la teología ética trata de las normas de la acción moral. Tillich objeta que dentro de esta concepción hay dos clases de verdades, la filosófica y la teológica, hasta el momento en que una de ellas se apodera de la otra, pues el espíritu humano no puede soportar por largo tiempo el conflicto de dos verdades que pretenden para sí carácter absoluto. La solución a este problema concreto, de una filosofía ética y de una teología ética, está dado implícitamente en la definición de teología del Sistema de las Ciencias. La teología no es una ciencia específicamente distinta de las demás ciencias, sino que es la ciencia del elemento religioso presente en todas y en cada una de las ciencias del espíritu.

La teología ética, por lo tanto, no es una ciencia específicamente distinta de la filosofía ética, sino que es ésta misma filosofía, bajo el punto de vista del elemento religioso que se esconde bajo sus formas racionales. Pero no es el problema concreto de la filosofía y de la teología en el campo de la ética, sino más bien, la definición que da Tillich por primera vez de "Teología de la Cultura", lo que constituye la idea central de este punto:

"Mi afirmación es, pues, la siguiente: lo que se pretendía en último término con la teología ética, sólo puede encontrar su cumplimiento en una teología de la cultura, que no se refiera solamente a la ética, sino a todas las funciones culturales. No una ética teológica, sino una teología de la cultura". (54).

La primera conclusión de la comparación que hace Tillich entre "teología ética" y "teología de la cultura" es el aspecto eminentemente "normativo" de la teología de la cultura. En el tercer punto, al tratar más directamente sobre la tarea de la "Teología de la Cultura", veremos cómo el aspecto normativo no excluye el aspecto analítico e histórico, sino que los supone expresamente. Más aún, y esto lo podemos considerar como una evolución en el pensamiento de Tillich, en la "Teología Sistemática" dice Tillich expresamente que la tarea de la "Teología de la Cultura" es más "analítica que sistemática, más histórica que sistemática". (55)

"No teología ética, sino teología de la cultura", tal es el programa de Tillich. Pero la realización de este programa supone una relación especial entre religión y cultura. Las consideraciones que siguen, acerca de la naturaleza de la religión como una "cualidad" presente en toda actividad y toda creación del espíritu, a saber, la cualidad de la incondicionalidad, han sido ya suficientemente desarrolladas en el capítulo II, al tratar sobre la "mutua inmanencia de religión y cultura". Es evidente que si la religión no está presente en toda manifestación cultural no se puede hablar de una "teología de la cultura", a no ser en sentido impropio: no de una teología a partir de la cultura, sino de una teología "sobre" la cultura, como algo "ajeno" al mismo fenómeno cultural.

(54) UI, 16.

(55) ST I, 50.

c) Teología de la cultura

Vimos cómo Tillich distingue tres "elementos" en las ciencias culturales o ciencias del espíritu, el filosófico, el histórico, y el sistemático. Aunque cada uno de estos elementos puede ser tratado por separado, constituyen en sí tres "momentos" en el desarrollo de la actividad científica de las ciencias culturales. La filosofía o ciencia de los "principios" está en función de la historia, o ciencia de la realización concreta en la "historia" de los "principios" descubiertos por la filosofía. La historia proporciona las líneas más generales a través de las cuales el espíritu busca solucionar el conflicto entre autonomía y teonomía. La sistemática, a la luz de los principios filosóficos y de las líneas generales de solución histórica, crea un sistema que eleva a "norma" la propia situación histórica (Standpunkt). Conforme a lo dicho, es posible distinguir en la Teología de la Cultura una triple tarea: 1. el análisis religioso de la cultura. 2. la clasificación de la cultura a través de una "historia de la cultura", 3. la sistematización de la cultura a través de la presentación de un tipo "ideal" de cultura religiosa.

"Habíamos adjudicado a la teología la tarea de dar expresión sistemática a una posición religiosa concreta sobre la base de la filosofía de la religión y por medio de una clasificación filosófico-histórica. A esto corresponde la tarea de la Teología de la cultura: lleva a cabo un análisis religioso general de las creaciones culturales en su conjunto, proporciona una clasificación filosófico-histórica y tipológica de las grandes manifestaciones culturales, bajo el punto de vista del contenido religioso encerrado en ellas; crea, a partir de su posición religiosa concreta, la imagen de una cultura plenamente religiosa". (56)

Según esto, y teniendo en cuenta las consideraciones hechas hasta este momento, creemos poder definir la Teología de la Cultura como la ciencia cuya tarea es el análisis, la historia y la sistemática de la cultura en todas sus manifestaciones, no a partir de la cultura en todas sus manifestaciones, no a partir de las formas racionales, sino a partir del contenido religioso. En las líneas que siguen procuraremos la investigación más detallada de la triple tarea de la Teología de la Cultura, como la mejor manera para la determinación de su naturaleza.

1. Análisis de la cultura

En la música, la pintura, la arquitectura, en todo grupo humano, en todo movimiento de protesta, dentro, o fuera de la Iglesia, en una palabra, en toda manifestación cultural, hay "algo de significado último e incondicionado", un "elemento de importancia última", "algo que nos concierne de manera incondicionada". La primera tarea de la Teología de la Cultura será descubrir, traer a la superficie, la "experiencia religiosa" que subyace a toda creación cultural, a todo movimiento histórico. Así, para Tillich, Nietzsche significa la protesta profética contra la "convención burguesa"; Marx, la protesta contra el "demonio" del sistema capitalista; Husserl, Bergson, Simmel, etc. . . , la protesta contra el espíritu racional-técnico; el expresionismo en la pintura significa una conversión de la forma al contenido; el "Principio Protestante" es la crítica constante, por parte de la iglesia protestante, contra la pretensión de "absolutidad" de la iglesia católica; y la "sustancia sacramental" de la iglesia católica es, a su vez, la crítica constante contra el vacío cúllico y sacramental del protestantismo. El mismo "vacío cultural" en que vivimos a partir de la segunda guerra mundial puede convertirse en un "vacío sagrado", del cual surgen nuevos símbolos religiosos.

El presupuesto básico del análisis teológico de la cultura lo constituye la tesis de la inmanencia mutua de religión y cultura, tal como la hemos expuesto en el capítulo II: "La religión es la sustancia de la cultura, y la cultura la forma de la religión". La religión es la "sustancia" de la cultura, es decir, en toda manifestación cultural hay un "elemento religioso", "profanizado" en las situaciones de autonomía radical, "demonizado" en las situaciones históricas heteronómicas, y "explicitado" en las situaciones teonómicas. La cultura es la "forma de la religión", es decir, toda manifestación religiosa necesita de formas culturales para poder expresarse. (57)

El análisis teológico de la cultura debe tener en cuenta dos cosas según Tillich: la relación entre contenido y forma, y el doble carácter del contenido con respecto a la forma, de "fundamento" y "desfundamento". (58)

Con respecto a la relación contenido-forma nos parece poder decir lo siguiente, teniendo en cuenta las líneas más generales del pen-

(57) GW IX, 106ss.

(58) UI, 20.

samiento tillichiano: En toda creación cultural se pueden distinguir, de una manera semejante a como se distinguen en la pintura, el contenido, —es decir, la sustancialidad religiosa, o "preocupación última"— y la forma de expresión. La relación entre ambos elementos se puede considerar como una Línea con dos extremos, el de la forma pura, sin contenido, y el contenido puro, sin forma. La realidad está entre los dos extremos, o polos, unas veces más cerca del contenido, otras veces más cerca de la forma, pero nunca se identifica ni con la pura forma, ni con el puro contenido. (59)

Cuanto mayor proximidad al contenido, tanto mayor "potencialidad" religiosa; y al contrario, cuanto más cerca de la forma, tanto menos "religiosidad intencional". Según este criterio, el impresionismo y el realismo en la pintura, como expresiones artísticas en las que predomina la forma sobre el contenido, son menos religiosos "intencionalmente" que el expresionismo y el romanticismo, en los que predomina el contenido sobre la forma, sin llegar a la destrucción de ésta. (60) El espíritu de la sociedad burguesa de fines del siglo XIX, como un espíritu cuyos tres grandes poderes son la razón, la técnica y la economía, encierra menos "potencialidad" religiosa que el espíritu místico-intuitivo de la Alta Edad Media. La filosofía kantiana y hegeliana, racional y lógica, posee menos fuerza religiosa expresiva que la filosofía existencialista de Schelling, Nietzsche, Heidegger. El sistema tomista es intencionalmente menos religioso que el sistema augustiniano, etc. . ., (61)

La relación concreta entre contenido y forma en una manifestación cultural cualquiera constituye su estilo. El estilo es, pues, "la cla-

(59) Tillich expresa la relación entre "contenido" y "forma" metafóricamente de la siguiente manera: "Wenn wir uns den Gehalt als die Sonne, die Form als die Planetenbahn vorstellen, so gibt es für jede Kulturform eine Sonnennähe und eine Sonnenferne gegenüber dem Gehalt, ist es die Macht der Sonne, die sich in der Sonnennähe offenbart, so ist die Eigenkraft der Planetenbewegung, die in der Sonnenferne zum Ausdruck kommt; und doch ist es die Sonne, die beides, die Nähe und die Ferne, trägt. So gibt es Stile, in denen die Herrschaft des Gehaltes über die Form ebenso scharf hervorsticht wie in anderen die Eigenbewegung der Form; und doch ist beides, der Gehaltsbeherrschte und der formbeherrschte Stil, als Stil Ausdruck des Gehaltes. Diese eigentümliche Dialektik ermöglicht es nun, von einem religiösen Stil im engeren Sinne zu reden. Läge nicht schon an und für sich in dem Wesen des Stiles die Beziehung auf die religiöse Funktion, es wäre nicht einzusehen, wie sie je in ihn hinein kommen sollte; und umgekehrt, würde nicht innerhalb dieser Sphäre der Gegensatz von gehalts- und formbeherrschtem Stil wirksam, es liesse sich kein besonderer religiöser Stil herausheben" (GW IX, 319).

(60) GW IX, 319

(61) ZW, 122-135.

ve", en el análisis teológico de la cultura. (62) La tarea del teólogo de la cultura en la primera función, la analítica, es doble: en primer lugar, el descubrimiento del estilo de las distintas manifestaciones culturales en la pintura, la música, la política, la filosofía, etc.; y, en segundo lugar, aprovechando los datos así obtenidos, la caracterización de una época determinada, y en particular, de la situación histórica a la que pertenece el teólogo. De esta manera, pertenecen a la teología de la Cultura, no sólo los análisis individuales de cada uno de los campos de la cultura, sino también el análisis del presente histórico, o "interpretación religiosa del presente".

Aquí conviene recordar que "proximidad" al contenido, o a la forma, no significa necesariamente destrucción de las formas racionales, en el primer caso, ni exclusión de todo contenido religioso, en el segundo caso.

La segunda consideración que debe tener en cuenta el análisis de la cultura es el aspecto de afirmación y de negación por parte del contenido con respecto a la forma. Lo incondicionado es el fundamento de lo condicionado, y en este sentido, lo afirma; pero así mismo, es su desfundamento o abismo. Según este principio, el teólogo de la cultura no puede ni rechazar, ni aceptar en forma absoluta, una manifestación cultural cualquiera. El error de la actitud tradicional católica ha sido la "absolutización" de sus propias formas culturales. El error de la teología neo-ortodoxa (Teología Dialéctica) ha sido el rechazo de la cultura. La actitud del teólogo de la cultura debe ser de afirmación y negación; ninguna creación cultural, ninguna época histórica, se puede identificar con lo incondicionado, pero, a su vez, toda manifestación cultural, toda época histórica, encierra en sí un contenido religioso, puede ser símbolo de lo incondicionado.

