

La estructuración protestante como estructura de pensamiento. Reflexiones de Paul Tillich en Berneuchen*

Benoit Mathot**

RESUMEN

Este texto analiza la noción de estructuración protestante (*protestantische Gestaltung*) que se encuentra en la obra del teólogo luterano Paul Tillich, y muestra cómo esta temática, que se encuentra en sus contribuciones al Movimiento de Berneuchen, puede ser de gran utilidad para la reflexión teológica contemporánea.

Palabras claves; Tillich; Berneuchen; estructuración; protestantismo.

A ESTRUTURAÇÃO PROTESTANTE COMO ESTRUTURA DE PENSAMENTO. REFLEXÕES DE PAUL TILLICH EM BERNEUCHEN

RESUMO

Este texto analisa a noção de estruturação protestante (*protestantische Gestaltung*) que se encontra na obra do teólogo luterano Paul Tillich e

* Este texto fue escrito para una conferencia pronunciada el 09 de diciembre del 2022 en el marco del Seminario de la Sociedade Paul Tillich do Brasil titulado “Princípio Protestante, Kairos & Socialismo Religioso”. Agradezco en particular a Étienne Higuier que me hizo la propuesta de participar en su encuentro, como también a Víctor Santos. Partes sustantivas de este texto ya fueron publicadas en francés en los siguientes textos : B. MATHOT, « Religion et culture : l’apport de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen », in M. DUMAS, M. LEINER, J. RICHARD, *Paul Tillich, interprète de l’histoire*, Münster, LIT, coll. Forum Religionphilosophie, 2013, pp. 151-161 ; y B. MATHOT, « Structuration protestante et profanéité évangélique. Les deux contributions de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen », *Estudos de Religião*, v. 30, n.3, 2016, pp. 269-302. Texto revisado por Exeario Sosa Ocanto, Barquisimeto, Venezuela.

** Benoit Mathot tiene un master en filosofía y en ciencias de las religiones (con una especialización en psicología de la religión) por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y un doctorado en teología (Ph.D) por la Universidad Laval (Quebec) y el Instituto Protestante de Teología (Francia). Actualmente se desempeña como académico asociado en la Facultad Eclesiástica de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), donde enseña la teología fundamental, la antropología teológica, el diálogo ecuménico.

mostra como esta temática, que se encontra nas suas contribuições ao Movimento de Berneuchen, pode ser muito útil para a reflexão teológica contemporânea.

Palavras-chave: Tillich; Berneuchen; estruturação; protestantismo.

PROTESTANT STRUCTURING AS A STRUCTURE OF THOUGHT. REFLECTIONS OF PAUL TILlich IN BERNEUCHEN

ABSTRACT

This text analyzes the notion of Protestant structuring (*protestantische Gestaltung*) found in the work of the lutheran theologian Paul Tillich and shows how this theme, which is found in his contributions to the Berneuchen Movement, can be very useful for contemporary theological reflection.

Keywords: Tillich; Berneuchen; Structuring; Protestantism.

Introducción

Este artículo tiene como propósito mostrar la manera por la cual el teólogo luterano Paul Tillich va a desarrollar, en el seno de sus contribuciones al Movimiento de Berneuchen, la problemática de la estructuración protestante. Esta problemática está muy presente en su obra, pero caracteriza particularmente el momento de la participación de Tillich en el Movimiento de Berneuchen, entre los años 1928 y 1931. De manera más general, intentaré mostrar también cómo la temática de la estructuración protestante puede ser considerada como una de las estructuras profundas que organizan el pensamiento de Paul Tillich.

Concretamente en un primer momento, voy a desarrollar lo que se debe entender por la expresión “estructuración protestante”; después, en un segundo momento, voy a decir algunas palabras sobre la historia y la naturaleza del movimiento de Berneuchen; en un tercer momento, analizaré una sola de las dos contribuciones de Tillich a este movimiento (el texto titulado: “La Iglesia y la sociedad humanista”); y, por último, terminaré estas reflexiones con algunos elementos de

conclusión que volverán sobre los principales puntos de mi conferencia. Eso para el programa muy denso de esta tarde.

1. La problemática de la estructuración protestante

La problemática de la estructuración protestante se encuentra al inicio de la obra de Paul Tillich, en particular cuando nuestro teólogo reflexiona acerca de la diferencia entre catolicismo y protestantismo, y más particularmente acerca de la diferencia entre “substancia católica” y “principio protestante”, que son dos actitudes religiosas fundamentales que definen la naturaleza de lo sagrado y que se encuentran, bajo modalidades diferentes, en todas las confesiones cristianas.

