Más allá de Lutero.
(Paul Tillich, un protestante consciente)

JUAN ANTONIO MARCOS
Universidad P. Comillas (Madrid)

Ningún representante de la Iglesia
debería criticar al mundo
antes de someter a la Iglesia al mismo crisol.
Y si no puede hacer las dos cosas con amor,
entonces no debería hacer ninguna.[1]

Recibido el 7 de agosto de 2017
Aceptado el 25 de septiembre de 2017

RESUMEN: Tillich fue más allá de Lutero al extender la justificación por la fe del que peca al que duda. Junto a este 'novum' soteriológico, el otro gran soporte de su sistema teológico (además del método de la correlación) es la metáfora de la 'frontera'. Y quizás el eslogan que recorre toda su experiencia existencial de Dios sea la invitación a 'trascender': trascender toda alienación, las obras de la moral y del pensamiento, la misma presencia espiritual, la oración, la mística... A Dios no lo poseemos, solo lo esperamos.

PALABRAS CLAVE: Paul Tillich, justificación del que duda, alienación, reconciliación, oración, catolicismo evangélico.

[1] Cf. P. TILLICH, *El eterno presente. Perfil espiritual del hombre*, Diana, México, 1979, p. 163. Si la Iglesia no se somete al juicio que ella anuncia, vendrá ella misma a convertirse en ídolo… La Iglesia es, ella misma, una parte de este mundo y, por eso, recae ella también bajo el juicio con que juzga al mundo. Una Iglesia que pretenda escapar a este juicio pierde el derecho de juzgar al mundo, y con todo derecho será juzgada por él. Esta es la tragedia de la Iglesia católica-romana (Cf. P. TILLICH, *La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*, DDB, Bilbao, 1970, p. 64). El juicio de Dios empieza 'por la casa de Dios' (cf.1Pe 4, 17).

Beyond Luther: Paul Tillich, a Conscious Protestant

Summary: Paul Tillich went beyond Luther by extending justification by faith not only to the sinner, but to the doubtful. In addition to this soteriological "novum", the other pillar of Tillich's theological system (in addition to the method of correlation), is the metaphor of the "boundary". One could say that the theme which runs throughout his entire existential experience of God is the invitation to "transcend" -all alienation, all moral and intellectual works, spiritual presence itself, prayer, mysticism….We do not possess God, we only await Him.

Key Words: Paul Tillich, justification of the doubter, alienation, reconciliation, prayer, Evangelical Catholicism.

La justificación no solo del que peca, sino también del que duda: he aquí lo que, según el propio Tillich, hizo de él un protestante consciente. Y lo que le llevó a ir más lejos que Lutero. Y a quedarse más cerca de lo que aún tenemos que caminar, pues en la búsqueda de Dios, los seres humanos siempre estamos en el camino. La justificación del que duda implica radicalizar la sospecha frente a todo enunciado teológico, frente a todo concepto sobre lo que nosotros pensamos que es Dios. Allí donde Lutero afirmaba que todo lo creado (incluidos nuestros conceptos y nociones de lo divino) es una 'máscara' de Dios[2], Tillich irá más lejos, llegando a afirmar que 'la ortodoxia es fariseísmo intelectual'.

En este sentido, para Lutero, nos dice A. Gesché, se trata de aprender lo que es Dios en su 'lugar natal', que es Cristo, un lugar histórico, concreto y particular (singular). Se trata de respetar los derechos de Dios y dejarle ser lo que Él es. Lutero rechaza por eso las especulaciones preconcebidas sobre Dios: el hombre no sabe de antemano lo que es Dios. Dios no va precedido por nuestras definiciones: no son ellas las que deciden lo que es o tenga que ser Dios. Quizás se trata de una de las aportaciones más originales de Lutero: él decidió aprender la naturaleza de Dios, lo que es Dios, a partir de Jesucristo[3].

[2] Cf. A. T. BLONDEAU, "Prayer does not Work: Paul Tillich and Centering Prayer", en: *Word & World*, Vol. 35, Number 1 (Winter), p. 50.

[3] Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 53-81.

Junto a la justificación del que duda, en la sistemática de Tillich ocupa una lugar privilegiado la mística y la experiencia: "en toda teología que pretenda ser científica hay un punto en que la experiencia individual" juega un papel decisivo[4]. También la mística y la experiencia estuvieron presentes en Lutero. Cuando Lutero se adentre por las espesuras soteriológicas, lo hará apoyándose en la categoría de 'intercambio'. Es entonces cuando su reflexión espiritual alcanza cumbres verdaderamente líricas y hasta místicas, con un lenguaje de trasfondo bíblico y esponsal. Un lenguaje más existencial que ontológico, más bíblico que filosófico. De ahí su famosa expresión según la cual 'experientia facit theologum'[5].

Mística, experiencia, justificación del que duda…, todos estos conceptos nos ayudan a conectar a Tillich con Lutero. Pero a su vez nos ayudan a mirar más lejos. En la recepción de Lutero en el siglo XX, un nombre clave es Paul Tillich. Por eso nos adentramos ahora en su pensamiento y su experiencia de Dios, por todo lo que tiene de existencial y autoimplicativo. Por la vigencia y la fuerza que sigue teniendo, a día de hoy, su sistema, en el que siempre tiende puentes a lo real vivido[6].

A lo largo de nuestro artículo comenzaremos recordando algunos momentos claves de la biografía intelectual de Tillich, para después detenernos en los aspectos más sobresalientes de su experiencia de Dios. La dimensión antropológica, con los conceptos de pecado y gracia entendidos como alienación y reconciliación respectivamente, así como una de sus aportaciones más originales, la ya citada justificación del que duda. Veremos también algunas claves de su pneumatología desde la categoría de presencia. Y temas tangentes a este tales como su peculiar manera de entender la oración y la mística. Para terminar con sus aportaciones en línea de un ecumenismo cristiano desde lo que el propio Tillich designó como 'catolicismo evangélico'.

[4] P. TILLICH, *Teología sistemática I*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 22.

[5] CF. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 247.

[6] Tillich, no solo pertenece a ese privilegiado grupo de teólogos selectos del siglo XX, es además uno de los más creativos y originales (cf. D. F. FORD, *The Future of Christian Theology*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, p. 13).

El nuestro quiere ser un trabajo fundamentalmente de síntesis[7]: recopilar y organizar ideas desde una perspectiva vivencial.

1. Biografía intelectual y obras

Paul Tillich nació en Prusia oriental, Brandenburgo (1886). Fue pastor luterano e hijo de pastor luterano. Enseñó teología sistemática y filosofía en Alemania. En 1933 emigró a USA. Allí fue profesor de teología filosófica en el *Union Theological Seminary*, en Nueva York, desde 1952 en Harvard, y a partir de 1962 en Chicago, donde murió en 1965, a los 79 años de edad.