2. Historia de la cultura

Tillich distingue en el "Sistema de las Ciencias..." dos clases de historia. "Historia und Geschichte". La primera corresponde al grupo

(62) "Der Schlüssel zum theologischen Verständnis einer Kulturschöpfung ist ihr Stil. Stil ist ein Begriff aus dem Gebiet der Kunst, er kann jedoch in allen Kulturgebieten angewandt werden. Es gibt einen Stil des Denkens, der Politik, des sozialen Lebens usw. Der Stil einer Periode drückt sich in ihren Kulturformen aus, in der Wahl ihrer Gegenstände, in ihren Einrichtungen und Sitten. Stilkunde ist im selben Masse Kunst wie Wissenschaft, und es bedarf religiöser Intuition, um in die Tiefe eines Stils zu schauen und die Ebene durchzudringen, wo die Beziehung zum Unbedingten in ihren treibenden Kräften sichtbar wird" (ST I, 50-51).

de las ciencias del "ser", la segunda, al grupo de las ciencias del "es-píritu". Aquí se trata de la segunda, es decir, de una historia que es más que "acumulación de datos". Se trata de una historia normativa, o tipologizante. El análisis cultural tiene como fin, según Tillich, el descubrimiento del elemento teonómico que subyace a toda manifestación cultural. La historia de la cultura tiene como fin la clasificación de las manifestaciones culturales según las líneas más generales en que se concretiza el conflicto entre contenido y forma, entre autonomía y teonomía, de tal manera que el Sistemático toma conciencia de la posición que él mismo ocupa dentro del movimiento universal de la historia y de la cultura.

De acuerdo con la imagen de la línea con dos polos, el contenido puro y la forma pura, es posible distinguir tres tipos fundamentales en la historia de la cultura. El tipo "realista", en el que predomina la forma, el tipo "expresionista", en el que predomina el contenido, y el tipo "clásico" (idealista) en el que están en perfecto equilibrio forma y contenido. La aplicación de estos tres tipos al presente y al pasado constituye la historia de la cultura como el segundo "momento" en la elaboración de una Teología de la Cultura.

En los escritos posteriores, Tillich conserva la triple denominación, "realismo", "clasicismo", y "expresionismo", sólo cuando habla de la pintura. Cuando se refiere a épocas culturales emplea los conceptos autonomía, teonomía y heteronomía. Es preciso notar que el "clasicismo", como situación de equilibrio entre contenido y forma, pierde importancia en la historia de la cultura de Tillich. Sin embargo, entra un elemento nuevo, la heteronomía, como la caracterización de una situación cultural en la que predomina la "autoridad" sobre la forma y el contenido; se trata de un elemento extraño a la dialéctica misma de contenido y forma. Según esta nueva nomenclatura, se pueden distinguir tres grandes tipos de manifestaciones culturales en la historia: la cultura autonómica, la cultura heteronómica, y la cultura teonómica. El ejemplo clásico de cultura autonómica lo proporciona la sociedad burguesa de fines del siglo pasado y comienzos del presente; de cultura heteronómica, la "Inquisición"; y de cultura teonómica, la Edad Media antigua.

Para Tillich, los presocráticos significan un triunfo parcial del elemento autonómico sobre el período anterior pre-filosóficamente teonómico de las grandes mitologías y cosmologías griegas. Platón significa un resurgimiento del elemento teonómico con respecto a los presocráti-

cos. El aristotelismo destruye la síntesis platónica y trae un relativo predominio de las formas autonómicas, hasta el advenimiento del escepticismo. Contra éste reacciona el neo-platonismo, trayendo un ligero resurgimiento del espíritu teonómico. Clemente y Orígenes logran una síntesis teonómica; Atanasio y Agustín añaden elementos heteronómicos. Buenaventura restablece la teonomía puesta en peligro por Agustín; Tomás reacciona contra Buenaventura, introduciendo nuevos elementos heteronómicos. La heteronomía triunfa casi definitivamente hacia fines de la Edad Media, en parte como reacción contra el nominalismo autonómico-Inquisición—. El Renacimiento comienza con Nicolás de Cusa y Ficino, bajo el espíritu teonómico; termina por hacerse autonómico con Erasmo y Galileo. En el siglo XVIII y XIX, el espíritu autonómico adquiere una victoria casi total, a pesar de los esfuerzos de un Hegel y de un Schelling por restablecer la teonomía. (63) En el siglo XX se notan movimientos de reacción contra el espíritu autonómico entonces reinante, que hacen prever el advenimiento de un nuevo periodo teonómico. Los portaestandartes del nuevo "kairos" llevan nombres como Nietzsche, Marx, Husserl, Bergson, expresionismo, socialismo Religioso, Movimiento Juvenil (Jugendbewegung), reforma litúrgica, etc. . . (64)

Tales serían las líneas generales de la historia de la cultura, a la luz de la dialéctica entre autonomía heteronomía y teonomía. Tillich no nos ha dejado una historia más o menos acabada de la cultura. Sin embargo, es posible trazar las líneas más generales de dicha historia de la cultura, como hemos procurado hacerlo. En la "teología Sistemática" afirma expresamente Tillich que hasta el momento presente no hay ninguna historia teológica de la cultura que haya sido fundamentada teóricamente, o haya sido llevada a cabo prácticamente. (65)

3. Sistematización de la cultura

En la sistematización llega la actividad de la Teología de la Cultura a su culminación. Se trata, en este tercer elemento, de presentar, a la luz de la Filosofía y de la historia de la cultura, las características de una situación cultural "ideal", que por este mismo hecho sirva de "meta", de "norma", a toda creación cultural. Por las consideraciones

(63) ST I, 104ss.

(64) GW X, 9-94.

(65) ST I, 49.

inmediatamente anteriores se ve que tal situación ideal corresponde a lo que Tillich denomina cultura teonómica, en contraposición a la cultura autonómica y heteronómica.

Antes de entrar a la caracterización del concepto "normativo" de la cultura —la cultura teonómica— conviene dejar asentado que para Tillich el teólogo de la cultura no es "directamente creativo". Su tarea no es "idear" nuevas formas culturales, en el arte, la literatura, la política, la ciencia, la filosofía; sino más bien, el enjuiciamiento profético de las formas culturales presentes y pasadas. Sería "indirectamente creativo" en la medida en que presenta una "imagen de lo que sería una situación cultural "ideal":

"El teólogo de la cultura no es directamente creativo. Ni en el campo científico, ni en el campo moral, jurídico, artístico, es el teólogo de la cultura, como tal, productivo. Sin embargo, el teólogo de la cultura toma, con respecto a las producciones autónomas, sobre la base de su situación teológica concreta, una posición crítica, de aceptación, o de rechazo. Idea con el material existente un sistema cultural religioso, a través de eliminación y reunión, y según el criterio de su principio teológico. Puede ir más allá del material existente, pero sólo en exigencia, no en realización; puede reprochar a la cultura existente el no encontrar en sus creaciones algo que él pudiera reconocer como expresión del contenido viviente en él; puede mostrar muy en general la dirección en la que él ve la realización de un sistema cultural verdaderamente religioso, pero no puede crear por sí mismo el sistema". (66)

En cada uno de los capítulos anteriores se ha discutido bajo distintos puntos de vista sobre el concepto de "teonomía". Dentro de la problemática del primer capítulo, sobre la "Dialéctica de la Religión", la teonomía es la situación de triunfo del espíritu "paradójico" sobre el espíritu "conceptual", o del espíritu "ontológico" sobre el espíritu "cosmológico". Dentro del capítulo segundo, sobre la "Inmanencia mutua de Religión y Cultura", la teonomía es la dirección del espíritu hacia lo incondicionado a través de las formas condicionadas, de tal ma-

nera que se afirma simultáneamente el carácter de "fundamento" y "desfundamento" de lo incondicionado con respecto a lo condicionado. En el tercer capítulo, sobre la "Interpretación cristiana de la Historia", la teonomía se puede definir como el triunfo "parcial" del Reino de Dios sobre la ambivalencia de la "revolución y tradición", "centralización e imperialismo", "expectativa y realización". Conforme a lo que llevamos dicho en este último capítulo sobre la "Teología de la Cultura", la teonomía, bajo el punto de vista de la relación de la teología con las ciencias del espíritu, sería aquella situación en la que la teología no sería una ciencia más, con un objeto (Dios), o un complejo revelado determinado, y con un método (la fe), en concurrencia con los objetos y métodos de las demás ciencias, sino que sería una actitud presente en todas y en cada una de las ciencias culturales, a saber, la actitud teonómica, o de orientación hacia lo incondicionado. En tal situación no habría conflicto, al menos "fragmentariamente", entre ciencia y dogma, arte y culto, estado e iglesia. (67)

Hemos visto cómo para Tillich la "sistemática" constituye la culminación de la actividad de las ciencias del espíritu. Esto no se debe entender como si la creación de un sistema fuera el punto de llegada de la actividad científica. Para Tillich, "entender" es situar dentro de un sistema (68); por consiguiente, el sistema no sólo es "meta", sino también, punto de partida de todo conocimiento científico. (69) Esto significa concretamente que la teonomía, como el concepto que designa una situación cultural "ideal", no sólo es el concepto culmen del pensamiento filosófico-teológico de Tillich, sino también su punto de partida. Expresado de otra manera: la actividad del teólogo de la cultura parte de un "a priori": la concepción de lo que sería una situación de superación del conflicto entre religión y cultura, de ciencias profanas y ciencias religiosas, de arte profano y de arte religioso, de ética filosófica y de ética teológica, de "derecho" (Recht) religioso, de razón y de fe, de iglesia y de estado, de revelación y de historia, etc., Tal concepto es el concepto de "teonomía". La importancia de este concepto en la función sistematizadora de la Teología de la Cultura justifica el que le dediquemos un número aparte.

(67) UI, 22.

(68) SW, 113.

(69) SW, 111.

4. Teología de la Cultura y Teonomía

a) características

La primera característica de una cultura teonómica es "expresar en todas sus creaciones la "experiencia de lo sagrado"; es decir, de un incondicionado en "ser" y en "sentido". (70) Dentro de tal situación "ideal", toda la realidad tiene carácter simbólico, es "transparente" para lo "real-incondicionado" que le sirve de fundamento. La metáfora "transparentes", que utiliza Tillich en diversos sitios, (71) expresa, a nuestro parecer, de forma adecuada la característica fundamental de una cultura teonómica. Los hechos más sencillos de la vida cotidiana, como las grandes creaciones del espíritu en la ciencia y en la técnica, hablan de "Dios", son transparentes para el espíritu que sabe leer en ellas: "Una flor pintada, una costumbre familiar, un instrumento técnico, una teoría del conocimiento, un documento político, etc.: ninguna de estas cosas está sin consagración en una situación teonómica". (72)

La segunda característica de la teonomía es la "afirmación de las formas autonómicas del proceso creador". (73) La teonomía no niega las formas racionales, sino que las trasciende sin destruirlas. De aquí que no se de "teonomía" en donde se rechaza un método científico en nombre de la verdad incondicionada, o se desprecia una obligación de justicia en nombre de "lo sagrado", o se reprime un nuevo estilo en el arte en nombre de las "formas eternas". (74) La destrucción de las formas racionales recibe de Tillich el nombre de "heteronomía", ésta es una "falsificación" de la teonomía, como vimos en la deducción metalógica de ambos conceptos.

(70) "Das erste Charakteristikum einer theonomen Kultur ist, dass sie in all ihren Schöpfungen die Erfahrung des Heiligen ausdrückt, d. h. eines Unbedingten in Sein und Sinn" (ST III, 288).

(71) ST I, 149 y 147.

(72) "Vor allem drückt sich in dem Stil, der gesamten Form eines theonomen kulturellen Schöpfung, ein letzter Sinn aus. Das gilt selbst für den geringsten Träger von Sinn—eine gemalte Blume, eine familiäre Sitte, ein technisches Werkzeug, eine gesellschaftliche Umgangsform, das Bild einer geschichtlichen Gestalt, eine Erkenntnistheorie, ein politisches Dokument usw.—Keines dieser Dinge ist in einer theonomen Situation ohne Weihe, es erhält seine Weihe vielleicht nicht durch die Kirche, aber es ist geweiht durch die Art, in der es erlebt wird, auch ohne äussere Weihe erhalten zu haben" (ST III, 287).

(73) ST III, 288.

(74) ST III, 288.

