

1 LAS METAMORFOSIS DE LA APOLOGÉTICA EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE PAUL TILlich

DOI: 10.22199/S07198175.2014.0001.00001

Dr. Benoit MATHOT

Recibido el 13 de diciembre de 2013. Aceptado el 8 de abril de 2014

RESUMEN

La noción de apologética atraviesa el conjunto de la obra teológica de Paul Tillich. Primero considerada bajo el ángulo del “ataque”, esta noción evolucionará luego para ser comprendida como una respuesta a las preguntas e interpelaciones dirigidas a la teología. En este artículo, seguiremos la evolución histórica de la apologética, a partir de los escritos de juventud de Tillich (1913) y de sus primeras lecciones alemanas (1919-1933) hasta su gran obra americana de teología sistemática (1951). Durante este recorrido, subrayaremos también la manera cómo la posición tillichiana buscó siempre desmarcarse de la posición barthiana. Finalmente, concluiremos con algunas consideraciones actuales sobre la noción de apologética.

Palabras clave: Paul Tillich, Apologética, Historia de la apologética, Teología, Karl Barth.

APOLOGETICS METAMORPHOSIS IN PAUL TILlich'S THEOLOGICAL THOUGHT

ABSTRACT

The notion of apologetics crosses Paul Tillich's theological work throughout. First considered under the angle of “attack”, the notion evolves to be understood as a response to the questions and interpellations directed to theology. In this paper, we will follow the historical evolution of apologetics, from Tillich's teenage writings (1913) and his first German lessons (1919-1933) to his great American work on systematic theology (1951). During this journey, we will also underline how the Tillichian position always looked for setting apart from the Barthian position. Finally, we will finish with some current considerations about the notion of apologetics.

Key words: Paul Tillich, Apologetics, History of Apologetics, Theology, Karl Barth.

Introducción

El pensamiento teológico de Paul Tillich se desarrolla en el contexto histórico de una crisis de lo religioso. En la primera parte del siglo XX, Tillich trató de hacer frente a un doble desafío. En primer lugar, el de la autonomía autosuficiente que sacudía inexorablemente los fundamentos tradicionales de la sociedad, pero también la base de la heteronomía religiosa que asomaba cada vez menos creíble a los ojos de una cultura secularizada, pero siempre tentada por la esfera religiosa que rechazaba perder su influjo y su poder. Para tratar de responder a esta crisis de lo religioso, algunos teólogos valoraron mucho el polo de la autonomía, como el teólogo Ernst Troeltsch, que proponía que la religión se pueda conjugar positivamente con la cultura autónoma. Otros, como Karl Barth, insistían más en la importancia del polo heterónimo al subrayar más bien la alteridad radical de Dios, así como su irreductibilidad con respecto de toda esfera cultural. A partir de esta geografía cultural sobre las relaciones posibles entre religión y cultura, Tillich empieza a elaborar su reflexión sobre la apologética, sobre su posibilidad y su legitimidad.

Tenemos que entender la apologética como una tentativa racional que busca defender y hacer creíble el contenido de la revelación cristiana a través de un trabajo de argumentación. Entonces, la posibilidad de una apologética descansa en último término sobre la posibilidad de una relación positiva entre la razón humana y la revelación¹. Si es así, no será extraño constatar que la teología liberal (de inspiración troeltschiana) la valorizará en el nombre de las relaciones positivas que descubre entre la religión y la cultura, mientras que la corriente kerigmática (de inspiración barthiana) la

¹ Aquí encontramos toda la problemática del 'punto de anclaje', cuya finalidad es preguntarse si existe un lugar en el ser humano donde la revelación pudiese ser recibida, o si esta última llegase siempre en nosotros como un 'cuerpo extraño'.

rechazará con fuerza en nombre de la brecha infranqueable que separa a Dios de lo humano.

Con respecto a esta alternativa, Tillich propone un camino original para pensar la posibilidad de la apologética. Se trata de una tercera vía, que pasa en primer lugar por una vuelta a las formas apologéticas de los Padres de la Iglesia (que él llamará “apologética de ataque”), antes de conocer, durante el período americano de su enseñanza, una evolución significativa, pasando de una concepción ofensiva a un aproximación “responsiva”, es decir, responder a las preguntas y a las aspiraciones de todos aquellos y aquellas a quienes se dirige. Es esta evolución de la relación de Tillich con la apologética lo que trataré de presentar aquí, siguiendo cronológicamente los textos principales donde él habla explícitamente de esta relación.

1.- La apologética eclesial antes de la Primera Guerra mundial

1.1.- *Una apologética práctica*

La reflexión de Tillich sobre la apologética empieza efectivamente durante el año 1913. Este año, Tillich y su amigo Richard Wegener idearon el proyecto de plantear las bases de una verdadera apologética-eclesial, proyecto del cual hicieron una relación escrita (*Kirchliche Apologetik*) para el Consistorio de su Iglesia. Se trataba entonces para Tillich de volver a pensar la manera como la Iglesia entraba en relación con la sociedad y la cultura en el contexto de una secularización cada vez mayor. En esta óptica, imaginaron una forma de apologética en la cual la razón humana pudiese ocupar un lugar determinante. Para Tillich, en efecto, la apologética práctica tiene como misión justificar la fe cristiana, es decir, “conducir hacia la verdad cristiana por la vía racional”.

Sin embargo, si ese es el programa de una apologética práctica, nuestro autor precisa también que esta apologética tiene como primera finalidad el ser ‘eclesial’, es decir, “puesta al servicio de la Iglesia”. Es necesario entonces subrayar que el carácter eclesial de la apologética supone, en Tillich, una cierta relación con el ‘afuera’, abriendo una postura ética original. Ya no se trata de considerar a las personas externas a la Iglesia como perso-

nas ‘heréticas’, sino solamente como personas perdidas y extraviadas que hay que alcanzar dónde estén. Tenemos que notar que si éstas pueden ser alcanzadas, es porque, según Tillich, su posición no es externa a la verdad, sino que ya está en contacto con ella. Se trata de una posición que se diferencia de las aproximaciones tradicionales de la apologética, pues éstas buscaban convertir al que aún no creía y que, por este motivo, estaba en el error. Aquí ya se desdibuja lo que será progresivamente una constante en la definición tillichiana de la apologética, a saber, la idea de un ‘terreno común’ entre cristiano y no cristiano:

El cristiano educado habita el mismo suelo cultural, tiene que lidiar con los mismos problemas y conoce las mismas respuestas –que rechaza o acepta– como cualquier otra persona educada o animada espiritualmente².