Aunque formado dentro de la burguesía alemana de finales del siglo XIX, conservadora en sus convicciones religiosas, se convirtió en los años veinte un gran defensor de las masas obreras socialistas. Lo que Tillich vivió en la primera guerra mundial (cuatro años como capellán militar en el frente occidental, con gente obrera), es el derrumbamiento de la cultura burguesa y del estilo de vida del siglo XIX, y con ello de la filosofía idealista y de la teología liberal (A. von Harnack). El esfuerzo idealista del siglo XIX fue reemplazado por la existencia en desesperación y angustia del siglo XX, la conciencia de un progreso continuo por la sensación de crisis permanente[8].

El pertenecer a la clase privilegiada hizo que naciera en él, en esta temprana época, la conciencia de culpabilidad. Más tarde asociará, precisamente, la crítica de la autoridad a la conciencia de culpabilidad. Se trata de la antiquísima experiencia humana de que un nuevo conocimiento sólo se puede adquirir por la ruptura de un tabú, y de que, por tanto, el pensar autónomo va seguido de conciencia de culpabilidad. Fue una experiencia fundamental de su vida personal. "Quien ha roto una vez, con toda su pasión, el tabú de las más santas

[7] En este sentido, recogeremos ideas tanto de Tillich como de sus estudiosos, prescindiendo de las citas entrecomilladas, y limitándonos a citar a pie de página las obras que nos han servido de fuente.

[8] P. Tillich, *En la frontera*, o.c., pp. 24-25.

autoridades, no puede someterse a una nueva heteronomía, ni religiosa ni política"[9], afirmaba Tillich.

Para Tillich *la frontera es el lugar propiamente fecundo del conocimiento*. Quizás todo su pensamiento se podría presentar a través de la metáfora de la frontera, la más adecuada para simbolizar tanto su desarrollo personal como espiritual. La presencia de la frontera entre lo finito y lo infinito, tal como se da a la orilla del mar, es la mejor metáfora de su tendencia hacia la frontera, y dio a su fantasía un símbolo del que podía sacar sustancia el sentimiento y el pensamiento[10]. Tillich siempre buscó hacer llegar el cristianismo a escépticos y alejados del cristianismo, a gente en la frontera.

Y es que la frontera es la gran metáfora del pensamiento de Tillich, que se sitúa siempre 'en la frontera entre' (*On the boundary*): la ciudad y el campo, el mar y la tierra, las clases sociales, la realidad y la fantasía, la teoría y la práctica, la heteronomía y la autonomía, la teología y la filosofía, la religión y la cultura (en diálogo), el luteranismo y el socialismo, América y Europa…

Su visión de la teología está teñida por un carácter existencial y autoimplicativo, difícil de deslindar de la espiritualidad. Para Tillich, la teología trata de lo que nos concierne de una manera inevitable, definitiva y absoluta. No trata de ello en cuanto que 'es', sino en cuanto que es 'para nosotros'. En ninguna declaración teológica se puede omitir la relación 'con nosotros'. Sólo se habla teológicamente cuando se indica cómo algo forma parte de lo que nos concierne en última instancia, de lo que decide sobre nuestro ser o no-ser como nuestro eterno y último sentido y nuestro destino[11].

F. Schelling (y R. Otto) es un nombre clave en la formación intelectual de Tillich. Leyó entusiasmado sus obras completas varias veces, y sobre él hizo su tesis doctoral en filosofía y su memoria de li-

[9] *Casi todos sus grandes recuerdos y nostalgias de infancia están relacionados con la campiña, con el terruño y el tiempo atmosférico, con campos de cereales y el olor otoñal de la patata, con formas de nubes, con el viento, las flores y los bosques…* (Cf. TILLICH, P., *En la frontera,* o.c., p. 14).

[10] Cf. P. TILLICH, *En la frontera,* o.c., p. 14.

[11] Cf. P. TILLICH, *En la frontera,* o.c., p. 164.

cenciatura en teología. La segunda se publicó bajo el título: *Mística y conciencia de culpabilidad en la evolución filosófica de Schelling*[12].

Entre sus obras hay que recordar los tres volúmenes de la *Teología Sistemática;* los tres volúmenes de sermones: *The Shaking of de Foundations; The New Being; The Eternal Now;* ensayos sobre filosofía de la religión tales como *The Courage to Be;* otros libros sobre diferentes temas como *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality; Love, Power and Justice; The Protestant Era; Theology of Culture*.[13]

Si tuviéramos que contextualizar y situar a Tillich entre los grandes teólogos protestantes del siglo XX, se podría afirmar lo siguiente: *¡Por sus preposiciones los conoceréis!*[14] Los puntos flacos y fuertes de la teología de cada uno se ponen de manifiesto en la preposición dominante respectiva. En K. Barth rige el 'sobre': Dios está sobre el mundo. La fuerza de Barth es que ha redescubierto la divinidad de Dios y la ha redescubierto como amor; el reverso de esa fuerza es que su punto de partida está demasiado alto en el cielo y por ello pierde de vista la historia concreta. En R. Bultmann predomina el 'enfrente': el hombre se encuentra enfrente de Dios, en la decisión. La fuerza de Bultmann es que concibe el kerigma cristiano como la llamada a la decisión existencial, trayéndolo así al presente; el reverso de esa fuerza, es que el Evangelio pierde así su relación con la realidad y de don se convierte en existencia.

En Tillich finalmente predomina el 'en': la realidad de Dios sale al encuentro en la realidad del mundo, como su última y verdadera realidad. La fuerza de Tillich es que en él Dios encuentra realmente al hombre en el mundo, en todo ser, no como una ley extraña que ha de serle impuesta desde fuera o desde arriba, sino como algo que le atañe inmediata y absolutamente y que acontece en medio de nosotros; el reverso de esa fuerza es que Dios y el mundo se entremezclan de

[12] Cf. P. TILLICH, *En la frontera,* o.c., pp. 11-30.

[13] Cf. D. H. KELSEY, "Paul Tillich", en: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 63-4.

[14] Cf. H. ZAHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1972, pp. 384-88.

tal manera, que el hombre con tanto Dios no reconoce ya al mundo y con tanto mundo no reconoce ya a Dios. Hay aquí cierto asomo de mística.

2. Separación y reconciliación

De pecado y de gracia, de separación/alienación y reconciliación, trató Tillich desde una perspectiva vital y existencial. Lo hizo en la mejor tradición de la teología luterana, asumiendo la tradición y trascendiéndola. Todo ello en línea de lo que podríamos llamar una auténtica fidelidad creativa.

2.1. *El pecado como 'separación'*

Para Tillich, la biografía espiritual del ser humano recorre el viaje que va de la esencia a la existencia, y de la existencia a la alienación. Es aquí donde surge aquí la amenaza del no-ser, la angustia y la pregunta por el ser. La separación del hombre del ser indica la caída del hombre[15]. Tillich interpreta la caída original como el paso de la esencia a la existencia. Esto no es algo que sucedió en el tiempo, pues es absurdo pensar que el hombre y la naturaleza eran buenos en un principio.

El resultado del paso del hombre de la esencia a la existencia es la alienación. La naturaleza de la alienación consiste en que el hombre se hace extraño a aquello a lo que pertenece esencialmente. Está separado del fundamento de su ser, y por tanto del origen y fin de su vida. El hombre no es lo que propiamente debería ser. En este sentido, existencia y alienación son sinónimos: existencia significa siempre alienación del hombre de su ser verdadero y auténtico y por ello amenaza por parte del no-ser y en consecuencia angustia y pregunta por el ser.