La tercera característica de la teonomía es la "lucha continua, tanto contra una heteronomía independiente, como contra una autonomía así mismo independiente". (75) Si las dos características anteriores hacen alusión a una situación "ideal", esta última característica hace alusión a una situación "real". Baste en este preciso momento con recordar lo que dijimos antes sobre el doble plano en el que se mueve el pensamiento de Tillich, el "ideal" de "lo que debe ser" y el "real" de "lo que es" bajo las condiciones de alienación existencial. En el "plano real", la teonomía significa la lucha continua contra tendencias profanizantes y demonizantes, tanto contra la autonomía radical, como contra la heteronomía autoritaria.

La cuarta característica de la teonomía es su aspecto de "gracia". Es necesario confesar que esta última característica aparece sólo muy veladamente en los escritos anteriores a la Teología Sistemática. En la conferencia "La superación del concepto religioso en la filosofía de la religión" se puede ver una referencia al aspecto gratuito de la teonomía, cuando Tillich dice que "no hay un camino del Yo a Dios, sino de Dios al Yo". (76) En la Teología Sistemática Tillich define la teonomía como aquella situación cultural que "está determinada por el Espíritu de Dios y se dirige a El". Más aún, una nueva teonomía sólo puede tener lugar por medio de la acción del Espíritu divino:

"Una nueva teonomía sólo puede realizarse a través de la acción del Espíritu de Dios. En donde el Espíritu divino actúa sobre una cultura, surge siempre teonomía, y donde la teonomía toma forma, se dan siempre manifestaciones visibles de la presencia del Espíritu de Dios". (77)

b) Manifestaciones teonómicas concretas

Después de las consideraciones anteriores, sobre las "características" generales de la teonomía, pasamos al análisis de las características particulares de la teonomía en las distintas manifestaciones culturales, el lenguaje, la técnica, la educación, las relaciones de justicia, de poder, de autoridad, etc.

El carácter "ambivalente" del lenguaje se manifiesta en el hecho de que no hay lenguaje sin la dualidad sujeto-objeto, y precisamente a

(75) ST III, 288.

(76) URR, 379.

(77) ST III, 289.

causa de esta dualidad, equivoca al lenguaje continuamente su "meta". (78) A través del mismo acto por medio del cual el lenguaje transforma la realidad en sentido, separa la una de la otra. La ambivalencia del lenguaje, de la palabra, se manifiesta de muchísimas maneras. Tillich considera las siguientes: "riqueza y pobreza", particularidad y universalidad", "poder revelador y poder de ocultar". La riqueza del lenguaje se manifiesta en la capacidad que tiene para transformar la realidad en sentido; su pobreza, en la posibilidad siempre real de llegar a falsificar la realidad. (79) El lenguaje, por una parte, es capaz de abarcar toda la realidad; por otra parte, está limitado a la experiencia concreta que le da origen. Esto explica el hecho de que no haya un lenguaje universal, sino muchísimos lenguajes particulares. El lenguaje tiene el poder de comunicar ideas, sentimientos, situaciones; sin embargo, puede al mismo tiempo convertirse en instrumento de falsificación, de engaño, de mentira y manipulación. En un período teonómico, la ambivalencia del lenguaje es superada, aunque fragmentariamente, por la acción del Espíritu de Dios. El lenguaje se hace "transparente", la palabra humana se convierte en "palabra de Dios". El lenguaje, la palabra, que se ha convertido en lenguaje; en palabra "portadora" del Espíritu divino, que se ha hecho símbolo de lo incondicionado, es un lenguaje y una palabra que trasciende la dualidad sujeto-objeto y, con esto, sus manifestaciones ambiguas de "pobreza y riqueza", de "particularismo y universalismo", de "poder revelador y poder ocultista":

"La palabra que se convierte en "portador" del Espíritu divino, no aprehende un objeto en oposición al sujeto que habla, sino que da testimonio, más allá de la dualidad sujeto-objeto, del auto-trascenderse de la vida". (80)

Dentro de una situación radicalmente autonómica, el lenguaje, la palabra, se convierten en un lenguaje y en una palabra puramente profana. En una situación heteronómica, la palabra "sagrada" se apodera autoritativamente de la palabra "profana". En una situación teonómica, en cambio, el lenguaje en toda su amplitud expresa, a través de sus formas lógicas, un "contenido incondicionado", una "preocupa-

(78) ST III, 291.

(79) ST III, 86.

(80) ST III, 291.

ción última" o, para emplear la terminología de la Teología Sistemática, el lenguaje se hace portador del Espíritu divino, se convierte en "escritura sagrada", en "palabra de Dios".

Es evidente que en las reflexiones inmediatamente anteriores se trata de una situación "ideal" que sirve de "norma", de "meta", a la teología del lenguaje. En el plano de la realidad existencial, la ambivalencia del lenguaje y de la palabra sólo es superable fragmentariamente mientras duren las condiciones de "alienación existencial".

La dualidad sujeto-objeto se pone de manifiesto en el "conocimiento" en forma más aguda que en el lenguaje. "Conocer" supone abstraer, y abstraer supone dejar de lado lo particular, lo concreto. La riqueza del conocimiento descansa en su poder para levantarse sobre lo individual y concreto a través de la formación de conceptos universales; su pobreza, en el sacrificio de lo específicamente individual, en bien de lo universal. En una situación teonómica se supera fragmentariamente el conflicto entre lo universal y lo particular; el Espíritu divino triunfa sobre el "demonio de la abstracción", pero no a través de la negación de los "universales", sino a través del empleo de los conceptos universales como símbolos de lo incondicionado, como medios de elevación de lo particular y concreto a lo eterno. El conocimiento se convierte en conocimiento teonómico (religioso), es decir, "en el conocimiento de lo particular a la luz de lo eterno, y en el conocimiento de lo eterno a la luz de lo particular". (81) Ya no se trata de conocer a través de observación y conclusión, sino a través de "participación", que incluye observación, y a través de "intuición" que incluye deducción". (82) Y así como el lenguaje y la palabra se convierten en "escritura sagrada" y en "palabra de Dios", así el conocimiento se convierte, bajo el influjo del Espíritu de Dios, en "revelación". (83) Con esto no se niega el carácter "peculiar" de la "Sagrada Escritura" como "documento originario", ni la aparición de Jesús como el Cristo como la "revelación central, "definitiva". Las ideas aquí expuestas se deben entender dentro del contexto más general de lo que Tillich en-

(81) "Religiöse Erkenntnis ist Erkenntnis eines Partikularen im Lichte des Ewigen und Erkenntnis des Ewigen im Lichte eines Partikularen. In dieser Erkenntnisart ist die Zweideutigkeit der Subjektivität wie die der Objektivität überwunden, es ist eine selbst-transzendierende Erkenntnis, die aus dem Zentrum der Totalität herkommt und zu ihm zurückführt" (ST III, 293).

(82) ST III, 293.

(83) ST III, 293.

tiende por "medio" de revelación, y dentro de la problemática de la "revelación universal" y "revelación definitiva", como se verá más adelante.

Es fácil descubrir, en la caracterización del conocimiento teonómico, las ideas expuestas en el capítulo I sobre la "Dialéctica de la Religión". En una situación teonómica triunfa el pensamiento paradójico sobre el pensamiento conceptual, el espíritu ontológico sobre el espíritu cosmológico.

Las consideraciones anteriores se pueden considerar como la respuesta a la pregunta, cómo debe ser un lenguaje y un conocimiento teonómico. En las líneas que siguen trataremos sobre el arte, y, como en el caso anterior, la pregunta que nos sirve de guía es la pregunta acerca de las características de un arte teonómico.

Tillich comienza por asentar un principio que consideramos supremamente importante. Propiamente no hay un estilo teonómico en contraposición a un estilo autonómico, o heteronómico, así como no hay una filosofía teonómica en contraposición a otras filosofías. (84) Lo que determina un estilo en el arte es la primacía de uno de los tres elementos fundamentales, el "realista", el "idealista" y el "expresionista".

Para Tillich, el elemento "expresionista" es el elemento teonómico por excelencia. (85) Vimos antes cómo el elemento "realista" se caracteriza por la orientación hacia las formas, el "clásico", por el equilibrio entre forma y contenido, y el "expresionista", por la orientación hacia el contenido. El expresionismo en el arte, como un elemento, no como un estilo determinable en el espacio y en el tiempo, es fundamentalmente simbólico de lo incondicionado, es "transparente", y en este sentido, es el elemento que predomina en una situación teonómica. Con esto no se absolutiza un arte determinado, sino un elemento que puede manifestarse en multitud indefinida de combinaciones, dejando así libertad a la inspiración artística.

(84) ST III, 295.

(85) "Es ist nun meine Überzeugung, gewonnen von historischen Fakten wie von anschauer, Analyse, dass das Mass, indem ein Stil von dem expressiven Element bestimmt ist, zugleich das Mass ist, in dem er fähig ist, letzte Wirklichkeit und darum Symbole, der religiösen Tradition auszudrücken. Nur diejenige Stile, die in der Darstellung jedes Gegenstandes die Tiefen-Dimension der Dinge zur Anschauung bringen, können religiöser Kunst und der Architektur anpassen" (GW IX, 348) Véase también, GW IX, 356-68.

"Dentro de los elementos del estilo— que se dan en todas las manifestaciones históricas del arte se pueden distinguir el elemento realista, el idealista y el expresionista. Cada uno de ellos aparece en todo estilo, pero comúnmente predomina uno de ellos. Bajo el punto de vista de la teonomía puede uno decir que el elemento expresionista es el más apto para expresar la auto-trascendencia de la vida en línea vertical. El expresionismo rompe el movimiento horizontal y hace visible la presencia del Espíritu divino en símbolo de una finitud "quebrada". (86)

La técnica como el lenguaje, es un instrumento del espíritu en la superación de la situación ambiente; el lenguaje, "teóricamente"; la técnica, "prácticamente". Tillich considera tres ambivalencias fundamentales en la técnica, la ambivalencia de la "libertad e ilimitación", del "medio y fin", de "persona y cosa". La primera ambivalencia se manifiesta en el hecho de las posibilidades ilimitadas del progreso técnico, y en la naturaleza finita del "responsable" de la técnica. Ambivalencia significa mezcla de elementos, de fuerzas positivas y negativas, en una misma realidad. El aspecto positivo de la técnica es su posibilidad de transformar la realidad en forma ilimitada; su aspecto negativo, el que puede volverse contra el hombre mismo, destruyendo a su propio creador. La segunda ambivalencia está en íntima conexión con la primera. Las posibilidades ilimitadas del progreso técnico llevan a convertir nuevamente en instrumento lo que en sí era fin, y esto en un círculo vicioso. La técnica procura satisfacer las "necesidades" humanas a través de sus creaciones pero estas creaciones traen consigo nuevas exigencias, y así indefinidamente. La técnica pierde su último fin, se torna superficial, vocía de fin y de sentido. La tercera ambivalencia se puede expresar como la esclavización del espíritu por la técnica. El hombre transforma los objetos naturales en "cosas" a través de la técnica, cambiando de esta manera, su relación "amorosa" con la naturaleza en una relación de "dominio", transformándose a sí mismo en "cosa". (87)

Una técnica teonómica se caracteriza por la superación fragmentaria, bajo la acción del Espíritu divino, de la triple ambivalencia de "libertad e ilimitación", de "instrumento y fin", de "persona y cosa".

(86) ST III, 296.

(87) ST III, 93.

Las dos primeras ambivalencias son superadas a través de la "auto-limitación" del progreso técnico; ya no se produce por producir, sino por el bien del individuo y de la sociedad. En qué consista esta auto-limitación no lo dice Tillich claramente; sin embargo, nos parece poder interpretar su pensamiento de la siguiente manera: por la acción del Espíritu de Dios, el hombre se hace consciente de la naturaleza ambigua de la técnica y tiene el valor de "renunciar" a muchas posibilidades en bien de un último "telos". La tercera ambivalencia es superada a través de un cambio interno de actitud con respecto a las creaciones de la técnica; éstas ya no son vistas como simples cosas, como simples "mercancías", sino como símbolos del "Poder del ser", de "lo incondicionado". Se restablece así la relación "amorosa" perdida por la "cosificación" técnica. El hombre no es ya esclavo de su propio invento.