Con esta idea de ‘terreno común’, Tillich comienza a defender la creación de una nueva tarea en el seno de la Iglesia luterana: la de apologeta eclesial. Esta nueva tarea recibirá entonces una triple misión: en primer lugar, la de volver a tomar contacto con las personas externas a la Iglesia. Esto implicará para el apologeta tener un buen conocimiento de la vida cultural y ser profundamente respetuoso acerca de lo que allí se vive. Después, como segunda misión, el apologeta eclesial buscará lo que Tillich llama “la verdad cristiana” que, a diferencia de los conflictos doctrinales, consistirá concretamente en afirmar la fe en la justificación. Tillich escribirá, así, que “la apologética es posible sólo sobre el suelo de la fe en la justificación, aún ante la razón”³. Finalmente, el apologeta eclesial tendrá una tercera misión, de ponerse al servicio de la Iglesia:

La apologética es un trabajo eclesial. Por eso, su finalidad última no es otra cosa que la Iglesia. Despertar la comprensión, convencer, fundar la comunidad: aquí está la triple finalidad de la apologética⁴.

² TILLICH P., “*Kirchliche Apologetik*”, in TILLICH P., *Gesammelte Werke*, band XIII; Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1972, p. 38 (por convención, las abreviaciones de *Gesammelte Werke* serán GW, directamente seguidas por el número del tomo).

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

Y Tillich completará su propósito indicando que la apologética es:

El órgano agresivo de la Iglesia ante la cultura: en el ataque reside la defensa. Podríamos formular eso de manera paradójica como Apologética o doctrina del ataque⁵.

Es importante ver que se trata aquí, para Tillich, de retomar una forma antigua de apologética, cuando se la entendía como ‘apologética del ataque’ a diferencia de la concepción que prevalecía entonces como ‘apologética de la defensa’. Se trata de una constante de la definición tillichiana de la apologética que seguirá durante todo el período de su enseñanza alemana (1919-1933): él considera la apologética bajo el ángulo del ataque.

Para devenir en actor de esta apologética ofensiva, el apologeta eclesial tendrá que participar en las diversas dimensiones de la cultura de su tiempo, para que todas las esferas de la actividad humana e intelectual sean afectadas por su acción. Así, por ejemplo, al interior de la Universidad, Tillich preconizará la creación de un seminario de apologética para que, desde el comienzo, cada teólogo pueda entrar en contacto con la cultura de su tiempo. Pero pondrá toda su energía, sobre todo, en la organización de “veladas de la razón” (*Vernunft Abenden*). Estas veladas, que estaban animadas por apologetas eclesiales, eran para él momentos propicios para trabajar por la reducción de la brecha que separaba a la Iglesia de las personas instruidas (*Gebildeten*) en la sociedad moderna. Estas personas constituían el público al cual se dirigía la apologética tillichiana. Durante estas veladas, se presentaban problemas teológicos tradicionales, con tal de mostrar su profundidad y de repensarlos bajo una perspectiva mejor adaptada a las exigencias de la razón moderna, sin dejar de lado la exigencia teológica en la que se inscriben. Además, el apologeta eclesial tenía también como tarea participar en todas las reuniones y en todos los encuentros filosóficos, culturales o artísticos posibles, incluyendo los encuentros con aquellos que se oponen al cristianismo y a la Iglesia. Se trata por el apologeta de testimoniar su preocupación y su respeto por aquello que se vive y, también, mostrar que “se puede dar más y mejor”.

⁵ Ibid., p. 42.

Como se ve, ya en 1913, Tillich quiere entrar en diálogo con una cultura que deviene cada vez más autónoma y que se aleja progresivamente de la fe cristiana. Sin embargo, la finalidad sigue siendo eclesial: se trata de reintegrar el público instruido a la vida de la Iglesia.

1.2.- *La Systematische Theologie de 1913*

El mismo año, Tillich escribió un ensayo de teología sistemática, en el cual volvía largamente sobre la noción de apologética. Sin embargo, hay que notar que, con este texto, trabajaba en un registro distinto al de la *Apologética eclesial*, es decir, en un registro más teórico que práctico. Pasa de una apologética práctica interesada en organizar en un terreno secularizado, una nueva aproximación de la teología, a una apologética ‘científica’ en la cual tratará de volver a legitimar el sitio de la teología en el sistema de las ciencias. Tillich plantea de manera explícita esta distinción entre las dos formas de apologética (práctica y científica). No nos detendremos aquí sobre los detalles de la presentación sistemática de 1913, de una gran tecnicidad. Nos contentaremos más bien con captar su objetivo principal y cómo en éste se enuncia la cuestión de la apologética.

Como ya lo hemos indicado, el objetivo de Tillich busca relegitimar el lugar cada vez más precario de la teología en la arquitectura del sistema de las ciencias, para destacar su cientificidad. Para eso, Tillich intenta “deducir la teología del sistema de las ciencias”, volviendo “a los primeros principios del conocimiento, del pensamiento y de la verdad”. De eso, resulta que la teología será considerada, a través del principio teológico, como una “síntesis viviente” entre un punto de vista absoluto y un punto de vista relativo, y que esta síntesis viviente se expresará por excelencia en la figura determinante de la paradoja.

En un primer tiempo, Tillich muestra que esta figura de la paradoja se hace necesaria desde la naturaleza misma del principio teológico. Como lo describe Marc Michel:

(El principio teológico) es el punto de vista en favor del cual se reconoce lo que, a la vez, comparte lo relativo y lo absoluto⁶.

Sin embargo, en este estado, ¿se trata realmente de una paradoja? En realidad, se trata más bien de una contradicción que todavía no habría llegado al estado de paradoja. Así, en un segundo momento, Tillich completará su definición al indicar que el principio teológico es, al mismo tiempo, “la única posibilidad de sobrepasar la contradicción entre lo absoluto y lo relativo”. Nuestro teólogo hace entonces de la teología una “ciencia de la superación” (*Aufhebungswissenschaft*) ofreciendo, entonces, al principio teológico la posibilidad de superar el estado de la contradicción para entrar en el registro de la paradoja.