Concretamente, la substancia católica pone el énfasis sobre la realidad de la presencia de Dios en algunos lugares o sectores de la realidad, que pueden ser muy diversos: edificios, instituciones, textos, ceremonias, objetos, imágenes, etc. En estos lugares específicos, el sujeto creyente encuentra como “*el ser mismo de Dios*”¹, la presencia de la divinidad misma, y está en contacto casi palpable con esta última. Lo sagrado “*se encarna*” literalmente en estos lugares; en ellos la divinidad “*nos visita*”. Por consiguiente, perder estos lugares significa perder el vínculo que me une a Dios; y profanarlos significa “*atacar el ser mismo de Dios*”. Claramente, podemos calificar esta actitud como una actitud de tipo “*sacramental*” y “*sacerdotal*”, y reconocer que se encuentra principalmente en la confesión católica², aunque se encuentra también en Iglesias protestantes.

Por su parte, el principio protestante se caracteriza por su “*carácter iconoclasta*”. Como lo dice André Gounelle: “*El iconoclasta es esta persona que quiere destruir los iconos*”, quiere terminar con las “*imágenes sagradas*”. Resulta que, según él, esta actitud iconoclasta “*rechaza con vigor toda figuración o toda localización de lo sagrado*”.

¹ A. GOUNELLE, “Introduction : catholicisme et protestantisme selon Tillich”, in P. TILICH, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l’Université Laval, 1995, p. 8. Este texto de Gounelle sirve de fundamento y de fuente para toda nuestra presentación de la diferencia entre substancia católica y principio protestante. Todas las pequeñas citas que siguen se refieren a este texto de Gounelle (entre sus páginas 7 y 17).

² Sobre este punto, hay que recordar que Tillich nos presenta forzosamente un catolicismo pre-Vaticano II (estamos entre los años 1929 y 1950).

o de lo divino”. Claramente, sus adversarios son “*el ritualismo, el sacramentalismo, el dogmatismo, el eclesiocentrismo, el biblicismo*”, entre otros. Todos estos adversarios van a ser combatidos por el iconoclasta porque tienden a divinizar el rito, el sacramento, el dogma, la Iglesia, la Biblia, lo que implica transformar una realidad finita en una realidad infinita (y eso no es otra cosa que la definición más clásica de la idolatría). Criticando esta tendencia, Tillich nos recuerda que solo Dios es divino, y que nada ni nadie puede venir para “*clausurarlo*”, reducirlo, encerrarlo o contenerlo en una realidad finita. En esta perspectiva, podemos calificar esta segunda actitud como una actitud de tipo “*profética*” y “*escatológica*”, y reconocer que se encuentra más fácilmente en las confesiones protestante, aunque se encuentra también en la Iglesia católica.

Realizando ahora un diagnóstico histórico, Tillich comienza por reconocer que el catolicismo, de una cierta manera, “*ha derivado*”. En efecto, ha insistido tanto sobre la encarnación de lo sagrado en algunos sectores de la realidad que ha olvidado la “*trascendencia*” de este mismo sagrado. Dicho de otra manera, habiendo localizado la presencia de lo sagrado en algunos sectores de la realidad, el catolicismo había también domesticado lo sagrado, olvidando que lo sagrado es más grande que todos los lugares que pretenden encarnarlo. En efecto, lo sagrado no se deja dominar, o domesticar, porque siempre excede. Había pues que reaccionar en contra de esta situación, lo que hizo el movimiento de la Reforma. Sin embargo, continua Tillich, si “*la Reforma ha efectivamente levantado una protesta necesaria y legítima*”, no ha sido “*en contra de la substancia católica misma, sino en contra de su deformación en la cristiandad de su época*”. Tillich es muy claro sobre este punto: “*la Reforma de Lutero y de Calvino no tenía como proyecto suprimir la substancia católica*”, sino “*equilibrarla por el principio protestante*”; no tenía como proyecto “*eliminar el catolicismo, sino reformarlo*”. En este sentido, dice Tillich, la Reforma siempre ha intentado proponer “*una tercera vía entre las corrientes clericales o sacramentales, que predominan en el catolicismo romano, y las tendencias iconoclastas y radicales de los movimientos sectarios*”.

Esta lectura tillichiana de la Reforma protestante como tercera vía es interesante porque sitúa a Tillich, que es partidario de esta tercera

vía, en oposición con corrientes protestantes que insisten unilateralmente sobre la trascendencia de Dios, rechazando pues todo tipo de inscripción (o de encarnación) de lo sagrado en la realidad mundana. La razón del rechazo tillichiano de la opción iconoclasta maximalista es que tal opción conduce inevitablemente los sujetos a un “*vacío espiritual*” peligroso. Existe pues, según Tillich, para las iglesias luteranas y calvinistas, la necesidad de una “*reintroducción (...) de elementos sacerdotales y sacramentales en una espiritualidad dominada por la actitud profética*”. De hecho, complementa Tillich, eso fue históricamente el desafío que tuvieron que enfrentar las Iglesias protestantes para poder mantenerse con vida. Y es todavía el desafío del protestantismo hoy: “*redescubrir la potencia de los símbolos, el rol de la tradición, la importancia de la autoridad, pero sin darles un valor absoluto*”. Lejos de proponer una “*catolicización del protestantismo*”, se trataría pues para el protestantismo de integrar “*más elementos de la substancia católica, y de alimentar al interior de sí mismo la tensión vivificante entre la dimensión sacramental y la dimensión profética*” (de la misma manera que para el catolicismo, el desafío no consiste en abandonar la predominancia de la substancia católica, sino a abrirse siempre más al principio protestante).