[15] Para lo que sigue, cf. H. Zahrnt, o.c., pp. 357-61. Un estudio de referencia al respecto es el P. Fernández Castelao, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, U. P. Comillas, Madrid, 2011.

El estado de alienación en que el hombre existe significa una triple separación: separados del Fundamento del Ser, del origen y fin de nuestra vida; estamos separados también al mismo tiempo de nosotros mismos; y finalmente estamos separados de nuestros semejantes. Una hendidura funesta atraviesa así todo nuestro ser. Esto es lo que la Biblia llama pecado. Así pues, una pista para interpretar, según Tillich, la palabra 'pecado' es otra palabra: 'separación'[16] (o alienación). En todo caso, pecado es sinónimo de 'separación'. Vivir en estado de pecado es vivir en estado de separación. La triple separación descrita conlleva sufrimiento. No sólo sufrimos, sino que también sabemos por qué sufrimos. Pues sabemos que estamos separados de una realidad a la que pertenecemos y con la que deberíamos estar unidos. ¡La existencia humana es separación!

Tanto en la humanidad como en la naturaleza la vida está separada de la Vida. En todo lo que se vive, la alienación prevalece. Sobre todo en los momentos de soledad constatamos cuán extraños somos unos a otros, cuán alejada está la vida de la vida. Cada uno de nosotros retrocede dentro de sí mismo. No podemos penetrar la intimidad oculta de otra persona; ni puede esa persona atravesar la envoltura que cubre nuestro propio ser. Ni siquiera el más grande amor puede abrirse paso a través de las murallas del yo. La separación de los demás siempre estará envuelta por el misterio.[17]

Pero también estamos separados de nosotros mismos. El hombre está dividido en su propio interior. La vida se mueve contra sí misma. En una mezcla de egoísmo y de odio contra nosotros mismos que permanentemente nos acosa, que nos impide amar a los demás, y que no nos permite perdernos en el amor con el que eternamente somos amados. La crueldad para con los demás siempre es asimismo la

[16] Recogemos aquí las ideas claves de lo que el autor presente en su obra, *Se conmueven los cimientos de la tierra,* Ariel, Barcelona, 1968, pp. 247-57. El mismo tema está tratado más sistemáticamente en su *Teología sistemática II. La existencia y Cristo, Sígueme,* Salamanca, 1982, p. 67 y ss.

[17] Lo dijo admirablemente el poeta de Orihuela, Miguel Hernández: *Nadie me verá del todo / ni es nadie como lo miro*. Somos un misterio para los demás y lo somos para nosotros mismos… Quizás hasta seamos un misterio para Dios: *Ciegos para los demás / oscuros, siempre remisos / miramos siempre hacia dentro / vemos desde lo más íntimo…*

crueldad para con nosotros mismos: *Pero si lo que hago es eso que no quiero, ya no lo hago yo, sino más bien el pecado que habita en mí* (Rom 7,20). Pablo se sentía alienado de sí mismo; y a esa alienación el apóstol la llamó pecado.

2.2. *La gracia como 'reconciliación'*

Si el pecado es alienación y separación, la 'gracia', la reconciliación, es la otra cara del pecado. Ni siquiera sabríamos lo que es pecado si antes no hubiéramos experimentado la unidad de la vida, que es la gracia. En la gracia, algo ha sido sobrepujado; la gracia se presenta 'a pesar de algo'; la gracia se presenta a pesar de la separación y de la alienación. La gracia es la reunión de la vida con la vida, la reconciliación de uno consigo mismo. La gracia es la aceptación de aquello que rechazábamos. La gracia transforma la vida en un viaje lleno de significado; cambia la culpa en confianza y coraje. Hay algo triunfante en la palabra 'gracia': a pesar de la abundancia del pecado, la gracia sobreabunda[18].

Cuando Pablo descubrió que era aceptado por Dios, fue capaz de aceptarse a sí mismo también, y de reconciliarse con los demás[19]. Por la 'gracia' se sintió de nuevo unido con todo aquello a lo que pertenecía, y de lo que se hallaba separado por una radical alienación. La gracia no significa que de repente creamos que Dios existe o que Jesús es el salvador. La gracia nos embarga cuando nos hallamos sumidos en un gran dolor y presos de desasosiego; cuando andamos por el oscuro valle de una vida vacía y carente de sentido; cuando año

[18] *Y ahora miremos a nuestro interior para descubrir en él la lucha entre separación y reunión, entre pecado y gracia, en nuestra relación con los demás, en nuestra relación con nosotros mismos, y en nuestra relación con el Fondo y la finalidad de nuestro ser, es decir, en nuestra relación con Dios* (Cf. P. TILLICH, *Se conmueven los cimientos de la tierra,* Ariel, Barcelona, 1968, p. 249).

[19] *El perdón y el olvido son esenciales para nuestras relaciones personales [cf. Rom 5,8]. Ninguna relación personal es posible sin un acto silencioso de perdón repetido una y otra vez. El perdón presupone el recuerdo. Pero el perdón crea una especie de olvido que no se corresponde con el olvido cotidiano que nos hace olvidarnos… Sin esta clase de olvido no hay relación humana que pueda perdurar sanamente… Me refiero a una permanente buena voluntad de aceptar a aquel que me ha herido…* (Cf. P. TILLICH, *El eterno presente,* o.c., p. 33).

tras año, la anhelada perfección de nuestra vida no se realiza; cuando las antiguas compulsiones reinan hoy en nosotros como lo han estado haciendo durante muchas décadas; cuando el desespero destruye toda alegría y toda entereza. A veces, en este momento, una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad y es como si una voz nos dijera: 'Eres aceptado'. Eres aceptado por lo que es mayor que tú y cuyo nombre ignoras[20].

Los efectos de esta experiencia se perciben en nuestra relación con los demás. Conocemos la gracia de poder mirar francamente a los ojos de los demás, la gracia milagrosa de la reconciliación de la vida con la vida. Experimentamos la gracia de comprender todas las palabras de los demás…, incluso cuando son ásperas o airadas. Ya que incluso entonces alienta en nosotros el anhelo de abrir una brecha en el muro de separación. Experimentamos la gracia de poder aceptar la vida del otro, incluso si nos es hostil o nociva, ya que por la gracia sabemos que pertenece al mismo Fondo al que nosotros pertenecemos y por el que hemos sido aceptados. Experimentamos la gracia que es capaz de vencer la trágica separación de los sexos, de las generaciones, de las naciones, de las razas y las ideologías[21].

Y a la luz de esta experiencia de la gracia percibimos una transformación en nuestra relación con nosotros mismos. Vivimos momentos en los que nos aceptamos, porque sentimos que hemos sido aceptados por aquello que es mayor que nosotros. ¡Si al lo menos fueran más frecuentes y más intensos tales momentos! Puesto que por ellos nos es dado amar nuestra vida, nos es dado aceptarnos a nosotros mismos, no porque nos creamos buenos y eso nos complazca, sino por la certeza a que hemos llegado acerca del sentido eterno de nuestra vida[22].