Independizándonos un poco de la terminología tillichiana, podemos resumir su pensamiento de la siguiente manera: en una situación autonómica la técnica es un instrumento de poder sobre la naturaleza, sin ningún carácter simbólico. Como consecuencia de esta actitud, la naturaleza se convierte en una "cosa", y el hombre termina por convertirse en esclavo de su propia creación. En una situación heteronómica se pretende imponer autoritativamente límites al progreso técnico en nombre de lo incondicionado. En una situación teonómica, la técnica es en sí misma símbolo del "poder" de lo incondicionado; consiguientemente, es medio y no fin, elemento libertador y no esclavizador.

La función cultural se manifiesta, al nivel personal, en lo que Tillich llama "humanitas", o la realización de las "potencialidades del hombre como hombre". (88) Al concepto "humanitas" pertenecen especialmente la "educación" y las "relaciones interpersonales". A través de la "educación", una persona procura llevar a otra a la realización de sus potencialidades personales. A través de las "relaciones interpersonales", o, lo que es lo mismo, a través del "encuentro" personal, el individuo acrecienta su "humanitas", se hace más persona, pues el otro no es un extraño, sino una parte de uno mismo. (89) Según

(88) ST III, 94.

(89) "Der Andere ist ein Fremder, aber ein Fremder nur in Verkleidung. Eigentlich ist er ein entfremdeter Teil des eigenen Selbst. Daher kann die eigene humanitas nur in Wiedervereinigung mit ihm verwirklicht werden— eine Wiedervereinigung, die auch für die Verwirklichung seiner humanitas entscheidend ist". (ST III, 300).

esto, tanto la "educación" como el "encuentro" personal pertenecen a la función cultural, de la misma manera que el lenguaje, el arte y la técnica.

Como en los casos anteriores, la caracterización de la teonomía se lleva a cabo a través de la descripción de la ambivalencia; en este caso, a través de la ambivalencia de la "educación" y del "encuentro" personal. La ambivalencia de la "educación" se manifiesta en el hecho de que toda educación se mueve entre dos extremos, el autoritarismo y el liberalismo. (90) El autoritarismo lleva en último término a la destrucción del educando, al quitarle las posibilidades de auto-determinación. El educando es tratado como un objeto, es despersonalizado, como lo muestran los casos históricos de autoritarismo y tiranía. El liberalismo, por el contrario abandona al educando a sí mismo. La educación, como un elemento necesario en el desarrollo equilibrado de la personalidad, se convierte en una palabra vacía; el educador no supera la función de mero observador. En resumen, la "educación" está expuesta continuamente al doble peligro, o de convertir al educando en un objeto, o de abandonarlo a su propio destino. En ambos casos, la educación falla en su cometido —el desenvolvimiento armónico y la constitución de la propia personalidad.

Teniendo en cuenta estas reflexiones, la respuesta a la pregunta sobre la característica de una "educación" teonómica es clara. La educación teonómica conserva en equilibrio la tendencia autoritaria y la tendencia liberal. El educador influye positivamente en el educando, pero sin destruir su libre auto-determinación. Pero la educación no llega a su equilibrio teonómico, si no es por la acción del Espíritu divino; la realidad, la vida en general, no puede por sí misma superar su propia situación de alienación. Más aún, mientras duren las condiciones de la existencia "finita", la superación de la ambivalencia de la "educación", como la superación de cualquier ambivalencia, es fragmentaria y no definitiva.

Aquí cabría preguntar en forma más concreta cómo se lleva a cabo en la "educación" la superación del conflicto sujeto-objeto, o lo que es equivalente, liberalismo-autoritarismo. Educación teonómica significa educación religiosa, y educación religiosa significa educación dirigida hacia lo incondicionado. En y a través de la orientación hacia Dios, hacia lo incondicionado, alcanza el individuo el desarrollo pleno de sus potencialidades humanas:

(90) ST III, 94.

"El Espíritu de Dios, por el contrario, libera, tanto de la subjetividad como de la objetivización. Bajo la acción del Espíritu de Dios la educación crea teonomía en el centro de la persona, en cuanto que la orienta hacia lo incondicionado, a través del cual adquiere independencia, sin caer en el caos interno. . . Cuando la comunidad entre persona y persona en la "educación" y en el "asesoramiento" es llevada más allá de sus propios límites por el Espíritu divino, entonces, la escisión sujeto-objeto es superada, y se alcanza "humanitas" fragmentariamente". (91)

Lo que se ha dicho de la "educación" se puede decir en forma parecida de la "participación" interpersonal, como un elemento necesario en el desenvolvimiento de la propia personalidad. La ambivalencia del "encuentro" personal se pone de manifiesto en un doble peligro: o la entrega total al "otro", con la consecuente destrucción del propio centro personal, o la posesión absoluta del "otro", con la destrucción de su personalidad. Ambos casos, entrega incondicionada, y posesión incondicionada, significan la destrucción de las relaciones verdaderamente interpersonales. La participación personal teonómica, o encuentro personal, conserva el término medio entre ambos extremos: ni una entrega tan total que el propio "yo" sufra detrimento, ni una posesión tan intensa que el "yo" del otro sufra detrimento. (92)

Quedan finalmente por considerar las características de las relaciones "sociales" de los individuos con un grupo, y de los grupos entre sí. El sujeto "portador" de la cultura es el individuo, pero individuos aislados no existen; de aquí que los grupos sociales constituyan el "marco" dentro del cual se desenvuelve la vida cultural. El aspecto teonómico de las relaciones sociales en la dimensión histórica fue tratado indirectamente en el capítulo III, al hablar del triunfo parcial del "Reino de Dios" sobre la ambivalencia de la "revolución y tradición", de la "centralización e imperialismo", de la "expectativa y realización". En una situación teonómica, el Espíritu de Dios establece el equilibrio "parcial" entre las tendencias revolucionarias y tradicionalistas, de las fuerzas centralizadoras y de las fuerzas imperialistas, de la actitud de expectativa utópica y de creencia en una realización inminente del Reino de Dios. Las consideraciones que siguen hacen abstracción de la dimensión histórica.

(91) ST III, 300.

(92) ST III, 300.

El principio que rige en la función social es el principio de la "justicia", de una manera semejante a como el principio de la "humanitas" rige en el desenvolvimiento de la personalidad. La justicia abarca dos grupos de relaciones: el del poder con respecto a los integrantes del grupo, y viceversa; y el del grupo con respecto a otros grupos. Tillich distingue cuatro clases de ambivalencia en el principio de la "justicia: la ambivalencia de la "pertenencia" (Zugehörigkeit), la ambivalencia de la "igualdad", la ambivalencia de la "autoridad" (Führung) y la ambivalencia de la "ley". (93) La teonomía a nivel de las relaciones "sociales" supone la superación fragmentaria, bajo la acción del Espíritu de Dios, de las distintas ambivalencias, o, lo que es lo mismo, la constitución de una "pertenencia", de una "igualdad", de una "autoridad", y de una "ley" teonómicas.

Ya que nuestro intento no es la discusión detallada de las ideas de Tillich con respecto a la ambivalencia de la vida en las distintas dimensiones, sino, más bien, la reconstrucción de lo que Tillich entiende por situación teonómica, nos reduciremos a la presentación de las líneas más generales. La ambivalencia de la "pertenencia" se manifiesta en último término en el hecho de que la pertenencia a un grupo excluye necesariamente la pertenencia a otros grupos. El "derecho" a la auto-afirmación de cada grupo social es de "justicia" elemental, pero por el mismo hecho de la auto-afirmación se excluyen otros individuos y otros grupos. Este conflicto dentro de la dinámica de los grupos sociales es inevitable en tanto duren las condiciones de alienación existencial; sin embargo, el Espíritu divino puede llegar a superar fragmentariamente dicho conflicto de dos maneras: a través de las iglesias, como "representantes" de la comunidad de amor y de fe, y a través de la constitución de grupos cada vez más amplios, de tal manera que la "exclusividad" de la familia sea superada "fragmentariamente" a través de las relaciones de amistad; la exclusividad de la amistad, a través de comunidades locales; la exclusividad propia de las relaciones de "clase", a través de la creación de comunidades nacionales, etc., (94)

(93) ST III, 36.

(94) "Die Zweideutigkeit der Zugehörigkeit ist durch die Schaffung umfassenderer Einheiten überwunden. Durch sie werden diejenigen, die von den unvermeidbar exklusiven konkreten Gruppen abgewiesen werden, in eine grössere Gruppe-schliesslich in die Menschheit— aufgenommen. So wird die Exklusivität der Freundschaft durch lokale Gemeinschaften, die Exklusivität der Klasse durch nationale Gemeinschaften usw. Dies ist ein dauernder Kampf des göttlichen Geistes, ein Kampf nicht nur gegen Ausschliessung, sondern ein Kampf auch gegen ein Einschliessen, das eine echte Gemeinschaft auflöst und ihrer Identität beraubt wie in gewissen Formen der Massengesellschaft" (ST III, 301).

La ambivalencia de la "igualdad" se manifiesta concretamente en su aplicación a las distintas circunstancias. Aunque los individuos son "iguales" como personas, el intento de aplicar "indiscriminadamente" tal principio lleva a consecuencias deplorables, pues, aunque "esencialmente" todos los hombres son iguales, no lo son "existencialmente". Un estado de igualdad absoluta significaría injusticia para quienes no pueden realizar sus potencialidades humanas más ricas.

En una sociedad teonómica el principio de la igualdad tendría en cuenta, por una parte, la igualdad "esencial" de todos los hombres; por otra parte, dejaría posibilidad al desenvolvimiento libre de las diferencias existenciales, de nacimiento, de educación, temperamento, inteligencia, etc. Es claro que la obtención de tal situación de equilibrio supera las posibilidades del espíritu humano. Sólo la acción del Espíritu de Dios puede llevar a la creación de una "justicia" teonómica.

"Bajo la acción del Espíritu divino se unen la "igualdad" de quien ha sido llamado a pertenecer a la comunidad espiritual con aquella "desigualdad" pasajera que descansa sobre la auto-realización del individuo como individuo. Cada uno tiene su propio destino, que descansa, en parte, sobre las circunstancias dadas de su existencia; y en parte sobre su libertad para realizarse como un "yo" centrado dentro de esas circunstancias. La igualdad definitiva no puede, sin embargo, ser separada de la desigualdad existencial". (95)

La tercera ambivalencia de la "justicia" es la ambivalencia de la "autoridad" o del "liderato" (Führung). Un grupo social sin líder no puede subsistir. Sin embargo, el liderato, la autoridad, el poder, son ambivalentes. Esta ambivalencia se pone de manifiesto en multitud de formas, de las cuales la más fundamental es el hecho de que el "poder" no sólo representa al grupo, sino también sus propios intereses. El centro de poder, la autoridad, etc., se concretiza en personas con intereses, con determinadas deficiencias humanas, etc. de tal manera que en el ejercicio del poder intervienen necesariamente factores subjetivos más o menos implícitos. Lo que se ha dicho de los "representantes" del "poder" se puede decir así mismo de los "súbditos", en cuanto protestan contra el "poder" central, aprovechando los elementos de "poder" que les proporciona la misma comunidad. La consecuencia de la ambivalencia del "poder" es la tiranía por parte de sus "repre-

(95) ST III, 301.

sentantes", y la anarquía por parte de los "súbditos". En ningún grupo social falta la tensión entre ambos elementos. El "poder" teonómico conserva en equilibrio las tendencias anarquistas y tiránicas, en cuanto lleva al "sacrificio" de la propia "subjetividad", tanto por parte de los que ejercen el poder central, como de los que están sometidos al poder central. El resultado es la "democracia"; pero no la democracia como "institución", sino como "principio", que, como tal, puede estar presente en formas de gobierno distintas, aun monárquicas y aristocráticas:

"El principio democrático es un elemento en la presencia del Espíritu de Dios y su justicia. Está presente aún en las formas aristocráticas y monárquicas; por otra parte, puede ser totalmente desfigurado en las democracias concretas. En donde el principio de la democracia se realiza —aunque fragmentariamente— allí está el Espíritu de Dios en acción; poco importa, que sea dentro de las iglesias, o contra éstas, o fuera de la esfera propiamente religiosa". (96)

5. Teología de la Cultura y Teología de la Iglesia

Vimos antes cómo la intención de Tillich es realizar en una "Teología de la Cultura", lo que pretendían de la teología ética dentro de la teología sistemática tradicional, "no teología ética, sino teología de la Cultura, dice Tillich. La Teología de la Cultura tiene, pues, para Tillich la función de un "tratado" dentro de la ciencia teológica en general. Y, así como hay en las universidades cátedras de dogmática, de apologética, de pastoral, etc. Tillich propone la creación de cátedras de Teología de la Cultura, cuyo oficio sería el análisis, la historia y la sistematización de la cultura desde el punto de vista teonómico, tal como hemos procurado explicar en las páginas anteriores.