Notemos que esta explicación no es solo una arquitectura teórica atractiva, sino que ella comporta implicaciones más concretas para el registro teológico. Así, Tillich hará de la noción de justificación una forma de concretización del principio teológico. Escribirá entonces que “el principio teológico como principio general es la justificación”⁷. Tillich piensa esta última como un No absoluto dirigido al punto de vista particular, mas como un No absoluto que implica al mismo tiempo un Sí absoluto. Esto permite a Tillich mostrar que la doctrina de la justificación es realmente el lugar por excelencia donde se puede cuestionar el principio teológico en su carácter realmente paradójal.

Pero ¿cuál es la relación de todo esto con la apologética? Precisamente esto: por medio de la reflexión sobre el principio teológico y la paradoja, la cuestión de la apologética (científica) encontrará su punto de anclaje. Así, ‘*Apologetik*’ no es sólo el título que da a la primera de las tres partes de su texto, sino una definición de la apologética diferente a la presentada en las ‘veladas de la razón’ en Berlin-Moabit. Ahora escribe:

⁶ MICHEL M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei (113), 1982, p. 160.

⁷ TILLICH P., «Systematische Theologie von 1913», in TILLICH P., *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, band. IX, Berlin, New-York, 1998, p. 319.

La apologética tiene solamente por tarea fundar el punto de vista teológico en y para sí⁸.

De ahí resulta que la apologética, en su aspecto científico, está íntimamente ligada a la paradoja y esta última se afirma como el principio teológico mismo. Estamos muy lejos de las estrategias prácticas que buscaban devolver la cultura secularizada al terreno de la Iglesia por medio de una argumentación adaptada a las condiciones de la época. Y ello, aún si la apologética, en su esfuerzo de inteligibilidad y de relegitimación del lugar de la teología en el sistema de las ciencias, acredita la legitimidad de un enfoque práctico en esta materia.

2.- La apologética en el período de la primera lección alemana

En esta segunda parte, llevaremos nuestro esfuerzo a interrogarnos sobre la concepción tillichiana de apologética que empezó en la conferencia programática de 1919 *“Sobre la idea de una teología de la cultura”*, hasta el exilio en Estados Unidos en 1933. Durante este período, dos textos llaman particularmente la atención: *“Justificación y duda”* (en su versión de 1919) y un texto menos conocido de 1925, consagrado a la doctrina agustiniana del Estado según el *De Civitate Dei* de Agustín.

2.1.- *Justificación y duda* (1919)

En su texto *“Justificación y duda”*, Tillich hace claramente evolucionar el sentido de su proceso teológico, al mismo tiempo que conservando ciertas continuidades con el período anterior a la guerra. La gran convulsión en esta época fue indudablemente la Primera Guerra mundial, que trastornó la relación con el mundo introduciendo la duda como un tema ineludible en el campo de la teología. Además, su objetivo desde ahora, más que atraer hacia la Iglesia a las personas que se hubiesen alejado, consistirá en pensar la situación de la época para comprender el mundo y la cultura que la rodean. Así, el público que la apologética desea conquistar evoluciona:

⁸ Ibid., p. 327.

pasa de “las personas civilizadas, educadas” a la mayoría incluida a la masa proletaria.

Como lo indica el título, el texto “*Justificación y duda*” insiste particularmente sobre la idea de duda. En efecto, es la gran preocupación de los teólogos en un mundo que perdió gran parte de sus respuestas teológicas involuntarias, así como el hábito de pensar la teología en el registro de la evidencia. Al respecto, la posición tillichiana será original, casi profética. Consistirá en integrar la duda en la certeza de la verdad. Dicho de otra manera, allí donde la verdad parecía lo contrario de la duda, y el que duda como el inverso de la verdad y de la salvación, en 1919 estas dos dimensiones se articulan. Claro está, la situación influirá directamente en la tarea de la apologética, que integrará este elemento en el proceso de su elaboración. Así como lo escribe Tillich:

Dios, ante toda determinación y objetivación (...) es la verdad a la cual podemos solamente conformarnos en verdad y, en igual medida, en justicia, pasando a través de la duda infinita⁹.

Notemos entonces el desplazamiento que se juega a nivel de la apologética. En efecto, se volvió indefendible pensar la apologética como una “doctrina general de la certeza”, y que esta certeza sea pensada como evidencia, como certeza práctica, como convicción o como paradoja concreta. No solamente estos modos de apologéticas fracasan, sino que, para Tillich, es bueno y sano que fracasen. Sin embargo, este abandono de la apologética como certeza no significa el abandono de toda forma de apologética, ni el abandono de toda forma de certeza. Existe una forma de apologética defendible: aquella que se construye precisamente desde la figura de la paradoja: una paradoja que es la integración de la duda en la certeza de la verdad, y que tendrá como consecuencia alejar a Tillich de una apologética “eclesial y pietista”.

Pensamos que aquí se encuentra una discontinuidad entre su proyecto de 1919 y el proyecto de 1913 que él calificaba explícitamente de apologética

⁹ TILLICH P., «Justification et doute», in TILLICH P., *Ecrits théologiques allemands (1919-1931)*, Québec, PUL, 2012, p. 24.

eclesial. Sin embargo, si podemos hablar de una discontinuidad entre las dos épocas, no podemos hablar de ruptura. De hecho, existe entre ellas semejanzas evidentes, como lo refleja bien, por ejemplo, el subtítulo del texto *“Justificación y duda”*: *“Ensayo para la fundación de un punto de vista teológico”*, eco de la definición que daba de la apologética en su sistemática de 1913 (apologética que tenía entonces como objetivo “fundar el punto de vista teológico en y para sí”). Así, es en este marco que debemos especificar la cuestión de la apologética en este texto de 1919.

La especificación de la apologética se jugará para Tillich dentro de la fe. No se trata para él, de entender la fe en su sentido tradicional porque este tipo de fe está siempre susceptible de someterse a la duda. El propósito es entonces proponer un concepto de fe que no esté sometido a la angustia de la duda, sino que venga más bien a marcar el carácter insuperable de la duda. Es evidente que esta solución no podrá ser otra que la de la paradoja, y aquí, la de la “paradoja absoluta”:

Solo queda la salida paradójica de afirmar en la fe que la duda no excluye que se está en la verdad (...). La fe en la incondicionalidad de la paradoja absoluta es justamente el sentido de la fe, aún en el dominio del conocimiento¹⁰.