3. La justificación del que duda

La novedosa aportación de Tillich al tema clásico de la 'justificación' luterana está en la inclusión de la 'duda'. O sea, su idea de la

[20] Cf. P. Tillich, *Se conmueven…*, o.c., p. 256.
[21] Cf. P. Tillich, *Se conmueven…*, o.c., p. 257.
[22] Cf. P. Tillich, *Se conmueven…*, o.c., p. 257.

justificación del que duda: *el paso que yo mismo di [afirma Tillich]… consistió en reconocer que el principio de la justificación por la fe no sólo se refería a la vida religoso-moral, sino también a la religioso-intelectual*[23]*. Está justificado por la fe no sólo el que está en pecado, sino también el que está en duda. La situación del que duda, incluso del que duda de Dios, no tiene por qué separarnos de Dios. En toda duda profunda reside una fe, la fe en la verdad como tal… Justamente esta interpretación radical y universal de la doctrina de la justificación por la fe me ha convertido en un protestante consciente*[24].

Tillich parte del presupuesto de que no hay ningún tipo de seguridad para el hombre[25], ni sumergiéndose en la corriente de la vida, ni con la creación intelectual, ni con los sacramentos, ni con la mística y la ascesis, ni con la ortodoxia o la piedad intensa. Todo cuanto el hombre emprende para conseguir una certidumbre que dé a su vida un fundamento firme y último, está condenado al fracaso. Detrás de eso se oculta la voluntad de autonomía del hombre que pretende erigir en absoluto lo relativo para conseguir la certidumbre que anhela, fundando por tanto su vida sobre sí mismo.

El descubrimiento de que no sólo el que peca, sino también el que duda, está justificado por la fe, le dio a Tillich un intenso sentimiento de liberación[26]. Lo que hace aquí Tillich es aplicar la doctrina de la justificación también al ámbito del pensamiento. Nadie, ningún creyente ni Iglesia alguna, pueden preciarse de poseer la verdad, al igual que nadie puede preciarse del amor. 'La ortodoxia es fariseísmo inte-

[23] *Así como las obras de la moral no justifican al hombre ante Dios, así tampoco las obras de la inteligencia: ni el trabajo del pensamiento correcto ni la renuncia a todo pensamiento llevan a Dios. La revelación de la verdad no puede convertirse en posesión, del mismo modo que tampoco el perdón de los pecados* (Cf. ZAHRNT, HEINZ, o.c., p. 393).

[24] Cf. VARIOS, *Paul Tillich. Su obra y su influencia*, Studium, Madrid, 1971, p. 88.

[25] Cf. H. ZAHRNT, o.c., pp. 389-97.

[26] *Podría decirse que el valor de ser es el valor de aceptarse como aceptado a pesar de ser inaceptable… Éste es el significado genuino de la doctrina paulino-luterana de la 'justificación por la fe'. El aceptar la aceptación siendo inaceptable es la base para el valor de la confianza* (Cf. P. TILLICH, *El coraje de existir*, Estela, Barcelona, 1968, pp. 155-57).

lectual'. Es así como la justificación del escéptico se corresponde con la justificación del pecador[27].

Allí donde el 'fariseísmo intelectual' nos lleva a hacer un ídolo de las ideas o conceptos, puede darse también un 'fariseísmo moral', que absolutiza la ley o la norma, así como un 'fariseísmo espiritual', que convierte la piedad personal o ciertas formas de mística en falsos dioses. En este sentido, la apuesta de Tillich será siempre la misma: ¡hay que trascenderlo todo! Este podría ser el eslogan de buena parte de su pensamiento. Trascender no es sinónimo de negar. Y así, 'trascender' las obras de la inteligencia supone asumirlas e integrarlas: *conceptos es lo que tienes que salvar, antes de que puedas salvar almas*, decía Tillich[28]. A lo que habría que añadir: pero sin olvidar que no son los conceptos lo que te salvan.

De ahí la invitación de Tillich: *no aspires a nada, no intentes nada, no te propongas nada. Limítate a aceptar que te han dado el sí.* Si esto nos acontece, experimentamos la gracia. Tras una experiencia semejante no seremos mejores [se trata de una experiencia teologal, no moral] que antes ni tendremos más fe que antes. Pero todo ha cambiado. En ese instante la gracia sobrepuja al pecado, y la reconciliación supera el abismo de la alienación. Esta experiencia no exige nada; no necesita ningún presupuesto, ni religioso ni moral, ni intelectual; lo único que necesita es aceptación. El hombre tan sólo ha de aceptar que es aceptado: ha de aceptar la aceptación[29].

Además, para Tillich, la 'justificación por la fe' posee una dimensión mística. Según Tillich, Jesús sabía que nada grande puede acontecer sin un corazón desbordante. Sabía que una religión cuyas fronteras vienen delimitadas por la razón, es una religión mutilada. Que la fe sea éxtasis no quiere decir que en la fe suceda algo absurdo o raro, sino que en ella el sentido más profundo de la realidad capta al hombre. Esto no puede suceder nunca desde el hombre, sino que es siempre posible tan solo como un acto de gracia, e implica por tanto, por parte del hombre, un aceptar, un recibir, un ser captado, una conmoción. La fe es un acto central que coge al hombre entero, no sólo a su

[27] Cf. P. TILLICH, *En la frontera,* o.c., p. 32.
[28] Cf. H. ZAHRNT, o.c., p. 344.
[29] Cf. H. ZAHRNT, o.c., p. 392.

cabeza, sino también a su corazón, no sólo sus capas conscientes, sino también las inconscientes[30]. *La fe es el hecho de ser atrapado por la Presencia espiritual y abierto a la unidad trascendente de una vida sin ambigüedad.*

4. La presencia espiritual

Frente a la arrogancia y la desesperación humanas, aparece siempre en el horizonte la certeza de que nuestra capacidad no procede de nosotros, ni de cualquier hombre o institución, ni siquiera de la Iglesia, sino de Dios. Y si Él es su origen, es que su presencia espiritual[31] se encuentra en nuestro espíritu. Y entonces, se trata de hacernos conscientes de dicha presencia espiritual, la cual se encuentra a nuestro alrededor y dentro de nosotros. Nos envuelve y nos acompaña siempre. Porque el Espíritu divino tiene este significado: Dios presente en nuestro espíritu. El Espíritu es Dios mismo. Dios como presencia en comunidades y personas, poseyéndolas, inspirándolas y transformándolas[32].

En verdad, el Espíritu, antes que nada es poder ('dynamis'). Espíritu significa un poder ajeno que habita en nosotros, y que nos capacita para el servicio en el nuevo orden de cosas. Un poder que nos da la capacidad de trascender. Es el poder que impulsa al espíritu humano por encima de sí mismo hacia aquello que no puede alcanzar por sus propias fuerzas: hacia el amor que es más grande que todos los dones; hacia la verdad por medio de la cual se abre ante nosotros la profundidad del ser; hacia lo sagrado, que es la manifestación de la presencia de lo esencial.