Tillich contrapone la Teología de la cultura a la Teología de la Iglesia; el Teólogo de la Cultura al Teólogo de la Iglesia. ¿Qué entiende tillich por teología de la iglesia? Aunque Tillich no lo dice en forma concreta y clara, nos parece poder interpretar su pensamiento aprovechando las adquisiciones logradas hasta el momento presente de nuestra investigación.

En la Filosofía de la Religión contrapone Tillich la religión a la cultura; la primera es dirección hacia lo incondicionado, la segunda, dirección hacia las formas condicionadas y su unidad. En la Teología Sistemática contrapone nuevamente la religión, como el auto-trascenderse de la vida en la dimensión del espíritu (97), a la cultura, como el auto-crearse de la vida en la dimensión del espíritu. (98) Para Tillich religión y cultura son conceptos correlativos. Dentro de este contexto se ve claramente que la Teología de la Iglesia como contrapuesta a la Teología de la Cultura no puede menos de ser Teología de la Religión, pero en la forma concreta de una iglesia, aquella a la cual pertenece el teólogo. Esto no se debe entender como si la "Teología de la Cultura" fuera "aconfesional", y la "Teología de la Iglesia" "confesional". Las dos son confesionales; la primera "irreflejamente", la segunda, "reflejamente". Expresando lo mismo en forma más concreta, podemos decir que mientras el objeto del teólogo de la cultura lo constituye la cultura en toda su amplitud —el lenguaje, la técnica, el arte, la educación, el poder, la autoridad, etc.— el objeto del teólogo de la iglesia está constituido "preferentemente" por el dogma, el culto, la historia de la iglesia, la "Sagrada Escritura", etc. . .

La determinación de los distintos campos de actividad para la Teología de la Cultura y para la Teología de la Iglesia suscita inmediatamente la pregunta acerca de la relación entre sí de ambas teologías. La respuesta de Tillich es doble.

Por una parte gozan de cierta independencia; por otra parte están llamadas a complementarse mutuamente. La diferencia entre la teología de la Cultura y la Teología de la Iglesia no se debe concebir como una diferencia fundamental, sino, más bien, como una diferencia de orientación. Mientras que el teólogo de la iglesia se dirige preferentemente hacia el pasado, siendo su preocupación primera la "continuidad", el teólogo de la cultura se dirige hacia lo nuevo; su preocupación no es la continuidad eclesial, sino el movimiento creador y libre de la cultura. Tillich llega a afirmar que el teólogo de la cultura "no tiene ningún interés en la tradición". (99) Esto no se debe entender co-

(97) ST III, 118.

(98) ST III, 72.

(99) "Der kirchentheologe ist in diesem Verhältnis arunsätzlich der konservativere, auswählende, nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gewandte. . .

Der kulturtheologe hat derartige Rücksichten nicht zu nehmen; er steht frei in der lebendigen kulturbewegung, offen nicht nur für jede andere Form, sondern auch für jeden neuen Geist. Zwar lebt auch er auf dem Boden einer bestimmten konkretheit; denn leben kann man nur in einem konkreten; aber er ist jederzeit bereit, diese kom-

mo una negación del aspecto confesional de la teología de la cultura; unas líneas antes dice Tillich que el teólogo de la cultura "vive también sobre el suelo de una determinada concreción", es decir, dentro de una comunidad de fe.

El peligro del teólogo de la cultura es poder llegar a convertirse en "profeta religioso de moda de un desenvolvimiento cultural inseguro y ambivalente". El peligro del teólogo de la iglesia es el poder llegar a quedar "aislado" del movimiento cultural general. De aquí se sigue que, a pesar de la relativa independencia, ambas teologías se deben complementar mutuamente. La Teología de la Iglesia debe servir de crítica al peligro de "subjetivismo" inherente a la Teología de la Cultura, y la Teología de la cultura debe servir de intermediario entre la iglesia y la cultura.

La relación entre la Teología de la Cultura y la Teología de la Iglesia es una relación de "tensión". En una situación radicalmente autonómica, la Teología de la Cultura relega a un segundo plano la Teología de la Iglesia, cuando no termina por absorberla totalmente, como es el caso del "liberalismo" teológico del siglo XIX. Bajo el predominio del espíritu heteronómico, es la Teología de la Iglesia quien relega a un segundo plano la Teología de la cultura como sería el caso de la teología neo-ortodoxa representada por K. Barth, y de la teología católica tradicional. En una situación teonómica ambas teologías se desenvuelven armónicamente, uniendo, en relativo equilibrio, independencia y complementación.

Las ideas expuestas quedarían en un plano abstracto sin la aplicación concreta a las obras de Tillich. Nuestra tesis es la siguiente: Las obras completas de Tillich comprenden fundamentalmente dos Teologías, la de la Iglesia y la de la Cultura. A la Teología de la Iglesia corresponde de manera particular los tres tomos de la Teología Sistemática. A la Teología de la Cultura corresponden los diversos escritos de Tillich sobre arte, política, psicología, la interpretación del presente histórico, etc. Esta distinción en las obras de Tillich la consideramos como uno de los resultados más importantes de nuestra investigación, en la determinación del concepto de "Teología de la Cultura" en Tillich. Su consecuencia es clara: en los escritos de Tillich existe una

kretheit zu erweitern, zu verändern; er hat als kulturtheolog kein Interesse an einer kirchlichen kontinuierlichkeit; er ist damit freilich auch im Nachteil gegenüber dem kirchentheologen, weil er in Gefahr ist, religiöser Modeprophet einer in sich unsicheren, zwiespältigen Kulturentwicklung zu werden" (UI 29).

"tensión" entre el carácter explícitamente confesional, propio de la Teología de la Iglesia, y el carácter aparentemente aconfesional", propio de la Teología de la Cultura. El no distinguir entre los escritos que pertenecen a la Teología de la Iglesia y los que pertenecen a la Teología de la Cultura lleva necesariamente a rechazar en bloque el sistema tillichiano como un sistema meramente filosófico, con un cierto tinte teológico en la Teología Sistemática.

6. Teología de la Cultura y Revelación

Como vimos en el "Sistema de las Ciencias..." y en "Sobre la Idea de una Teología de la Cultura", hay, según Tillich dos concepciones de la teología que hacen imposible una "Teología de la Cultura". La primera concepción define la teología como la ciencia de un ser, Dios, un objeto entre los demás objetos categoriales, y no lo incondicionado, que como tal trasciende la dualidad objeto-sujeto. La objeción fundamental de Tillich contra tal concepción es que convierte a Dios en un ser finito, al aplicarle categorías finitas. (100) La argumentación de Tillich se entiende de la siguiente manera: si el objeto de la teología es un objeto, Dios, ¿cómo es posible concebir una actividad teológica cuyo objeto sea la cultura y no Dios? Aquí se ve claramente que, dentro de la concepción categorial de Dios, es imposible una "Teología de la Cultura", tal como la entiende Tillich, a saber, como una ciencia cuyo objeto propio es la cultura, y no como una ciencia derivada, que se podría definir como la aplicación a la cultura de las "verdades" adquiridas por la ciencia propiamente teológica. Si Dios, en cambio, no significa un objeto más entre los demás objetos, por más alto y trascendente que se lo conciba, sino lo incondicionado que está presente en todo ser y en todo sentido, entonces es posible una "Teología de la Cultura" cuyo objeto sea la manifestación de lo incondicionado a través de toda realidad y de todo sentido.

La segunda concepción define la teología como la ciencia de un "complejo revelado". No se trata ya de una objetivización de Dios, sino de una objetivización de la revelación. La teología Dialéctica de Barth salvaguarda el carácter trascendente de Dios. Este es lo "totalmente" otro, y, por lo tanto, más allá de las categorías finitas; sin em-

(100) "Das Hauptargument gegen den Supranaturalismus ist, dass er durch Anwendung der endlichen kategorien auf Gott Gott selbst endlich macht. In bezug auf den Raum wird eine übernatürliche göttliche Welt neben die natürliche menschliche Welt gesetzt, in bezug auf die Zeit wird ein Anfang und ein Ende von Gottes Schaffen behauptet; in bezug auf die Kausalität wird er selbst zu einer Substanz neben anderen" (ST II, 12).

bargo, hace del hecho de la revelación un acontecimiento único, aislado, sin conexión directa, o indirecta, con la historia y la cultura. En donde Dios es un objeto, no puede haber Teología de la Cultura. En donde la revelación es un acontecimiento sin conexión con la cultura, no puede darse ni teología del arte, ni de la educación, ni de la técnica, ni de la política, etc., por que ni a través del arte, ni de la educación, ni de la política, etc., se da revelación.

"Una teología del arte presupone que en cuadros y esculturas es reconocible la manifestación de una última realidad" (101) La teología del arte, dice Tillich, es "la manifestación de lo divino en el acto cultural y sus creaciones". (102) Según esto, podemos decir —dentro del pensamiento de Tillich— que la Teología de la Cultura es la ciencia de la revelación en y a través de la cultura.

Una vez planteada la problemática general, pasamos a hacer consideraciones más concretas sobre el concepto de revelación, tal como lo postula la Teología de la Cultura de Tillich.

a) El concepto de revelación

En la "Filosofía de la Religión" Tillich define la revelación como la "irrupción del contenido incondicionado a través de las formas condicionadas". (103) La idea fundamental que sirve de base a esta definición se conserva en las definiciones posteriores, incluida la de la Teología Sistemática, como mostraremos más adelante. Esta idea fundamental consta de dos afirmaciones: lo que se revela es Dios mismo, lo incondicionado, que es fundamento del sentido y del ser, y, por lo tanto, no se trata de una manifestación desde fuera del mundo en el mundo, sino de una manifestación desde "dentro" del mundo en el mundo. La segunda afirmación es que la revelación no está circunscrita a un objeto, a una persona, a un acontecimiento determinado, sino que puede llevarse a cabo a través de cualquier realidad.

En la Teología Sistemática se define la revelación como la "manifestación de lo que nos concierne de una manera incondicionada". (104) Precisamente por tratarse de la manifestación de lo que es el "fundamento" del ser y del sentido, aquello que se manifiesta en toda re-

(101) GW IX, 346.

(102) GW IX, 346.

(103) RP, 353.

(104) ST I, 134.

velación nos concierne de una manera incondicionada. La equivalencia de las dos fórmulas, la de la Filosofía de la Religión, y la de la Teología Sistemática, es evidente, si se recuerda lo que dijimos en el capítulo II sobre la equivalencia de las distintas definiciones de religión: "dirección hacia lo incondicionado", "la dimensión de la profundidad", el "auto-trascenderse de la vida en la dimensión del espíritu", "aquello que nos concierne incondicionadamente".

Del concepto de revelación como "manifestación de lo que nos concierne incondicionadamente" se siguen tres condiciosecuencias fundamentales para la Teología de la Cultura, y en general para el sistema teológico de Tillich, considerado en toda su amplitud. La primera consecuencia es el rechazo de toda identificación de la revelación con la comunicación sobrenatural de un complejo de verdades divinas. Revelación no es información, ni sobre la naturaleza, ni sobre la historia, ni sobre el hombre. (105) La identificación de la revelación con "verdad divina" tiene su origen, según Tillich, en la búsqueda de seguridad, de "absolutez", después del fracaso de la filosofía griega, y, consiguientemente, del triunfo del escepticismo en todos los campos del "saber" humano. La revelación-verdad es la respuesta al resquebrajamiento del espíritu griego antiguo. (106)

La segunda característica o consecuencia del concepto de revelación tillichiano es su naturaleza de "más allá del naturalismo y del sobrenaturalismo". Dentro de la concepción "naturalista", la revelación se identifica con el proceso histórico-cultural. Dentro de la concepción "sobrenaturalista", la revelación es una "intromisión" de fuera de la historia en la historia, de fuera de la naturaleza en la naturaleza. Dentro de la concepción tillichiana, la revelación no se lleva a cabo desde "fuera" del ser en el ser, desde fuera de la historia en la historia, sino desde "dentro" del ser y de la historia. Lo que se manifiesta es el "fundamento" del ser, y no "un ser" que está fuera del mundo y de la realidad. La revelación no destruye las formas condicionadas o estructuras racionales del sentido y de la realidad.