Esta afirmación de la “paradoja absoluta” es entonces pintada de un carácter de incondicionalidad que radicaliza forzosamente, e inmediatamente, la noción tradicional de Dios, también sometida a la duda, sobre todo cuando presupone a Dios de manera heterónoma como “ser supremo”. Dios sería entonces pensado como “incondicionado”, es decir, como “Dios más allá de Dios”¹¹ (*God above God*). Esta concepción de Dios permite entonces a Tillich abrirse a un nuevo público: a los que dudan, a los ateos y por consiguiente también a otra forma de apologética, que tendrá relación con la idea de justificación. Podemos pensar también que, construyendo esta figura de ‘Dios más allá de Dios’, Tillich trata de alcanzar a todos

¹⁰ Ibid., p. 41.

¹¹ Para un estudio acabado de esta noción, véase DANZ C., «*Absolute Faith and the ‘God above God’: Tillich’s New Interpretation of God*», Bulletin of the NAPTS 36 (2010), Nr. 2, S., p. 20.

aquellos que se encuentran fuera del círculo teológico, pero que no están por eso, según él, fuera de la certeza de la verdad. Tillich lleva esta tentativa a fin que estos dos polos (religioso y no religioso) puedan encontrar un 'terreno común' donde poder entrar en diálogo y lograr así la apologética pueda nuevamente encontrar un lugar donde operar.

Este nuevo enfoque de la apologética estará en relación con la teología de la cultura. Lo que impresiona en la teología de la cultura (así se expresa Tillich en '*Justificación y duda*'), es que se trata aquí también de superar la 'desunión' entre el adentro y el afuera. Tillich busca que "sobre el terreno común de la afirmación creyente de la paradoja absoluta se desarrolle en ambas partes una convicción condicionada y, sin embargo, llena de contenido"¹². Es además, interesante ver la genealogía de esta posición que ya la encontramos, bajo diferentes formas, en la *Systematische Theologie* de 1913, donde busca pensar "la unidad de la identidad y de la diferencia", así como en la conferencia programática de 1919. En este último contexto, la manera de razonar era diferente porque la atención de Tillich se centraba más bien sobre la autonomía, la heteronomía y la teonomía. Sin embargo, porque aprobaba "la autonomía de la cultura" y quería profundizarla, Tillich construía también el terreno común con sus contradictores. Este terreno común será el terreno de "la apologética del ataque". Leamos lo que escribía Tillich al respecto:

La teología que, desde unos 200 años está forzada a una situación desafortunada, pero inevitable, la de un abogado que defiende finalmente una posición insostenible y que está forzado a abandonar una posición luego de otra, debe nuevamente *pasar al ataque*, después de haber abandonado el último reducto de su posición insostenible, culturalmente heterónoma. Debe combatir bajo la bandera de la teonomía y triunfará bajo esta bandera y no bajo la bandera de la autonomía de la cultura, sino de la profanación, del vacío y de la descomposición de la cultura¹³.

¹² P. TILLICH, « Justification et doute », p. 53.

¹³ TILLICH P., « Sur l'idée d'une théologie de la culture », in TILLICH P., *La dimension religieuse de la culture*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1990, p. 48. Lo subrayado es nuestro: « pasar al ataque ».

Como se ve, afirmando que la teología debe de nuevo *pasar al ataque*, Tillich sigue fiel a lo que fue su preocupación apologética de 1913 y lo seguirá siendo más tarde, cuando publicará su conferencia sobre la concepción agustiniana del Estado en el *De Civitate Dei*.

2.2.- Tillich, lector de Agustín

Esta conferencia tuvo lugar en 1925, año conocido principalmente por los comentadores de su pensamiento, como el año de su célebre curso de dogmática en la Universidad de Magdeburgo. En este texto sobre Agustín, Tillich desarrolla la doctrina agustiniana del Estado, que le será útil como fundamento para la elaboración de su propio concepto de apologética, formalizada ahora de modo más sistemático que en el pasado. Su texto comienza así, con una definición general de la apologética:

Apologética significa defender, responder de algo. La apologética presupone que existe un adversario, pero también que hay un foro común donde se presentan la acusación y la defensa y donde ambas partes reconocen el veredicto¹⁴.

Esta definición enuncia varios elementos ya han asomados en el pasado, como la presencia de un 'adversario', o también (de nuevo formulado explícitamente) de un 'foro común' entre la posición religiosa y la del adversario.

Si Tillich pasa por el pensamiento agustiniano para desarrollar su apologética del ataque, es porque la apologética de Agustín desplaza también la apologética de su tiempo. Por otra parte, encontramos también en este último las dos características del adversario y del foro común que Tillich igualmente retoma. El pensamiento agustiniano es entonces el lugar ideal a partir del cual Tillich podrá pensar su propio concepto de apologética.

¹⁴ TILLICH P., « La doctrine augustinienne de l'État d'après le *De Civitate Dei* », in TILLICH P., *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1992, p. 235.

Para Agustín, el adversario es el Estado, y el lenguaje común (el terreno común) consistirá entonces, para el apologeta, en aceptar este Estado (y también la esencia del Estado) y a la vez responder de algo otro, a saber, la Palabra de Dios y la Iglesia. Hay entonces un doble movimiento, de acogida y de ruptura, que encontraremos ahora en Tillich con la idea de teonomía, de nuevo desarrollada en este artículo. En efecto, con la teonomía, hay una acogida de la situación presente y una ruptura de la situación. Esto lo lleva a decir que Agustín puede ser considerado como un pensador emblemático:

Agustín concibe y reclama un pensamiento teonómico, una vida comunitaria teónoma¹⁵.