[30] Cf. H. Zahrnt, o.c., pp. 377-78.

[31] Para este punto seguimos, fundamentalmente, a P. Tillich, *El eterno presente,* o.c., pp. 87-94; Cf. tb. *En la frontera*, pp. 61-69.

[32] *No todos son conscientes, y nadie es consciente todo el tiempo, de este 'eterno presente' que palpita en el 'ahora' temporal. Sin embargo, algunas veces ese 'eterno presente' se abre paso poderosamente en nuestra conciencia y nos entrega la certeza de lo eterno, desde una dimensión del tiempo que irrumpe dentro del tiempo y nos entrega nuestro tiempo* (Cf. P. Tillich, *El eterno presente,* o.c., p. 136).

El Espíritu, además, guarda una íntima relación con la fuerza de la oración, la cual nadie posee si no es a través de la presencia espiritual, puesto que una oración (con o sin palabras) que alcanza su objetivo –o sea, la unión con la Base divina de nuestro ser-, es una obra del Espíritu que habla por y a través de nosotros. La oración es el anhelo espiritual de un ser finito por regresar a su origen (cf. 1Cor 12,3b; Rom 8,26).

La presencia espiritual es lo que está más próximo a nosotros y lo que edifica la vida dentro de nosotros. Es también como el aire que respiramos y nos rodea. Esta analogía tiene una profunda justificación, puesto que en la mayoría de las lenguas, la palabra 'espíritu' significa respiración o viento. En ciertos casos el viento se convierte en tormenta, terrible y devastadora. Pero por lo general, es un aire que moviliza y está siempre presente, aunque no sea perceptible.

La obra de la presencia espiritual alcanza su clímax en el hombre cuando lo libera del yugo de los mandamientos y lo impulsa hacia la libertad del Espíritu: no se trata de un código escrito, sino del Espíritu; puesto que la letra escrita mata, más el Espíritu vivifica (2Cor 3,6). Se trata de una experiencia de la que todos podemos llegar a participar, aunque resulte difícil experimentarla en toda su profundidad, pero si así sucede, constituye una fuerza revolucionaria, gracias a la cual hombres como Pablo, Agustín y Lutero, pudieron transformar el mundo espiritual y, en consecuencia, la historia de la humanidad. ¿Podemos nosotros participar de semejante experiencia?

Para que esto sea posible, el Espíritu debe darnos nuevas palabras, o revitalizar las antiguas a fin de manifestar la auténtica vida. Hemos de esperarlas; tenemos que rezar por ellas puesto que no podemos forzar su aparición. Sin embargo, en ciertos momentos de nuestra vida (y acaso a intermitencias), llegamos a reconocer lo que es la vida. Sabemos que es magnífica y sagrada, profunda y abundante, extasiante y serena, limitada y distorsionada por el tiempo, pero plenamente satisfecha en la eternidad.

Valga como ejemplo de esas 'nuevas palabras' el mismo uso de la palabra 'Dios': el nombre de la profundidad infinita y del fundamento inagotable de todo ser. A esa profundidad se refiere la palabra Dios. Cuando la palabra pierde su significado, dirá Tillich, traducidla y

hablad de la gran profundidad en vuestra vida, del origen de vuestro ser, de lo que os atañe absolutamente, de lo que tomáis en serio sin ninguna reserva. Si esto hacéis, habréis de olvidar quizá algo de lo que habíais aprendido sobre Dios, quizá incluso la palabra misma. Pues si os habéis dado cuenta de que Dios significa profundidad, ya sabéis mucho de él. No os podéis ya llamar ateos o incrédulos, pues no podéis ya pensar ni decir: *la vida no tiene profundidad alguna, la vida es llana, el ser mismo no es más que superficie*. Sólo si pudierais decir esto con toda seriedad, seríais ateos, si no, no lo sois. Quien sabe de la profundidad sabe también de Dios[33].

El Espíritu es presencia, pero paradójicamente, también remite al Dios ausente. Para Tillich, la última respuesta respecto a quién hace que Dios esté ausente es Dios mismo. Obra del Espíritu es alejar a Dios de nuestra vista, incluso de muchos hombres dentro de una época determinada. Hay épocas, de la historia humana y de nuestra biografía personal, en las que el Dios que conocemos es el Dios ausente. No obstante, conocer a un Dios ausente es 'saber' de él. Y dicha ausencia sirve para purificar nuestra imagen de Dios. En realidad, la así llamada 'ausencia' de Dios no es otra cosa que la pérdida de una imagen vieja de Dios, que así se purifica. Es un cambio en la percepción de lo divino.

Experimentamos su ausencia como el espacio que dejó vacío, como algo o alguien que nos perteneció alguna vez y que ha desaparecido de nuestra vista. Dios siempre está infinitamente cerca, e infinitamente lejos[34]. Pero cuando algunas veces nuestro conocimiento de Dios se vuelve superficial, rutinario (ni cálido ni frío)…, cuando Dios se vuelve tan familiar que nos hace indiferentes, entonces Dios se convierte en el Dios ausente. Y Dios se nos muestra como el Dios ausente y el espacio 'vacío' que dentro de nosotros le pertenece, el espacio vacío que Dios dejó y que 'dentro de nosotros' implora nuevamente ser 'llenado' por él.

Dicho Espíritu no hay que buscarlo en lugares lejanos o experiencias extraordinarias. Su presencia se pone de manifiesto en lo cotidiano. Para saber de su presencia, para percibirla, tenemos que pregun-

[33] Cf. P. TILLICH, *Se conmueven…*, o.c., pp. 95; 97-98.
[34] Cf. P. TILLICH, *El eterno presente*, o.c., p. 66.

tarnos si nosotros mismos percibimos que el Espíritu puede obrar en nosotros silenciosa pero insistentemente. Puede obrar, por ejemplo, diciéndonos que nuestra vida está vacía y carente de sentido, pero que hay oportunidades de una nueva vida esperándonos delante de la puerta de nuestro yo íntimo para llenar ese vacío y vencer ese desánimo. El Espíritu también puede obrar en nosotros, al despertarnos el deseo de alcanzar lo sublime y combatir la banalidad de la vida diaria:

> El universo es santuario de Dios. Cada día es un día del Señor, cada cena es una cena del Señor. Cada obra es el cumplimiento de una tarea divina, cada alegría es una alegría en Dios[35].

El Espíritu puede proporcionarnos el valor de decir 'sí' a la vida, no obstante la destructividad que podamos experimentar a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos. El Espíritu también puede avisarnos cuando hayamos herido profundamente a otro ser, y asimismo, proporcionarnos la palabra correcta para reconciliarnos con nosotros mismos. El Espíritu puede hacernos amar con el amor divino a una persona que nos desagrade profundamente o por quien no tengamos el menor interés[36].

En el corazón de la pneumatología de Tillich hay un referente cristológico: Cristo aparece como el 'Nuevo Ser'. El Espíritu de Dios, definitivamente presente en Jesús, se ha convertido en criterio último de toda 'presencia espiritual'. Dios, frente a la triple amenaza del no-ser óntico/moral/espiritual, aparece como el Fundamento del Ser, el Eterno Ahora y el Ser-en-sí.