La tercera consecuencia es el carácter no "objetivable" de la revelación. Aquí es necesario hacer una aclaración. Para Tillich, la revelación tiene dos aspectos, el objetivo de un hecho o acontecimiento,

(105) ST I, 154-155; GW VII, 40ss.

(106) "Der spätantike Offenbarungsbegriff ist das Korrelat zur spätantiken Skepsis. Ihr Supernaturalismus ist das Korrelat zum Zerbrechen ihrer rationalen Zuversicht" (GW VIII, 32).

y el subjetivo de la "recepción", por parte del hombre, de tal hecho o acontecimiento. El sólo hecho no es revelación; la sola aceptación tampoco:

"No hay revelación si no hay alguien que la reciba como algo que le concierne incondicionadamente. La revelación contiene siempre un acontecimiento objetivo y subjetivo, estrechamente dependientes el uno del otro". (107)

El carácter no "objetivable" de la revelación, de que se habla en esta tercera consecuencia del concepto tillichiano de la revelación, se refiere al "contenido" de la revelación, no a su carácter de hecho, o acontecimiento. La única alusión directa de Tillich a este aspecto "no objetivable" de la revelación se encuentra en una conferencia tenida en 1927. Aquí dice Tillich expresamente que si la revelación es "una realidad que nos concierne incondicionadamente", no "puede ser la realidad de un objeto, sino la realidad de una idea". (108) La expresión misma es muy ambigua; intentamos, sin embargo, la siguiente interpretación: la revelación no es la manifestación por parte de Dios de "algo", sino que el objeto de la revelación es Dios mismo, pero no Dios como un "ser" junto a los demás seres, sino Dios como lo incondicionado, que como tal, trasciende las categorías sujeto-objeto, y que es fundamento y desfundamento del sentido y del ser. (109)

El único contenido de la revelación es "lo incondicionado", que como tal no es un "objeto", sino una "cualidad", la cualidad de "concernimiento incondicionado". (110) El carácter no "objetivable" de la revelación está de acuerdo con el carácter no "objetivable" de la fe. Como vimos en el capítulo II, la fe es "el estado del estar cuantivado

(107) ST I, 134.

(108) "Wenn der Begriff der Offenbarung eine Realität fasst, eine Realität, die auch uns angeht, vielleicht als einzige Realität uns unbedingt angeht, so kann es nicht die Realität eines Gegenstandes sein, die ihr zukommt, sondern nur die Realität einer Idee. Ein Gegenstand kann jederzeit gegriffen werden durch Begriffe und durch Handlungen. Eine Idee steht nicht so zu Verfügung. Sie ist nur einer bestimmten Meinen zugänglich. Eine Idee ist immer korrelativ auf eine Ideeschau". (GW VIII, 31).

(109) "Offenbarungsinhalt kann also nur ein Sichzeigen des Unbedingt-Transzendente als Unbedingt Transzendentes sein" (GW VIII, 42).

(110) "Das Unbedingte ist eine Qualität, kein Wesen. Es charakterisiert das, was uns letztlich und daher unbedingt angeht, ob wir es "Gott" oder "das Sein an sich" oder "das Gute an sich" oder "die Wahrheit an sich" nennen, oder ob wir ihm sonst einen Namen geben... Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir erfahren in der Begegnung mit der Wirklichkeit, zum Beispiel den Unbedingtheitscharakter des Stimmes des Gewissens, des logischen sowie des Sittlichen" (GW VI, 9, nota 1).

por lo que nos concierne incondicionalmente". En donde hay una "preocupación última", allí hay fe, aunque dicha "preocupación" toma la forma de la Nación, de la riqueza, del triunfo personal, etc., sólo que puede llegar un momento en la vida en el que aquello que fue objeto de "pasión incondicionada" se revele como efímero, como insuficiente, como "condicionado", y entonces, la fe pierde todo contenido, hasta que encuentra nuevas formas a través de las cuales se pueda concretizar. (111) De una manera semejante —así por lo menos nos parece poder interpretar el pensamiento de Tillich— allí en donde "acontece" algo que nos concierne incondicionalmente se da revelación, sea a través de un encuentro personal, de un fenómeno de la naturaleza, de la visión de un cuadro artístico, de una conversación, etc., Y así como "el contenido de la fe es ciertamente de importancia para el creyente, "pero sin importancia para la determinación conceptual de la fe", así el contenido de la revelación es importante para quien la recibe, pero no es importante para la "determinación conceptual de la revelación". (112)

b) Los "medios" de revelación

Aunque la revelación no tiene un contenido determinado, un conjunto de verdades, un objeto, una persona, sino que su contenido es lo incondicionado, necesita, sin embargo de objetos a través de los cuales se manifiesta lo que nos concierne incondicionalmente.

La doctrina de Tillich acerca de los "medios" de revelación es supremamente simple: ningún ser está excluido por su misma naturaleza de la posibilidad de llegar a ser medio de revelación. (113) La naturaleza: mar y estrellas, plantas y animales, cuerpo y alma del hombre, el movimiento del firmamento, la sucesión de día y noche, nacimiento y muerte, etc. . . , puedan llegar a ser medios de revelación. Pero revelación a través de la naturaleza no se debe identificar con "revelación natural", entendiéndose por revelación natural el conocimiento natural de Dios, a partir de la naturaleza y por medio de argu-

(111) Dentro de este contexto habla Tillich de una "fe absoluta": "Der Glaube, der den Mut erzeugt, sie in sich hineinzunehmen, hat keinen besonderen Inhalt. Er ist einfach Glaube— ihne auf etwas bestimmtes gerichtet zu sein, absoluter Glaube. Er ist undefinierbar, da alles Definierte durch Zweifel und Sinnlosigkeit aufgelöst ist. Trotzdem ist absoluter Glaube nicht eine Entladung subjektiver Gefühle oder Stimmung ohne objektives Fundament" (GW XI, 130).

(112) "Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von etwas, das uns unbedingt angeht. Der jeweilige Inhalt des Glaubens ist zwar von grösster Wichtigkeit für den Gläubigen, aber dieser inhalt ist unerheblich für die Begriffsbestimmung des Glaubens" (GW VIII, 113).

(113) ST I, 142ss.

mentación racional. La historia: grupos humanos, individuos, acontecimientos históricos, pueden llegar a ser medio de revelación. La historia como "medio" de revelación no significa "revelación" que sucede en la historia, sino revelación que se da a través de la historia. Cuando una persona, cuando un grupo humano, cuando un acontecimiento nacional, cuando un suceso político, se hacen transparentes al "fundamento" del ser y del sentido, entonces, se da revelación. Llegamos con esto al punto que más nos interesa en nuestra investigación sobre "Teología de la Cultura" y "revelación", a saber, a la palabra como "medio" de revelación. Es aquí en donde se unen revelación y cultura.

La "palabra" hablada y escrita no es sólo medio de revelación sino un "elemento necesario de todas las formas de revelación". La estructura racional del hombre no se puede entender sin la palabra, a través de la cual aprehende la realidad. La revelación no se puede entender sin la palabra como medio de revelación. Pero la palabra como "medio" de revelación no es lo mismo que "palabra revelada"; si así fuera, la revelación se identificaría con la comunicación de ciertas verdades que de otra manera permanecerían ignoradas. No hay un lenguaje, una palabra revelada, distinta al lenguaje y a la palabra de la vida ordinaria. Más bien, cuando el lenguaje, la palabra, se hace transparente a lo incondicionado, cuando a través de la palabra se nos manifiesta algo que nos concierne incondicionadamente, entonces se da revelación a través de la palabra, como se da revelación a través de la naturaleza y de la historia. La Biblia no es "palabra revelada", sino el "documento originario" sobre el cual se funda el cristianismo. Sin embargo, la Biblia, como cualquier otro libro humano puede convertirse en medio de revelación, en el momento en que, a través de su palabra humana, "resuena" la palabra de Dios, en el momento en que se hace transparente. (114)

La "palabra" como medio de revelación no se reduce a la palabra hablada y escrita, sino que todo aquello que sirve al espíritu humano de medio de expresión es palabra, ya sea a través del lenguaje hablado o escrito, ya sea a través de las creaciones artísticas de la pintura y de la música, ya sea a través de las formas de organización social, de una teoría científica, de un sistema filosófico, de un método educativo, etc., la técnica misma es palabra en la esfera de la práctica. La cultura en toda su amplitud constituye un "lenguaje" silencioso.

(114) ST I, 147ss.

No sólo la naturaleza, no sólo la historia, no sólo la Biblia, no sólo la palabra hablada y escrita, sino también la pintura, la música, la poesía, la técnica, la política, etc., pueden llegar a ser "medio" de revelación.

"La palabra no sólo está allí donde se habla y se piensa conceptualmente, sino también allí donde se trabaja y se actúa "contemplativamente" (anschaulich) a través de símbolos de especial fuerza simbólica. Verbum es más que oratio. Esto lo ha olvidado el Protestantismo. Verbum, palabra revelada, puede darse en todo aquello que sirve de instrumento de expresión al espíritu, aún en los símbolos silenciosos del arte, aún en las obras de la comunidad política". (115)

Dentro de este contexto se entiende que Tillich considera la "historia de la cultura" una "fuente" de la "Teología Sistemática", de manera semejante a como lo es la Biblia, la historia de la Iglesia, y la historia de la religión. (116) Y así como hay una teología bíblica que aprovecha el material que la presenta la "Sagrada Escritura", una Teología de la Iglesia que elabora el material de la tradición, así "debe" haber una Teología de la Cultura que elabore el material proporcionado por la historia de la cultura en los distintos campos del arte, la política, la sociología, etc., (117) Aquí es necesaria una aclaración: aunque la sagrada Escritura, la tradición, la historia de la religión y de la cultura son "fuentes" de revelación, no lo son, sin embargo, en el mismo "grado". La Biblia constituye la fuente "normativa". La historia de la Iglesia (historia de los dogmas), a su vez, tiene más carácter normativo que la historia de la religión y de la cultura, por su mayor "proximidad" al acontecimiento sobre el que descansa el cristianismo, la aparición del "Nuevo-ser" en Jesús como el Cristo. (118)

(115) GW IX, 44.

(116) ST I, 44.

(117) "Angesicht der Tatsache, dass wir fortgesetzt und Unaufhörlich kulturelle und religiöse Inhalte als Quelle der systematischen Theologie benutzen, erhebt sich die Frage: Wie ist es möglich, dass diese Inhalte in einer Weise der Verarbeitung zugänglich gemacht werden, die eine Parallele darstellt zu der Methode, durch welche der biblische Theologe das biblische Material zur Verfügung stellt und der Historiker der christlichen Theologie das dogmatische Material?" (ST I, 49).