De hecho, Agustín se orienta hacia una reorientación de lo que acoge del Estado, cuando busca construir un “nuevo conocimiento sagrado” así como “una vida comunitaria sagrada”. Pero, como se ve, implica que Agustín se mezcle con el conocimiento y la vida comunitaria actual, para atacar las estructuras demoníacas que encierran su “contenido vital auténtico”. Cuando Tillich retoma esta intuición agustiniana de la apologética, escribe:

Parece que estamos de nuevo en un período donde los poderes dominantes, bajo los rasgos del imperialismo y del capitalismo, se manifiestan en su demonismo. Tendremos que decidir si adoptaremos nuevamente la austera indiferencia del cristianismo primitivo con respecto al Estado, a la sociedad y a la economía. Si nos decidimos por esto último y si luchamos por un futuro en que la unidad de la sociedad pueda descansar sobre la orientación unificadora hacia el ser incondicionado, hacia Dios, entonces Agustín podrá, más y mejor que cualquier otro, ser nuestro guía¹⁶.

No hay duda de que el gesto tillichiano sea un gesto de lucha que colorea su apologética para hacer de ella una apologética del ataque, es decir, una

¹⁵ Ibid., p. 250.

¹⁶ Ibid., p. 251.

apologética que defiende el cristianismo. Para esto, no abandona, una a una, todas sus posiciones, sino que “ataca” al adversario, sobre la base de un terreno común. Esta actitud ofensiva corresponde al tercer elemento constitutivo de su apologética, luego de la existencia de un adversario y de un terreno común con él. Lejos de ser una posición exclusivamente teórica, este posicionamiento de la apologética tillichiana ofrecerá igualmente resonancias concretas en la vida de su autor. En esta época, se comprometerá fuertemente con los socialistas religiosos, habitados también por una preocupación teonómica.

3.- La apologética del período americano

Para este tercer y último período de la obra de Tillich, nos preocuparemos de su gran obra –la *Teología sistemática*– así como de otro hilo conductor del conjunto de su obra: sus relaciones con Karl Barth. Este último encarna de alguna manera lo opuesto al camino de Tillich. Este último momento, en que estudiaremos a Barth, tendrá también un carácter más bien recapitulador, en la medida en que se retomará al revés del conjunto del trayecto realizado.

3.1.- Una teología apologética (*‘Teología sistemática’ de 1951*)

Gracias al análisis del marco teológico subyacente en la *‘Teología Sistemática’*, el autor pudo operar un gran giro en la comprensión de su apologética, pasando de una apologética del ataque a una apologética de la respuesta. Según nosotros, este paso se produjo en Tillich a nivel de su gesto teológico (o de su orientación teológica fundamental). Insisto en este término de ‘gesto’, porque califica, mejor que cualquier otra forma del dispositivo tillichiano, la huella del acto por el cual nuestro teólogo comprende su rol de teólogo. Este gesto Tillich lo califica explícitamente como apologético, a diferencia de un gesto kerigmático, que está por excelencia presente en el pensamiento de Karl Barth.

Para ser comprensible, esta orientación apologética debe ser articulada con el método de correlación que estructura el conjunto de su sistema teológico.

Se trata entonces de articular el polo humano con el polo divino, es decir, el polo de la pregunta existencial (filosófica) con el polo de la respuesta eterna (teológica). En el corazón de este dispositivo, la apologética de la época americana encontrará su lugar y volverá a configurarse en sus elementos constitutivos. Hemos visto que estos eran tres en un comienzo: el terreno común, la presencia del adversario y la actitud ofensiva para con él. Ahora veremos cómo Tillich conserva solo uno de estos elementos para caracterizar su relación con la apologética: a saber, el criterio del terreno común. Sin embargo, éste ya no será pensado como una ‘corte de apelación’ ante la cual los actores vendrían a zanjar el conflicto que los oponen. Más bien, lo pensará como un espacio de encuentro que permitirá a cada uno defender su punto de vista y, al teólogo Tillich, escuchar la riqueza y la fecundidad de las preguntas que se le formulan.

Tillich hará un desplazamiento notable de la presentación apologética al insistir sobre el hecho de que el teólogo no debe buscar tener la última palabra respecto de su interlocutor, sino que el proceso en el cual están ambos comprometidos (proceso de preguntas y respuestas) es en principio un proceso infinito de renovación mutua. Como se ve, la metáfora del ataque desapareció del léxico tillichiano y este se abre más bien al encuentro con el otro. Y en este encuentro, el teólogo propone todavía una Palabra a creer, pero donde el criterio de apreciación del encuentro ya no se juega a nivel del efecto de conversión que esta Palabra provoca en el otro. Se pasa entonces de una apologética del ataque a una apologética de la respuesta. Además, hay que reconocer que esta apologética de la respuesta apunta menos a *responder* desde lo que defiende el apologeta que a *responder* a la pregunta del ateo o del dudoso. Se produce un cierto desliz.

Como se ve, en este texto Tillich busca claramente tomar su distancia con la teología con inspiración kerigmática. Entonces, como es su costumbre, va a construir una tercera vía. En efecto, como en 1919, cuando proponía la teonomía como una tercera vía entre una heteronomía absoluta y una autonomía autosuficiente, Tillich va a avanzar ahora hacia una vía que se sitúa más allá de la oposición binaria entre la corriente kerigmática y la corriente apologética “que confiaría solamente en sí misma” (esta precisión es importante). Se trata, entonces, de entender correctamente

el sentido de la palabra ‘apologética’ que sus adversarios muchas veces han caricaturizado mostrando que no sería más que el soporte de una relativización lamentable de la Palabra de Dios y de una adaptación de esta Palabra a las normas de la cultura moderna. En realidad, la apologética del período americano, cuando se caracteriza por el método de correlación, subraya la interdependencia absoluta del polo humano y del polo divino, interdependencia en la cual ninguno de los polos está privilegiado en detrimento del otro (aunque la modalidad *preguntas existenciales / respuestas eternas* podría hacer sospechar lo contrario), sino que cada polo es necesario para el otro.

3.2.- *En oposición a una teología kerigmática*

Llegamos ahora al momento de conclusión de este artículo. En esta última etapa, vamos a retomar, bajo una forma a la vez recapituladora y retrospectiva, el camino recorrido. Se trata de particularizar nuestra problemática apologética en un cuadro más estrecho donde, aunque vuelta a las dimensiones de una relación interpersonal entre Tillich y Barth, nuestra problemática no perderá nada de su apuesta. Para esto, cuatro textos retendrán nuestra atención, cuatro textos que se inscriben al revés de la cronología clásica.