A este respecto, se puede afirmar que para nuestro autor hay como un triple nivel espacial, temporal y ontológico que caracterizan lo di-

[35] P. TILLICH, *La dimensión perdida…*, o.c., p. 64.

[36] Y todos corremos el riesgo de huir de la presencia del Espíritu. La huida con respecto a Dios empieza en el momento en que sentimos su presencia. Quizás el refugio más efectivo de nuestra época, con respecto a la presencia amenazadora de Dios, es el trabajo a que nos dedicamos. Se ha convertido en sí mismo en una religión... De él obtenemos la satisfacción de haber cumplido con nuestro deber. Otros nos alaban y nosotros mismos nos ensalzamos por ¡haber trabajado bien! El fariseo actual alardearía ante Dios… de su arduo trabajo y de su vida disciplinada (Cf. P. TILLICH, *El eterno presente,* o.c., p. 111).

vino y su presencia entre nosotros. A nivel espacial Dios no es un 'lugar' entre otros lugares, es más bien el 'Fundamento' (espacial) del Ser (*Ground of Being*). A nivel temporal, Dios no remite a un mero 'tiempo' entre otros tiempos, Dios es más bien el Eterno ahora (*Eternal Now*). Y a nivel ontológico, Dios no es tampoco un 'ser' (o una entidad) entre otros seres, es el Ser-en-sí (*Being-Itself*).

5. ORAR Y TRASCENDER

'Nada nos separará del amor de Dios' (cf. Rom 8,35-39): estas palabras de Pablo expresan la fe cristiana en la Providencia. Vienen a ser una interpretación de aquellas palabras de Mateo (6,19-34) en las que Jesús nos manda que no nos preocupemos por nuestra vida, comida, vestido, invitándonos a que busquemos primero el reino de Dios. En este sentido se puede afirmar que para Tillich orar es confiar, es saberse 'vinculado'.

Ningún horror y ningún error nos pueden separar del amor de Dios… Sólo en este sentido resulta legítimo afirmar que todas las cosas colaboran para el bien, para el bien último: el amor eterno y el reino de Dios. La fe en la divina providencia es creer que nada puede impedirnos que realicemos el sentido último de nuestra existencia. La providencia quiere decir que toda situación implica una posibilidad creadora y salvadora, posibilidad que ningún acontecimiento puede destruir. La providencia significa que el vínculo que nos une al amor en que nos plenificamos, nunca podrá ser roto. La única cosa que puede destruir nuestra fe en la providencia es nuestra falta de fe en el amor de Dios, nuestra falta de confianza en Dios. No es la profundidad de nuestro sufrimiento, sino la profundidad de nuestra separación de Dios, lo que destruye nuestra fe en la providencia[37].

Si, bajo el poder y la pasión de una preocupación última ('Ultimate Concern') consideramos nuestras preocupaciones finitas, si nos situamos en el ámbito donde transcurren las vidas de Marta y de María (cf. Lc 10,38-42), es posible que todo aparente seguir igual, y sin embargo, todo ha cambiado. Ante lo Último, todo se vuelve penúltimo

[37] Cf. P. TILLICH, *Se conmueven…*, o.c., p. 168.

(cf. 1S 14,2 o la cometa y el hilo). Seguimos preocupados por las mismas cosas, pero de distinta manera: ¡hemos dejado de sentirnos acongojados! La congoja todavía existe e intenta surgir de nuevo. Pero su poder ha sido roto: ya no puede destruirnos. Quien se siente embargado por la única cosa necesaria, tiene bajo sus pies la múltiple variedad de todas las demás cosas. Siguen preocupándole, pero ya no de un modo último[38].

Es con la muerte como toda preocupación humana se vuelve finita, pues en la muerte experimentamos nuestra finitud radical[39]. Y sin embargo, nosotros cultivamos nuestras preocupaciones transitorias como si fueran últimas. Toda preocupación es tiránica y exige que le consagremos por entero nuestro corazón, nuestra mente y nuestro esfuerzo. Toda preocupación aspira a convertirse en nuestra preocupación última, en nuestro dios (un ídolo). Así ocurre con nuestro trabajo, con ciertos seres humanos, con los placeres…, todos pretenden ser nuestro dios. La ciencia, la economía, la patria… Pero todos estos objetos de nuestra preocupación son finitos… La única cosa necesaria es estar preocupados últimamente, incondicionalmente, infinitamente[40]. Algo de esto está presente, de manera implícita, cuando afirmamos que orar es trascender.

[38] Cf. P. TILLICH, *El nuevo ser, Ariel*, Barcelona, 1973, pp. 190-93.

[39] Si no fuera por la muerte, no habría posibilidades... Un ser que no se muere tiene todas las posibilidades abiertas, por lo que le resultan indiferentes. Da igual hacerlas cumplir hoy que dentro de 1.000 años. La palabra 'posibilidad' va ligada a la muerte. Las cosas son posibles, pero ninguna cierta, cierta sólo lo es la muerte. *Pueda lo que pueda, además puedo a cada momento morirme [lo cual, relativiza también todas las cosas]; y en realidad, poder morir es lo que convierte en posibilidades a todas las otras vías de mi existencia. Si no puedo morirme, no podría en el fondo, nada: todo me sería indiferente; para todo habría aún infinito tiempo; la prisa y la urgencia no existirían, ni tampoco –por lo mismo- la demora; y ni siquiera pasaría el tiempo* (Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 42-3).

[40] En el proceso de la vida como la actualización de lo potencial Tillich reconoce la función de autointegración bajo el principio de centralidad, la función de autocreación bajo el principio de crecimiento y la función de autotrascendencia bajo el principio de sublimidad (CASTELAO, P., "La vida en el pensamiento de Paul Tillich", en: M. García-Baró / R. Pinilla (eds.), *Pensar la vida*, UPCO, Madrid, 2003, p. 23).

El Dios por encima de todo es el objeto de todos los anhelos místicos, aunque también el misticismo debe ser trascendido para llegar a él. La religión bíblica es consciente del carácter paradójico de la oración, *de hablar a alguien a quien no puedes hablar porque no es 'alguien'; de pedir a alguien a quien no puedes pedir nada porque da o deja de dar antes de que se lo pidas; de llamar 'tú' a alguien que está más cerca del yo que el yo lo está de sí mismo.* Cada una de estas paradojas impulsa a la conciencia religiosa hacia un Dios que está por encima de todo[41]. Nos invita siempre a trascender.

Y es que la oración humana está llena de paradojas. El Espíritu que intercede por nosotros 'con gemidos demasiado profundos para ser expresados con palabras' (cf. Rom 8,26-27) es uno de los textos más misteriosos de Pablo. Expresa la experiencia de un hombre que sabía cómo orar y que, precisamente porque lo sabía, decía que no sabía cómo orar. Nunca deberíamos olvidar cuando rezamos que estamos haciendo algo que es humanamente imposible. Intentamos hablar con alguien que no es humanamente algún otro. No obstante, Pablo nos da una solución misteriosa al problema de la oración adecuada, puesto que nos dice: *es Dios mismo quien ora a través de nosotros cuando creemos que somos nosotros quienes oramos.* La oración del Espíritu es una elevación a Dios en el poder de Dios e incluye todas las formas posibles de oración[42].