(118) ST I, 51.

c) Revelación universal y revelación definitiva

El concepto de revelación de Tillich es un concepto existencial. La revelación tiene dos aspectos, el objetivo de un acontecimiento, y el subjetivo de un "estar cautivado incondicionalmente". Revelación es manifestación de lo que nos concierne incondicionadamente, y precisamente porque nos concierne incondicionadamente, es de importancia decisiva para nosotros, relegando a un segundo plano cualquier otro interés o preocupación. De aquí se sigue que toda revelación "actual" es en sí misma "definitiva" (letztgültig); definitiva, no en el sentido de última, ni de única, sino en el sentido de importante. Para el hindú lo "definitivo" es la experiencia extática del poder de Brahman, para el "humanismo", la sujeción heroica al principio moral, para el cristianismo, Jesús como el Cristo. Toda revelación "actual" excluye otras revelaciones, porque sólo una realidad nos puede concernir incondicionadamente, y no varias:

"Desde el punto de vista del "círculo teológico", la revelación "actual" es necesariamente revelación "definitiva", pues el hombre que ha sido cautivado por una experiencia con carácter de revelación, cree que dicha experiencia contiene la verdad última sobre el Misterio del ser y su relación con él. Si a pesar de todo permanece dispuesto a abrirse a otras revelaciones originales, por ejemplo, en otras confesiones, en ese mismo instante abandona la propia situación-de-revelación y la contempla desde fuera". (119)

El carácter "definitivo" de la revelación actual no excluye la posibilidad de multitud de revelaciones "subordinadas". Más aún, toda revelación definitiva supone una revelación "universal", que le sirve de preparación.

Revelación "universal" no significa para Tillich una revelación que se da en todas partes y en todo tiempo, y que es de igual importancia para todos los hombres. Entendida así, la revelación "universal", estaría en contradicción con el aspecto "definitivo" de toda revelación "actual". Revelación "universal" significa, más bien, las revelaciones concretas que se dan en todo lugar y en todo tiempo, y cuya "meta", cuyo "criterio", es la revelación "definitiva" en Jesús como el Cristo.

Dentro del contexto de las ideas expuestas en el tercer capítulo, sobre la "interpretación cristiana de la historia", podemos decir que para Tillich la revelación "universal" corresponde a una revelación "preparatoria" de la manifestación "central" del Reino de Dios en la historia. Para la fe cristiana, el acontecimiento que se llama Jesús como el Cristo es el centro de la historia, que, como centro, divide la historia en un periodo de preparación y un periodo de aceptación. La revelación universal no es más que la acción de Dios en la historia y a través de la historia, con vistas a la manifestación central, definitiva, y su aceptación por parte del hombre.

La teología Liberal no conoce más que una revelación "universal"; la Teología Dialéctica no conoce más que una revelación "definitiva". En el primer caso se identifican revelación e historia, en el segundo se separan. Tillich une ambos aspectos el "definitivo" y el "universal", el carácter trascendente con respecto a la historia, y el carácter immanente de preparación a través de la historia.:

"Ambas concepciones —la liberal y la neo-ortodoxa— se deben rechazar. Si una revelación no se experimenta como definitiva, no es revelación, sino una reflexión a distancia y no una experiencia por participación. Si, por otra parte, una revelación es vista como "definitiva", pero al mismo tiempo se niega su preparación en la historia, entonces, al acontecimiento-revelación es un cuerpo extraño. Carece de relación con la existencia y la historia humana, y no puede, por lo tanto, ser incorporado en la vida humana: o destruye la vida, o es expulsado por ella". (120)

El Cristianismo ve en la revelación de Jesús como el Cristo la revelación "definitiva". Esto no significa, dentro del desarrollo general del pensamiento de Tillich, que, para el cristiano, Jesús como el Cristo es la "meta" y el "criterio" de toda otra revelación. Meta, en cuanto las demás "revelaciones" tienen como fin la preparación de su "aparición" en la historia y de su "aceptación" por parte del hombre en la historia posterior. Cristo es el "centro" de la historia, entendiendo por centro, no un punto matemático entre dos extremos, sino al momento cumbre, el acontecimiento definitivo que divide la historia en un "antes" y un "después". Y si Cristo es el centro de la historia, es también el

(120) ST I, 165.

centro de la cultura. Historia en sí no existe, toda historia es historia de algo, del espíritu creador, de la cultura, de la religión, etc., Pero Jesús como el Cristo no sólo es "meta", sino también "criterio"; es decir, Jesús como el Cristo proporciona las características fundamentales de toda revelación, y constituye por sí mismo la realización acabada de tales características.

Llegamos así a una de las afirmaciones "claves" de la cristología de Tillich: el carácter central de Cristo en la historia, y su carácter de criterio de las revelaciones que le sirven de preparación.

Todo medio debe negarse a sí mismo en algún grado, en bien de lo incondicionado que se manifiesta a través de él. La "transparencia" total significa la "negación" total de sí mismo. Pero nadie puede negarse totalmente si no se posee totalmente, y nadie se posee totalmente si no está unido por completa con el "fundamento" mismo del ser, con lo incondicionado, con Dios. En Jesús como el Cristo se unen indisolublemente la total entrega de sí mismo con la plena unión con Dios. Jesús de Nazareth es el medio más perfecto, más transparente, de la manifestación de lo incondicionado, porque encierra en sí la negación total de sí mismo en bien del Cristo. Jesús como el Cristo, tal como nos lo presenta la "imagen" bíblica, es la revelación definitiva, normativa, de las revelaciones "anteriores" y posteriores".

"Una revelación es definitiva y normativa cuando tiene el poder de auto-negarse sin perderse a sí misma. Esta paradoja descansa sobre el hecho de que toda revelación está condicionada por el medio en el que, y a través del cual, aparece. La pregunta acerca de la revelación definitiva es la pregunta acerca de un medio de la revelación que supera sus propias condiciones finitas, en la medida en que las sacrifica, y se sacrifica a sí mismo en ellas. El portador de la revelación definitiva debe entregar su finitud; no sólo su vida, sino también, su poder finito, su conocimiento y plenitud. En la medida en que hace esto, se muestra como el portador de la revelación definitiva. Se hace totalmente transparente al misterio del ser que revela. Pero para poder entregarse totalmente, debe poseerse totalmente. Y solamente se posee totalmente, quien está unido con el "fundamento" del ser y del sentido, sin alienación y deformación. En la imagen de

Jesús como el Cristo vemos el cuadro de un hombre que posee estas cualidades, de un hombre que, consiguientemente, puede ser designado como el medio de la revelación normativa". (121)

No es nuestra intención la exposición detallada de la cristología de Tillich, sino, más bien, el punto de inserción de la Teología de la Cultura en la cristología.

La revelación definitiva es "meta" y "criterio" de la revelación "universal"; de una manera semejante, o equivalente la cristología es "meta" y "criterio" de la Teología de la Cultura, Meta, en cuanto la Teología de la Cultura tiene como tarea la "revelación universal" a través de la cultura, y la meta de la revelación "universal" es la manifestación central de Cristo en la historia. Criterio, en cuanto Jesús como el Cristo, con la total abnegación de sí mismo, en la perfecta unión con Dios, proporciona las características normativas de toda revelación: toda manifestación cultural que se absolutiza a sí misma, que no se niega sin destruirse, es una manifestación "demoníaca" y no "divina".

"La revelación normativa es el criterio de toda revelación precedente y de toda revelación consecuente. **Es el criterio de toda religión y de toda cultura**, no solamente de la cultura y de la religión en la cual tiene lugar. La revelación normativa es válida para la existencia social de todo grupo humano y para la existencia personal de cada individuo. Es válida para la humanidad como tal, y, de una manera no descriptible, tiene también un sentido para todo el universo". (122)

En el capítulo sobre la "Interpretación cristiana de la historia" distinguimos dos "momentos" en la realización del Reino de Dios en la historia, el momento de "lucha" y el momento de "triunfo" parcial sobre la ambivalencia de la dimensión histórica. Este doble momento corresponde a lo que Tillich llama en otro contexto, "espíritu profético", y "espíritu sacerdotal". (123) El espíritu profético no es más que

(121) ST I, 159-60.

(122) ST I, 164.

(123) GW VI, 36ss.

el aspecto "combativo" de la acción de Dios en la historia, es la "lucha" contra las tendencias "profanizantes" y "demonizantes", presentes en toda realidad. El espíritu sacerdotal, en cambio, es el "suelo", la "sustancia" que sirve de "base" al espíritu profético. "Lo eterno no entra en el tiempo solamente a través del espíritu profético, sino también, a través del espíritu sacerdotal". Nietzsche, Marx son los dos símbolos más poderosos de la lucha profética contra el demonio del espíritu burgués; el resurgimiento del misticismo, la reforma del culto, los movimientos juveniles, Bergson, Husserl, etc. . . , constituyen las "adquisiciones" positivas del espíritu sacerdotal. Dentro de este contexto nos parece poder distinguir dos formas de manifestación de la revelación "universal" a través de las creaciones culturales del espíritu humano. La primera, es la crítica de protesta contra cosas, personas, instituciones, etc., que se atribuyen carácter absoluto, o que pretenden someter heteronómicamente al espíritu creador. La segunda, es la forma "sacerdotal". La revelación "universal" inspira, impulsa, suscita, nuevas creaciones teonómicas en el arte, la política, la ética, etc., cuya función no es la simple protesta, sino también la preparación y formación de una cultura teonómica:

"En el estilo de toda creación cultural, en los principios que le sirven de base, en sus expresiones críticas y en sus exigencias, hay elementos, patentes y escondidos, que contribuyen directa, o indirectamente, a la historia de la revelación. Las creaciones culturales presuponen acontecimientos —de— revelación, y los expresan en forma constructiva, o crítica". (124)

De esta manera creemos haber presentado una síntesis suficientemente amplia de la relación de la Teología de la Cultura con el concepto de revelación en Tillich. Nuestra labor ha sido eminentemente "activa", en cuanto fue necesario aprovechar elementos dispersos en las distintas obras de Tillich. En la conferencia de 1919, sobre la "Idea de una Teología de la Cultura", Tillich no se plantea el problema revelación-cultura, tal como lo hemos hecho a lo largo de estas reflexiones. En las páginas que siguen se procurará una recapitulación crítica de las ideas más importantes.

7. Recapitulación crítica

a) Sería un error identificar la "Teología de la Cultura" con la "Teología Sistemática". Este error ha sido cometido por J.-P. Gabus en su libro ya citado, "Introduction à la Theologie de la Culture de Paul Tillich". (125)

La Teología Sistemática corresponde a lo que Tillich, en su conferencia de 1919, llamaba "Teología de la Iglesia", como contrapuesta a la "Teología de la Cultura".

La "Teología Sistemática" es una "Teología apologética", construída sobre la "correlación" entre preguntas existenciales y respuestas teológicas. (126) El análisis de la situación humana que lleva a la formulación de las "preguntas existenciales" se sirve del material que le proporciona la cultura en todos sus dominios la filosofía, la poesía, el arte, la literatura dramática y épica, la sicoterapia, la sociología, la política, etc. (127) Presisamente este carácter "universal" de la Teología Sistemática con respecto a la cultura es, a nuestro parecer, el motivo que lleve a confundir la "Teología Sistemática" de Tillich con su "Teología de la Cultura". Ambas utilizan el material proporcionado por la cultura en toda su amplitud, pero mientras que la intención de la "Teología Sistemática" es la formulación de las "preguntas existenciales" allí escondidas, la intención de la "Teología de la Cultura" es el análisis, La historia y la sistematización de la cultura en general; y del arte, la música, la literatura, el lenguaje, la técnica, la política, etc., en particular, pero no bajo el punto de vista de las formas racionales, sino bajo el punto de vista del contenido incondicionado. El método de la Teología Sistemática es el método de la "correlación"; (128) el método de la "Teología de la Cultura" es el de análisis, historia y síntesis, en la determinación del "estilo" de una obra de arte, de una situación cultural, de una época histórica.

(125) Jean Paul Gabus, o.c.

(126) Sobre el "método de la correlación", véase ST I, 73ss; y ST II, 19ss.

(127) "Die Analyse der menschlichen Situation bedient sich des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen kulturgebieten verfügbar gemacht hat. Die Philosophie trägt dazu bei, ebenso die Dichtung, die dramatische und epische Literatur, die Psychotherapie und die Soziologie. Der Theologe ordnet diesen Wissensstoff in bezug auf die von der christlichen Botschaft gegebene Antwort" (ST I, 77).