El primer texto proviene de la *Teología Sistemática* (1951), en los pasajes donde Tillich dialoga indirectamente con Barth sobre la cuestión de la apologética. Como ya lo hemos indicado, podemos distinguir una noción fundamental entre la teología apologética y la teología kerigmática, esta última rechazando claramente la apologética. Así, para Barth, representante de la corriente kerigmática, la apologética se percibe como algo negativo, como una tentativa humana y algo orgullosa por intentar elevarse hasta lograr una legitimación racional de Dios. De la misma manera, en términos de ‘gesto’ teológico, Barth construye uno que se separa claramente de la correlación tillichiana. En efecto, a diferencia de esta correlación que desdibuja un esquema *circulatorio* de la Palabra de Dios en el cual esta última circula entre el polo humano de la pregunta existencial y el polo divino de la respuesta eterna, Barth propone un gesto más vertical, donde no hay

exactamente ningún punto de comunión (ningún punto de anclaje) entre el registro de la Palabra de Dios y el registro humano.

Sin embargo, estas diferencias fundamentales entre ambas teologías no deben ocultar la estima que Tillich tenía por Barth: reconocerá su importancia decisiva para la teología de su tiempo. Establece entonces una distinción implícita entre Barth y el barthismo de algunos de sus discípulos y subraya que la teología kerigmática, típicamente bathiana, presenta incluso evidentes semejanzas con la teología de Lutero. Según Tillich, ambos teólogos tienen en común la preocupación por “redescubrir el mensaje eterno en la Biblia y la tradición, en oposición a una tradición deformada y una Biblia maltratada por un uso mecánico”¹⁷. De hecho, se trata en Barth de tomar distancia con la tradición liberal –distancia a la que también suscribe Tillich, aun cuando no pueda avalar las modalidades del programa barthiano, por el hecho de que ignora el polo de la situación–. Desde entonces Tillich preconizará una tercera vía entre ambas corrientes. Escribe: “La teología kerigmática necesita de una teología apologética que llegue a completarla”¹⁸. Entonces, si él está claramente del lado apologético, y Barth del lado kerigmático, es evidente que ninguno de los dos se sitúa en los extremos de sus corrientes respetivas.

El segundo texto que tomaremos en consideración se titula “*What is wrong with ‘dialectic’ theology?*” (1935). En este texto, las categorías por las cuales Tillich trabaja sus relaciones con Barth sobre la cuestión de la apologética no estaban aún fundamentadas sobre la distinción apologética/kerigmática, sino sobre la noción de dialéctica. La situación es ahora clara: Tillich se acerca a Barth respecto a la necesidad de elaborar una teología dialéctica, pero se aleja de él cuando se trata de definir esta noción de dialéctica (y es a este nivel que se presenta el tema de la apologética).

La necesidad de construir una teología dialéctica se explica por el hecho de la desconfianza que ambos comparten respecto de los presupuestos liberales para los cuales el terreno común constituiría una finalidad en sí

¹⁷ TILLICH P., *Théologie systématique, I. Introduction. Raison et révélation, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 2000, p. 19.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

misma. Sin embargo, Tillich se separa de Barth en cuanto a la definición de la dialéctica. En 1935, la califica de esta manera: “Una teología dialéctica es aquella en que el ‘sí’ y el ‘no’ se encuentran inseparablemente ligados. En la así llamada teología ‘dialéctica’ (aquí la de Barth), están irreconciliablemente separados y, por eso, esta teología no es dialéctica”¹⁹. Dicho de otra manera, la pregunta es la siguiente: hablar de teología dialéctica, ¿supone una separación radical entre ambos términos de la dialéctica (el humano y Dios), como lo piensa Barth, o podría imaginarse una fórmula distinta? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuál? Tillich se inclina claramente en favor de la segunda hipótesis, que por otra parte, encontraremos en la base de su posición sobre la apologética. Esta hipótesis es la de un ‘no’, pero de un ‘no’ que no puede ser pensado sino sobre la base de un ‘sí’ subyacente. Barth, por su parte, se inclina por la primera hipótesis y esto fundamenta su trabajo teológico como una “imposible posibilidad”. Para Tillich, el temor de una dilución del cristianismo no debe llevar al aislamiento de un repliegue supra-natural, sino que, por el contrario, debe conducir la posibilidad divina a una posibilidad humana. La razón de esta posición se legitima por el hecho que, para plantear la cuestión de Dios, se necesita ya una cierta experiencia de Dios. Las consecuencias de esta posición serán numerosas. Por ejemplo, repercutirá en las relaciones entre historia y revelación, o entre cultura y revelación. Con estos ejemplos, resultará una estructura de argumentación que portará en sí el germen del método de correlación, y también una crítica de Barth bajo el ángulo del ‘supra-naturalismo’, más que bajo el ángulo de la ‘teología kerigmática’. Tillich parece en tránsito entre dos épocas, la de 1923 y la de 1951.

Sin embargo, antes de hablar sobre el origen del año 1923, tenemos todavía que decir algunas palabras acerca de un pequeño texto de 1926 en el cual Tillich presenta a Barth y su teología. En este texto, cuyo título, sobrio, es “*Karl Barth*”, de entrada llama la atención que la argumentación refiere más a la noción de ‘paradoja’ que a la de ‘dialéctica’. Tillich procede como lo hizo en 1935: no criticará el recurso a la noción barthiana de paradoja,

¹⁹ “A dialectical theology is one in which ‘yes’ and ‘no’ fellow inseparably together. In the so-called ‘dialectic’ theology they are irreconcilably separated, and that is why this theology is not dialectic”: TILLICH P., « What is wrong with “dialectic” theology », in *The Journal of Religion*, vol. XV/2, 1935, p. 127.

sino la definición que Barth da a esta noción. El problema es oponer a una ‘paradoja absoluta’ una paradoja que, aunque toma en cuenta la teología de la crisis, no aísla la esfera religiosa dentro del supra-naturalismo. Y es nuevamente en este estado que se planteará la pregunta sobre la apologética, –pregunta que podría ser inexistente en el cuadro de una teología de la paradoja absoluta. Cito a Tillich:

(Para Barth) la revelación es lo totalmente sorprendente, lo que no podría estar incluido en ninguna historia de la religión, lo que ninguna apologética podría fundar, lo que ninguna polémica podría refutar. Es lo único, lo contingente, lo que no es comprensible a partir de ninguna generalidad²⁰.