La oración es un camino de 'santidad' (o sea, de 'sanidad'). ¿Podemos curar a otros sin antes haber sido curados?… ¡Claro que sí! Ni siquiera los discípulos, ni nadie de nosotros puede afirmar: 'Estamos curados, así que vamos a sanar a los demás'. Aquel individuo que creyere esto de sí mismo, sería el menos indicado para sanar a los demás, ya que estaría separándose de ellos. A quienes vayas a aconsejar, muéstrales que su condición es también tu propia condición[43]. *No tenemos que santificarnos (sanarnos) para después darnos; es dándonos como nos santificamos (sanamos)*[44]. Y viceversa.

[41] Cf. P. TILLICH, *El coraje de existir,* o.c., pp. 175-76.

[42] Cf. P. TILLICH, *El nuevo ser,* o.c., pp. 162-66.

[43] Cf. TILLICH, *El eterno presente,* o.c., p. 67.

[44] *Escrituras santas, comunidades santas, actos santos, oficios santos, personas santas…* Estos predicados significan que todas estas realidades son

La oración es un camino de madurez espiritual y humana. Y no se llega a la madurez mientras no se diga 'no' a autoridad. No obstante no es necesario que ese 'no' sea rebelde, arrogante o destructor (el adolescente, la pataleta)…, si fuera rebelde, la misma actitud de rebeldía indicaría inmadurez. El 'no' que conduce a la madurez puede ser experimentado, y por lo general, siempre se experimenta en la angustia, en el desaliento, en los sentimientos de culpa y en las luchas internas de desesperación[45].

La oración es un camino de gratuidad y agradecimiento. *¡Dios todopoderoso! Elevamos a ti nuestros corazones en oración y en acción de gracias. Porque nosotros no nos creamos a nosotros mismos y nada es nuestro excepto aquello que Tú nos has dado. Somos finitos: no trajimos nada a este mundo nuestro; no nos llevaremos nada de este nuestro mundo. Tú nos has dado la vida. Te agradecemos el que podamos ser, el que podamos participar de las inagotables riquezas de la vida. Estaremos siempre agradecidamente conscientes de tu presencia, ya sea en silencio o con palabras.*

Despiértanos a esa conciencia cuando nuestra vida diaria nos oculte tu presencia, cuando olvidemos cuán cerca estás de nosotros en todo lugar y en todo momento, más cerca de nosotros que cualquier otro ser, más cerca de lo que nosotros lo estamos de nosotros mismos. No nos permitas retirarnos de tu presencia, dadora y creadora de todas las cosas que nos has dado. No nos permitas olvidar al Creador que hay detrás de la creación.

Y te damos las gracias no sólo por lo que hemos amado y por lo que nos ha dado placer, sino también por lo que nos ha producido desilusión, dolor y sufrimiento, porque ahora sabemos que eso nos ayudó a cumplir con aquello para lo cual nacimos. Y si nuevas decepciones y nuevos sufrimientos se apoderan de nosotros, y si las palabras de agradecimiento desfallecen en nuestra lengua, recuérdanos

más de lo que aparentan en su apariencia finita inmediata. Son autotrascendentes o, vistos desde el lado de aquello que trascienden -lo santo- tienen a este respecto el carácter de traslúcidas. Esta santidad no es su cualidad moral o cognoscitiva o incluso religiosa sino su poder de apuntar más allá de sí mismos (Cf. P. TILLICH, *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu, la historia y el Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 127).

[45] Cf. P. TILLICH, *El eterno presente*, o.c., p. 162.

que puede llegar el día en que estemos dispuestos a dar gracias por el camino oscuro por el cual nos has guiado[46].

6. MÍSTICA Y ORACIÓN

El *a priori místico* es uno de los presupuestos fundamentales de la teología en general y de la sistemática en particular de Tillich[47]. Tillich no solo mostró un elevado interés por la mística, además consideraba que hace falta un elemento místico de entrada, como 'a priori' o condición de posibilidad de la propia reflexión teológica. El pensamiento de Tillich con respecto al 'a priori' místico tiene su fuente en Schelling y el idealismo alemán. Tanto en Tillich como en el idealismo alemán la mística se considera como una posibilidad de acceso y condición previa a la posibilidad de todo conocer (epistemología) teológico.

Dicho 'a priori' místico es algo así como la percepción intuitiva de lo incondicionado, del fondo del ser: se trata de una experiencia inmediata e intuitiva, que no precisa de un razonamiento previo. Es además una experiencia relacionada con el ser último. Dios sería ese 'ser último', el 'mismísimo ser' y el 'fondo del ser'. En Tillich no es que el individuo atrape a lo Último, más bien es lo Último lo que atrapa al individuo… En este sentido lo 'místico' sería una intuición pre-discursiva de lo divino.

El 'a priori' místico es también aquella experiencia de unidad que supera la división entre sujeto/objeto. Tillich habla de "un punto en el que se identifican el sujeto que vive la experiencia y lo incondicionado…, una toma de conciencia de algo que trasciende la separación entre sujeto y objeto"[48]. En dicha experiencia de unidad lo eterno se percibe en lo temporal, y el hombre como sujeto se encuentra con lo incondicionado.

[46] Cf. P. TILLICH, *El eterno presente,* o.c., pp. 187-88.

[47] Para esta breve reflexión sobre el 'a priori místico' en Tillich, seguimos básicamente el artículo de R. SÖRGEL, "El *a priori* místico como axioma epistemológico en la teología de Paul Tillich", en: *Seminario Evangélico Unido de Teología* (2008), pp. 1-7.

[48] P. TILLICH, *Teología sistemática I,* Sígueme, Salamanca, 1982, p. 23.

Desde esta misma perspectiva mística o extática podemos contemplar otro de los aspectos de la oración según Tillich. En cierto sentido se puede afirmar que si alguien dice que la oración no 'funciona', estaría en lo correcto[49], pues la oración no está para 'funcionar'. A este respecto, Tillich contempla la oración como una experiencia que conecta con el 'éxtasis', entendido este como salida de uno mismo y unión parcial con Dios. En así como la oración encontraría en la mística una dimensión fundamental. En realidad es el carácter 'extático' de la oración cristiana lo que nos libera de una pregunta de carácter funcional sobre el valor de la oración. ¿Acaso hay alguien que se pregunte el éxtasis 'funciona'?[50]

Además, para Tillich la comunicación con Dios no se puede entender de manera análogo a como una persona habla con otra. La así llamada por T. Keating 'oración centrante'[51] puede venir aquí en nuestra ayuda para comprender a Tillich. Recuérdense dos dimensiones de la oración que pertenecen a la tradición cristiana: la oración catafática y la apofática. La 'oración catafática' (positiva o afirmativa) se dirige a Dios a través del intelecto y el lenguaje, la 'oración apofática' lo que hace es suspender ('dar vacaciones') a ambas realidades. Estas dos formas de oración vienen a coincidir, en esencia, con lo que tradicionalmente se ha denominado meditación y contemplación.