(128) "Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentiellen Fragen und theologischen Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit" (ST I, 76).

b) El primer presupuesto básico de la Teología de la Cultura se encuentra formulado en la tesis: "La religión es la sustancia de la cultura y la cultura la forma de la religión". Todo acto cultural, y, por lo tanto, toda creación cultural, es fruto de un deseo de incondicionalidad, o, expresado de manera equivalente, la fuerza impulsadora de la actividad creadora del espíritu humano es el "eros" de lo incondicionado. De aquí se sigue que "en todo subyace algo de importancia última e incondicionada, algo absolutamente serio y sagrado, aunque esté expresado con palabras profanas". La Teología de la Cultura tiene como tarea el descubrimiento del elemento religioso, de la preocupación última, que constituye la "sustancia" de toda manifestación cultural, desde "una flor pintada", hasta el sistema filosófico más completo, o la teoría científica mejor elaborada.

La religión, por consiguiente, no es una "función" más dentro del conjunto de las funciones del espíritu humano, sino "función raíz", la función de la incondicionalidad, presente en todas las demás funciones.

c) El segundo presupuesto está en íntima conexión con el primero. Dios no es un "objeto" más "junto" al mundo de los objetos finitos, por más que se conciba como el objeto supremo, "infinito". La aplicación de las categorías finitas de sustancia, causa, tiempo y espacio, a Dios, lo convierten en un ser finito. Dios supera la estructura sujeto-objeto y sólo puede ser aprehendido en forma paradójica, extática. El empleo del término "lo incondicionado" se debe entender como un esfuerzo por evitar el carácter conceptual adquirido por la palabra "Dios" a través del tiempo. Dentro de este contexto se deben entender las expresiones paradójicas de Tillich: "Dios es lo incondicionado, pero lo incondicionado no es Dios"; "Dios es el símbolo de lo incondicionado"; "Dios es el "poder", la "profundidad", el "fundamento" del "ser", etc.

Teología significa nominalmente "Ciencia de Dios". Si por Dios se entiende un objeto y no lo incondicionado, entonces no es posible una "Teología de la Cultura", tal como la entiende Tillich, a no ser que se identificara a Dios con el fenómeno de la cultura. Si, en cambio, la teología es la ciencia de lo incondicionado, o, lo que es lo mismo, si la teología es la "ciencia normativa de la religión", entendiéndolo por religión el elemento de incondicionalidad presente en todo acto y en toda creación cultural, entonces se puede hablar con propiedad de una "Teología de la Cultura".

La teología no es, pues, una ciencia más dentro del conjunto de las ciencias culturales, con un "objeto" —Dios con un método especial— la fe, sino que la teología es el mismo conjunto de las ciencias culturales, bajo el punto de vista del elemento religioso; la teología es "ciencia del espíritu teonómica, más exactamente, Sistemática teonómica.

El alcance de las afirmaciones anteriores se ve más claramente si se contraponen la Teología de la Cultura de Tillich con otras "teologías de la cultura", por ejemplo, de G. Thils. (129) El esquema general de Thils es el siguiente: Dios es "creador" de todo lo que existe; por lo tanto, de la cultura; el fin de la creación es la alabanza y la gloria de Dios; por lo tanto, el fin del arte, de la técnica, etc., es la alabanza y la gloria de Dios; Cristo es el "Salvador", no sólo del hombre, sino de la creación en general; por lo tanto, también de las "realidades terrenas". Según esta concepción, la teología de la cultura sería la aplicación al fenómeno cultural de las verdades y principios propiamente teológicos. Nada puede estar más lejos de la concepción de Tillich. Para éste, Teología de la Cultura no significa teología "sobre" la cultura, sino teología "a partir" de la cultura. No se trata, en la Teología de la Cultura, de información revelada sobre la cultura, sino de revelación a través de la cultura.

c) El tercer presupuesto de la "Teología de la Cultura" es que por teología no se entienda la ciencia de un "complejo" de verdades reveladas. A través de la cultura no se manifiestan "nuevas verdades". La revelación no es la comunicación de "verdades", sino la manifestación de lo que nos concierne incondicionadamente. Aquí, nuevamente, conviene la comparación con Thils. Para éste, "una teología verdadera no puede construirse si no es con la ayuda de verdades reveladas, una teología de los valores terrestres no es, pues, realizable, si no es en el caso de que se encuentren, en las fuentes de la revelación, "datos" que, reunidos y sistematizados, permitan conocer el "pensamiento" divino sobre los valores terrestres". (130) Según esta concepción, la teología de la cultura es la "reunión y sistematización" de los "datos" que proporcionan la "Escritura" y la "Tradición", sobre el arte, la política, la técnica, etc. . . Para Tillich, por el contrario, la "Teo-

(129) "Une Théologie véritable ne peut être construite qu'à l'aide de vérités "révélées": une théologie des valeurs terrestres n'est donc réalisable que si l'on trouve dans les sources de la révélation des données qui, groupées et systématisées, permette de connaître la pensée divine sur elles" (G. Thils, o.c., p. 57).

(130) "Wie das Recht getragen ist von dem Staat als der rechtssetzenden Gemeinschaft, so ist die Religion getragen von der Kirche als der symbolschaffenden Gemeinschaft. Daraus ergibt sich der konkret-konfessionelle Charakter der Theologie" (SW, I, 277).

logía de la Cultura" es el análisis, la historia y la sistematización de la "revelación" que subyace a toda manifestación cultural. No se trata de la "revelación" sobre la cultura, sino de la revelación "a través" de la cultura.

d) Tillich no niega en ningún momento el carácter "confesional" de la teología en general, y de la "Teología de la Cultura" en particular. (131) Sin embargo, y ésta es nuestra objeción principal, tal carácter confesional parece quedar relegado a un segundo plano. Para Tillich, el sólo "hecho" de la pertenencia por "nacimiento", por determinadas circunstancias históricas, a una comunidad de fe determinada, parece asegurar el aspecto confesional de la teología. Confesionalidad y tradición son una misma cosa para Tillich; y así como la "tradición" se recibe de una manera inconsciente, automática, por el sólo hecho de haber nacido y crecido dentro de un grupo religioso determinado, así el carácter confesional de la teología viene dado de alguna manera en forma inconsciente, sin la exigencia necesaria de una "toma de posición" consciente y libre. (132) No negamos que haya mucho de verdad en esta manera de concebir el carácter confesional de la teología. Nuestra pregunta es si es suficiente o no, y nos inclinamos por la respuesta negativa; no toda teología de la cultura, por el sólo hecho de ser llevada a cabo por un teólogo "cristiano" por nacimiento, es una teología de la cultura cristiana.

Sin embargo, prescindiendo de la discusión a nivel teórico, es posible determinar en la Teología de la Cultura de Tillich "elementos" que la hacen una teología cristiana de la cultura: la situación de alienación existencial "debida" al pecado, insuperable por las solas fuerzas de la vida y de la historia, y sólo "fragmentariamente" bajo la acción del Espíritu de Dios como consecuencia del estado de alienación existencial, la presencia de fuerzas "profanizantes" y "demonizantes" en todas las dimensiones de la vida; la acción del Espíritu de Dios en la cultura y en la historia, como "espíritu profético" y "espíritu sacerdotal". El carácter central de Cristo en la historia y en la cultura; la división de la historia en dos períodos, el de preparación, y el de aceptación; el carácter "gratuito" de la teonomía, el doble aspecto, immanente y trascendente, del Reino de Dios, etc.,

(131) "Tradition ist solange nicht heteronom, wie sie unbewusst und ohne kritische Reflexion angenommen wird. In diesem Bewusstseinszustand ist Tradition die Substanz des Lebens, in die man hineingeboren wird und in der man aufwächst. Ihre Autorität ist so gegeben wie die Wirklichkeit der Natur" (GW VIII, 65).

e) Una crítica a la Teología de la Cultura de Tillich debería partir desde un "sistema teológico", y no desde puntos de vista parciales. Según esto, la crítica más radical al sistema de Tillich lo constituye otro sistema, el de Barth y viceversa, la crítica más radical del sistema barthiano lo constituye el sistema de Tillich. La teología católica tradicional encuentra en Tillich diversos puntos de contacto, como, por ejemplo, el concepto de revelación universal, la necesidad de la "sustancia sacramental" en la realización del "principio Protestante", la imposibilidad de la superación de las "deficiencias" de la cultura y de la historia por las sóloas fuerzas de éstas, etc. El punto de separación más radical con la teología católica "tradicional" lo constituye, a nuestro parecer, la poca importancia que Tillich le adjudica al "contenido" de la revelación, de la "fe", de la "religión". Revelación, fe y religión, son para Tillich un "estado", el estado de concernimiento incondicionado"; pero ¿es ésto suficiente? ¿Excluya la revelación toda verdad? ¿Qué pueden, entonces, significar expresiones como: "Dios ama al mundo", "Yo soy la resurrección y la vida", "quien cree en mí no morirá jamás", "tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo unigénito", etc.? Revelación no es información, pero ¿de qué otra manera puede "normalmente" ser "cautivado" el pensamiento humano, si no es a través de "una verdad"... que Dios ama al mundo, que Cristo es camino, luz y vida? Tillich respondería sin duda alguna que tales expresiones pueden llegar a convertirse en "medios" de revelación en el momento en que se hacen "transparentes"; no se trata más que de un ejemplo concreto de lo que expusimos antes sobre el concepto "palabra de Dios". Pero ¿qué es lo que hace propiamente de "medio", las palabras como un conjunto ordenado de símbolos, o el contenido? ¿La expresión, "Dios ama al mundo", o el contenido, la verdad que se formula a través de estas cuatro palabras? En una palabra, ¿se pueden separar el "contenido" y la revelación?

Toda revelación "actual" es una revelación definitiva, y el cristianismo afirma que la revelación definitiva es la revelación de Jesús como el Cristo. Aquí surge una pregunta que nos parece pone en cuestión la definición de la revelación de Tillich: para el cristiano, para quien Jesús como el Cristo constituye la revelación "definitiva", ¿qué vienen a ser las demás revelaciones "actuales", a través de la naturaleza, de la historia, de la cultura? Si son "actuales" son también definitivas, y si Cristo es la única revelación definitiva, las demás revelaciones no son "actuales", ¿qué son, entonces? Nuestra argumentación muestra, al menos, el carácter ambiguo del concepto de revelación en

Tillich. Esto no quiere decir que el concepto en sí mismo sea falso, si no que es necesaria una precisión ulterior que Tillich no proporciona.

¿Qué relación existe entre la revelación a través de una "flor pintada" y a través de Jesús como el Cristo? Tillich nos diría que la diferencia entre las dos está en la naturaleza misma del "medio". Una persona, como el compendio de todas las dimensiones de la vida, es un medio muchísimo más rico que un objeto inanimado, etc., además, Jesús de Nazareth, en cuanto se entrega a sí mismo totalmente, sin perder la unión íntima con el "fundamento" del ser, es totalmente transparente, y, como tal, el "medio" de revelación por "excelencia", meta y criterio de los demás medios de revelación. Pero ¿qué importa la "naturaleza" del medio, si en ambos casos se trata de una manifestación de lo que nos conviene incondicionadamente, si en ambos casos el espíritu es "cautivado" de una manera última e incondicionada? La crítica que hacemos a Tillich no es la de partir de un concepto falso de revelación, sino la de no haber precisado más su pensamiento.

Por último, ¿es lo mismo "sustancialidad" religiosa que "revelación universal"? Así parece ser, pues, por una parte, la tarea de la Teología de la Cultura es el descubrimiento de la "religiosidad" sustancial que subyace a toda creación cultural, aún la más profana; y, por otra parte, el hecho de una revelación universal a través de la cultura es lo que justifica la Teología de la Cultura, como vimos antes. Pero la religiosidad sustancial y revelación universal son dos expresiones para una misma realidad, ¿cómo justifica el carácter de "manifestación", propio de toda revelación? ¿Se trata de una manifestación no manifiesta, escondida? Nuevamente nos encontramos con la misma ambigüedad criticada antes.

SIGLAS

- GW: Gesammelte Werke, Obras completas de Paul Tillich, edición alemana.
 RK: Religion und Kultur (GW IX)
 RP: Religions philosophie (GW I)
 SW: Das System der Wissenschaften nach Gegenstanden und Methoden (GW I)
 UI: Uber die Idee einer Theologie der Kultur (GW IX)
 URR: Die Uberwindung des Religionsbegriffs ;n der Religionsphilosophie (GW I)
 ZW: Zwei Wege der Religionsphilosophie (GW V)
 ST: Systematische Theologie