Frente a esto, vimos que Tillich reafirmó una concepción abierta de la dialéctica, es decir, una concepción que no fija las realidades humanas y eclesiales. De este modo, piensa poder alcanzar el sentido real del término ‘dialéctica’, es decir, una dialéctica que no se anula a sí misma dialécticamente y que fundamenta, entonces, la posibilidad de una apologética.

Finalmente, esta última etapa del camino a la inversa que llevamos con respecto a Barth nos conduce al encuentro polémico de 1923. Estamos entonces al comienzo de las relaciones entre Tillich y Barth, y una revista teológica (*Theologische Blätter*) propone a Tillich entrar en discusión con Barth sobre el tema de la teología de la crisis. Tillich acepta. Para no repetir lo que ya se dijo, digamos solamente que Tillich parte esta vez desde el tema de la paradoja para mostrar que la teología barthiana desconoce totalmente el sentido real de la noción de paradoja. Tillich propone entonces la distinción entre ‘paradoja positiva’ y ‘paradoja crítica’. La idea es la que siempre ha defendido: la de un ‘no’ que descansa sobre un ‘sí’.

Lo interesante es recordar la reacción de Barth. Éste no se reconocerá en la posición presentada por Tillich, que, por lo demás, la considera más propia de una filosofía de la cultura que de una verdadera teología. Es

²⁰ P. TILLICH, « Karl Barth » (trad. Luc Perrottet), GW XII, p. 190.

así que Barth critica el recurso tillichiano de la noción de incondicionado. Escribirá con cierta ironía: “¿Se habla de Dios aquí?” ¿No será más bien ‘un monstruo glacial’, una ‘categoría metafísica’? Asimismo, a propósito del concepto de paradoja positiva, Barth criticará el hecho que Tillich no reconoce que esta paradoja positiva *sea* Cristo. Para Tillich, en efecto, el Cristo es más bien “la presentación simbólicamente perfecta de una historia de salvación realizándose más o menos, siempre y en todo lugar”.

Corresponde entonces subrayar que en su réplica a la réplica de Barth, Tillich repetirá y profundizará su razonamiento. Según él, la situación del tiempo presente llama a la lucha sin descanso contra la heteronomía y esta lucha debe ser llevada en nombre de lo incondicionado que irrumpe en todo condicionado y, de alguna manera, lo da vuelta. Se trata en Tillich de destruir el presupuesto tradicional de la teología que funda esta última en el canon, la Iglesia y el Espíritu Santo. Para él, la situación del tiempo presente, en 1923, exige separarse de tal concepción, y eso precisamente con la finalidad de preservar la crisis que ella introduce en lo humano. De ahí, la actualización y la adaptación deben ganarle al conservadurismo de las estructuras antiguas. Hay aquí, sin ninguna sombra de duda, una apuesta apologética fundamental.

Al final, lo que está en juego a través de esta recontextualización de las relaciones entre Tillich y Barth, que toma formas diferentes según las épocas (debate entre teología apologética y teología kerigmática, debate sobre la naturaleza de la dialéctica, debate sobre la distinción entre paradoja positiva y paradoja crítica), no es sino una confrontación entre dos gestos teológicos: por una parte, el gesto teológico tillichiano que abre y reclama la posibilidad de una apologética, y por otra parte, el gesto teológico barthiano que se cierra radicalmente a esta posibilidad.

4.- Palabras finales

Por concluir este trabajo, quisiera formular algunas proposiciones relativas a la cuestión de la apologética, pero intentando abrirla a la pregunta por la apologética hoy en día. En efecto, cada uno tiene el derecho de preguntarse si este artículo erige un monumento en memoria de la apologética

–disciplina antigua, hoy casi desaparecida– o si intentamos rehabilitar esta noción. A decir verdad, creo que ninguna de las dos hipótesis es realmente pertinente. En efecto, este artículo no erige un monumento en memoria de la apologética porque el tema de la credibilidad de la fe cristiana, como nunca, debe ser de nuevo planteada y reflexionada: es una pregunta que, en su substancia, sigue siendo actual. Pero al mismo tiempo, tampoco se quiere rehabilitar esta apologética, en la medida que permanece demasiado cargada de connotaciones negativas como para situarla en la punta de la escena teológica. Entonces, ¿cómo idear una investigación actualizada sobre la cuestión de la apologética? Quizás, volviendo a insistir fuertemente sobre el desafío de la credibilidad, propio de la apologética y de nuestra época, pero además, con otra pregunta que subyace: ¿qué hace creíble nuestra propuesta de fe?

Para tratar de responder a esta pregunta, quisiera enfocar la mirada en la definición de la apologética que aparece en el sitio de internet de la Conferencia episcopal de Francia. Es, a la vez, clásica y problemática. Esta definición dice que la apologética es “la parte de la teología que tiene como finalidad analizar metódicamente todo lo relativo a la credibilidad de la fe cristiana y propone entonces argumentos que prueban que es razonable creer la Revelación divina, fundamento de la fe cristiana”²¹. Lo que llama la atención en esta cita es que parece establecer una relación de necesidad entre la exigencia de la credibilidad de la fe cristiana (exigencia que es legítima y hasta muy necesaria) y la exigencia de “proponer entonces argumentos que prueban que es razonable creer en la Revelación divina”, como si la credibilidad de la fe cristiana pudiera ser considerada solamente a través del prisma y del registro de lo razonable y de la prueba. Es factible dudar de esta relación. Hasta podemos decir que esta relación es causa de la crisis y de la desafección de la apologética hoy. Si podemos dudar de esta relación, es porque la credibilidad del cristianismo se juega en otra parte, sobre un registro distinto que el de hacer la ‘prueba’ de algo, incluso si ello fuese razonable.