Cuando las imágenes y conceptos sobre Dios dejan de ayudarnos en el camino hacia una más profunda intimidad con lo divino, o cuando dichos conceptos comienzan a resultarnos tan oscuros que ya no nos revelan nada, es cuando nos damos cuenta de que ese misterio que es Dios transciende todo concepto humano, y es entonces cuando empezamos a percibirlo como una 'intuición' profundamente sanadora. Y no solo eso, cuando trascendemos la atención a ideas o conceptos concretos, nos liberamos también de la mera atención a nosotros mismos, y nos abrimos a una vida no-egocentrada. A intermitencias y

[49] Cf. A. T. BLONDEAU, "Prayer does not Work: Paul Tillich and Centering Prayer", en: *Word & World,* Vol. 35, Number 1 (Winter), pp. 48-56.

[50] Cf. A. T. BLONDEAU, a.c., pp. 49 y 52.

[51] Cf. T. KEATING, *Mente abierta, corazón abierto. La dimensión contemplativa del evangelio,* DDB, Bilbao, 2006.

en fragmentos, sabemos anticipadamente a qué sabe el cielo, y a qué la muerte del ego. Gracias al éxtasis o conexión mística empezamos a superar la 'alienación' o 'separación' de que habla Tillich. Y es que cuando la oración deja de 'funcionar' como palabra, es porque se ha transformado en vida y conexión.[52]

Insistimos, la pregunta clave no es si la oración 'funciona'. Esta sería, de hecho, una pregunta impertinente. La verdadera pregunta que nos tenemos que hacer es más bien: ¿la oración suscita vida y conexión? Se trata de adentrarse en las dimensiones infinitas de la vida divina. A este respecto, Tillich insiste en que la oración se define porque tiene el poder de conectar la superficie de la vida con su profundidad. Cuando aparentemente deja de 'funcionar' la oración, en realidad lo que ha dejado de funcionar es una forma de entender la oración. Se trasciende una etapa de la vida espiritual (meditación), para entrar en la contemplación mística: esa que nos permite hacernos conscientes de una presencia, y alimentar una conexión.

7. Hacia un 'catolicismo evangélico'

Para Tillich, una de las limitaciones de la perspectiva protestante es la excesiva individualización e intelectualización. Todo se hace basar en la palabra. Los argumentos reemplazan a los sacramentos y los símbolos, de modo que al hombre apenas le queda algo visible en que poder apoyarse. El misterio religioso desaparece. De este modo el protestantismo se ha convertido, en su opinión, en una religión extremadamente intelectualizada.

¿Cómo ha de caracterizarse una nueva era post-protestante según nuestro autor? En primer lugar ha de mantenerse a toda costa el principio profético protestante, o sea, la 'protesta' contra todo poder que pretenda para sí un carácter absoluto o divino, sea el que sea; en segundo lugar se ha de dar una nueva configuración entre sacramentos y símbolos, y por eso una de las exigencias a ese futuro protestantismo es lo que Tillich llama la 'mística', pues un protestantismo que no tiene ya sitio para la meditación y la contemplación, para el éxtasis y

[52] Cf. A. T. Blondeau, a.c., p. 53.

la unión mística, ha dejado de ser religión y se ha convertido en un sistema intelectual y moral expresado en conceptos religiosos tradicionales[53]; y el tercer postulado ha de ser la profanidad[54], o sea, se trata de experimentar lo absoluto en lo relativo, la trascendencia en la inmanencia, de buscar y encontrar por tanto la realidad de Dios no por encima o fuera de la realidad del mundo, sino 'en' (es la gran preposición de Tillich) la realidad del mundo, como su realidad última y verdadera.

En resumen: profética y crítica, sacramental y mística, profana y universal, tales son para Tillich los elementos estructurales más importantes de una espiritualidad cristina renovada. Este nuevo cristianismo es designado por Tillich como 'catolicismo evangélico'[55].

Y junto a estas notas o elementos, toda espiritualidad cristiana ha de permanecer siempre abierta al futuro, a la esperanza. Y eso implica estar dispuestos a dejar de lado todo el saber sobre Dios que creemos poseer. Simplemente hemos de esperar a Dios. Pero nada le resulta tan difícil al hombre como esperar a Dios. Siempre anda fabricándose él mismo una imagen de Dios en lugar de esperar a cómo es él mismo y a que venga. Nada caracteriza tanto nuestra vida espiritual como esas imágenes de Dios que nos fabricamos:

> Pienso ahora en el teólogo que no espera a Dios, porque ya lo posee encerrado en una doctrina. Pienso en el estudioso de la Biblia que no espera a Dios, porque lo posee encerrado en un libro. Pienso en el hombre de Iglesia que no espera a Dios, porque lo posee encerrado en una institución. Pienso en el creyente que no espera a

[53] Cf. H. ZAHRNT, o.c., p. 405.

[54] *Un sacerdote católico -cuenta Tillich- pidió al gran cubista francés Braque que le pintase para su iglesia un pez, el viejo símbolo de Cristo. Braque se negó como quien está fuera del cristianismo. El sacerdote insistió en su ruego no pidiendo más que un pez tal como Braque se lo pintaría. Pensaba que en un pez pintado de modo profano por Braque había más fuerza de expresión religiosa que en un cuadro ajustado falsamente al simbolismo religioso. El estilo expresivo de Braque lo hizo posible. Y estaría bien que en iglesias… la profanidad expresiva suprimiera la cursilería de los cuadros religiosos, nacida de la impía unión de elementos de estilo idealista y realista. Lo artísticamente insincero repele a los hombres de sensibilidad religiosa e impide la experiencia de lo numinoso* (Cf. P. TILLICH, *En la frontera*, o.c., pp. 215-16).

[55] Cf. H. ZAHRNT, o.c., pp. 401-406.

Dios, porque lo posee encerrado en su propia existencia. No resulta fácil… convencernos a nosotros mismos y a los demás, de que no tenemos a Dios ni podemos disponer de él…., no poseemos a Dios, simplemente le esperamos [para no fabricarnos ídolos]. Estoy convencido de que gran parte de la rebelión contra el cristianismo se debe a la manifiesta o velada pretensión de los cristianos de poseer a Dios, y por consiguiente a su pérdida de ese elemento de esperanza… Somos más fuertes cuando esperamos que cuando poseemos[56].

[56] Cf. P. TILLICH, *Se conmueven…*, o.c., p. 240. Cf. al respecto: Sal 130, 5-7 y Rom 8, 24-25. Una 'espera' que no puede ser nunca mera resignación. Más bien todo lo contrario. En Roma 12,2, Pablo nos invita a decir no a la 'instalación' y al 'confort', a decir no al 'conformismo' con este mundo. El 'no' de Jesús al conformismo religioso le llevó a la muerte. Y hoy es igual: *aquel que se arriesga y fracasa puede ser perdonado. Aquel que nunca se arriesga y que nunca fracasa es un fracasado total* (Cf. P. TILLICH, *El eterno presente*, o.c., 147-48).