²¹ «C’est la partie de la théologie qui a pour but d’analyser méthodiquement tout ce qui touche à la crédibilité de la foi chrétienne de façon à proposer les arguments qui prouvent qu’il est raisonnable de croire à la Révélation divine, fondement de la foi chrétienne». Ver el sitio internet de la Conferencia episcopal de Francia: <http://www.eglise.catholique.fr/> (10 diciembre 2013)

La tentación existe siempre al querer justificar por nosotros mismos lo que fundamentalmente nos justifica, y pienso que hay allí un error de juicio, de prioridad. Me parece que la apologética debería tomar esto en cuenta y que, en su búsqueda de la credibilidad cristiana, debería evitar dos grandes escollos, los mismos que enfrentó Tillich en su período americano. En primer lugar, no nos corresponde a nosotros, con nuestras propias fuerzas o nuestros propios méritos, buscar certificar, con la ayuda de argumentos, el carácter razonable de la Revelación divina. Es gracias a Dios que creemos en Dios. Existe entonces un límite en la síntesis posible entre el cristianismo y la cultura, esta última estando confrontados a lo irreductible de la fe, lo cual también podríamos llamar ‘exceso’ o ‘don’. En el fondo, ahí donde la apologética clásica se propone construir un edificio intelectual bien estructurado para intentar hacer creíble la fe cristiana y probar el carácter razonable de la Revelación divina con la ayuda de argumentos, pienso que debe más bien proceder, en primera lugar y antes que nada, a una vuelta a esta Revelación, es decir, a una escucha –y en un sentido inteligente, a una verdadera obediencia– de la Palabra. Tillich también tuvo que enfrentar esta tendencia, sobre todo cuando tuvo que tomar distancia de una teología apologética que, decía, no contaba más que “consigo misma”.

Sin embargo, evitar este primer escollo no significa en ningún caso que la apologética deviniera caduca, o que el teólogo (o, más ampliamente, el creyente) estaría desde ahora condenado al silencio y a la escucha pasiva de lo que viene de arriba. En efecto, ello sería un segundo escollo. Se adivina muy bien el riesgo inverso, aquel que nos haría ir hacia un supra-naturalismo en el cual el trabajo de la razón ya no fuera requerido, ya no informara de nada, no teniendo más que dejarse informar. Caeríamos en un fundamentalismo vacío donde todo sería legitimado por el simple hecho de que provendría del canal directo de Dios. Se trata de evitar a toda costa este segundo escollo y, para eso, se busca evitar la posibilidad de una comunicación sin mediación, y por tanto, el sueño de una traducción sin traición y sin brecha. Allí reencontramos la preocupación de Tillich cuando busca diferenciarse netamente de la posición de un cierto barthismo, de una posición kerigmática para la cual

la apologética es inconcebible, fuera de orden, porque de cierta manera es “humana, demasiado humana”.

Entonces, de la misma manera que Tillich defendió una tercera vía, más allá de las dos primeras, creemos que también nosotros podemos pensar una tercera vía y seguir, en esto, el camino trazado por Tillich. Para eso, necesitamos ver que Tillich organizó esta tercera vía alrededor de su criterio de terreno común. Como lo hemos visto, este último tuvo varios significados en la historia: en primer lugar, fue pensado a través del prisma del ataque, después a través del prisma de la respuesta. En ambos casos, se trataba de extraer una modalidad (casi una tonalidad) de la apologética. Estos dos criterios me parecen hoy anticuados o problemáticos. El criterio del ataque es anticuado. Y Tillich mismo lo señaló cuando hizo evolucionar su concepto de la apologética hacia una apologética de la respuesta. En cuanto al segundo criterio de la respuesta, me parece que devino problemático, en la medida en que no veo cómo y a qué título un teólogo podría hoy encarnar una instancia de respuesta. Por eso, necesitamos proponer otra aproximación del terreno común intentando actualizarlo de manera realista. ¿Cómo actualizar el terreno común y, a través de éste, la propuesta apologética?

Quizás debamos seguir el proceso de descentralización iniciado por Tillich en dirección a la alteridad. El paso que él opera entre el ataque y la respuesta modela la evolución de una cierta relación al otro: de adversario se deviene en asociado. Sin embargo, se trata de un asociado que cuestiona al que le responde. Sobre este punto, el método de correlación es bastante claro: el teólogo contesta las preguntas existenciales que le son dirigidas desde el polo de la situación. Se trata de un gran paso hacia el otro, pero me parece que este paso debe ser pensado hoy, más como un primer paso que como la culminación de un método teológico. La continuación del proceso está esbozada por Tillich cuando aborda la cuestión del encuentro con otras religiones y del diálogo interreligioso.

Como prolongación a este ensayo, pienso efectivamente que la noción de diálogo puede ser un camino fecundo para volver a pensar el problema del terreno común para hoy en día, porque no hay diálogo sin terreno común,

sin lenguaje común. En el diálogo ya no hay ataques desde hace tiempo y, por otra parte, el otro está situado en un mismo plano simbólico que el teólogo. Ambos interlocutores se transforman en “aquel que pregunta” y “aquel que responde”, el uno para el otro, expresando cada uno lo que son y lo que creen (ello, sin que uno encarne el polo de la pregunta y el otro el polo de la respuesta). Quizás tenemos aquí un nuevo ‘terreno común’ que ya no tiene mucho que ver con la definición tradicional de la apologética, pero que me parece la mejor manera de seguir dándole una prolongación y un eco.

(Traductor: Andrés Hubert sj UCN – Antofagasta)

Benoit MATHOT
Doctor en Teología de la Universidad de Laval, Québec, Canadá.
benoitmathot@yahoo.fr

Bibliografía

- Conferencia Episcopal De Francia: <http://www.eglise.catholique.fr/> (10 Diciembre 2013).
- Danz C., *Absolute Faith and the 'God above God': Tillich's New Interpretation of God*, Bulletin of the NAPTS 36 (2010), Nr. 2, S., p. 20.
- Michel M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei (113), 1982, p. 160.
- Tillich P., «Kirchliche Apologetik », in Tillich P., *Gesammelte Werke*, band. XIII, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1972, p. 38; « Karl Barth », band. XII, p. 190.
- Tillich P., «Systematische Theologie von 1913», in Tillich P., *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, band. IX, Berlin, New-York, 1998, p. 319.
- Tillich P., «Sur l'idée d'une théologie de la culture», in Tillich P., *La dimension religieuse de la culture*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1990, p. 48.
- Tillich P., «La doctrine augustinienne de l'État d'après le De Civitate Dei», in Tillich P., *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1992, p. 235.
- Tillich P., *Théologie systématique, I. Introduction. Raison et révélation*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 2000, p. 19.
- Tillich P., *What is wrong with "dialectic" theology*, in The Journal of Religion, vol. XV/2, 1935, p. 127.