Pensamos que este análisis que acabamos de realizar, a partir de la introducción de André Gounelle a la traducción francesa de los principales textos de Tillich sobre la substancia católica y el principio protestante, ya nos introduce muy concretamente en nuestra problemática de la estructuración protestante. En efecto, lo que vimos hasta ahora es que el protestantismo no puede ser una pura protestación (el puro “no” del principio protestante). En un artículo de 1929 simplemente titulado “Estructuración protestante”, Tillich lo escribe muy claramente: “*De la misma manera que se afirma que lo negativo puede manifestarse solo en función de un positivo, hay que decir que la protestación [protestante] se puede ejercer sólo si hay una estructura. La negación de una estructura solo puede ser real sobre la base de una estructura*”³. Y un poco después en el mismo texto, Tillich continua: “*Ni un negativo*

³ P. TILlich, « Structuration protestante » (1929), in P. TILlich, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1995, p. 81.

absoluto ni una protestación absoluta pueden existir (...). Si aplicamos esta consideración formal al protestantismo, resulta que su protestación parte de una estructura donde se enraíza. La negación, que el protestantismo expresa de manera potente, depende de algo positivo, de un lugar que le da un fundamento. Su “no” vive de un “sí”, y si el “sí” desapareciera, el “no” se desagregaría completamente”⁴.

De hecho, la tendencia a absolutizar de manera unilateral el polo de la protestación sin preocuparse del polo de la afirmación – tendencia que diferentes grupos protestantes han desarrollado en la época de Tillich (aquí la referencia a Barth es clara) – ha tenido como consecuencia la aparición, en el seno del protestantismo, de solicitudes de estructuración protestantes que la protestación ya no venía a tocar (ya no podía tocar): estas solicitudes, en efecto, rechazaban el hecho de dejarse tocar y alterar por el polo de la protestación, y eso precisamente porque la protestación, cuando aparece sola (es decir, como algo absoluto y separado de un momento de estructuración), es percibida como una simple negación peligrosa y que se destruye a sí misma. Estas nuevas solicitudes protestantes de estructuración, dice Tillich, son como incapaces de acoger la protestación dentro de la estructuración que reclaman (y lo interesante de eso es que, en una nota a pie de página de su texto, Tillich menciona precisamente el Movimiento de Berneuchen como uno de los representantes de esta tendencia).

Vemos pues que, según Tillich, el protestantismo debe articular y equilibrar dos momentos: por una parte, un momento primordial de protestación (el “no” del principio protestante, que se opone a la deformación de la substancia católica realizada históricamente por la cristianidad) y *al mismo tiempo*, por otra parte, un momento de estructuración (el “sí” de la substancia católica, que el protestantismo debe también necesariamente conservar y afirmar si no quiere transformarse en un vacío espiritual). Lo podemos imaginar, el desafío para el protestantismo va a consistir en el hecho de mantener juntos (unidos), en una sola estructura, estos dos momentos de protestación y de estructuración. Esta estructura unificadora, que va a constituir como la esencia del protestantismo, Tillich la va a nombrar “estructura de gracia” (expre-

⁴ *Ibidem*, p. 81.

sión compleja y paradójica, porque pone en relación y en tensión dos términos que *a priori* no funcionan muy bien juntos).

Esta expresión “estructura de gracia” es, para Tillich, un elemento esencial del protestantismo. Si comenzamos a desplegarla, observamos que esta expresión permite luchar contra dos peligros que nuestro teólogo va a denunciar: por una parte, la “*intelectualización de la religión*”⁵ (que encontramos, por ejemplo, en Melanchthon), y, por otra parte, el “*sacramentalismo, es decir, la tentativa de transformar una estructura de gracia en una estructura de ser*”⁶. Menciono ahora algo breve sobre cada uno de estos dos peligros: la intelectualización de la religión quiere conservar la pura trascendencia de la gracia y su total “*incondicionalidad*” con respecto a cada realización humana. Comentando esta tendencia, Tillich escribe en nota que “*la generación más joven de teólogos influenciados por la teología dialéctica*” trabaja claramente en esta dirección, lo que implica para ellos “*un rechazo de toda acción o de toda estructuración eclesiales*”⁷ de la gracia. En efecto, si seguimos esta perspectiva, el más allá del ser (o la gracia) no se manifiesta en el corazón de las realidades existentes, sino que permanece exterior a ellas. Por su parte, el sacramentalismo postula que el más allá del ser se manifiesta en las realidades existentes, pero hasta el punto de transformarse, él mismo, en una realidad existente.

Frente a estos dos peligros (uno típicamente protestante y el otro típicamente católico), Tillich afirma que según él (y si seguimos la idea de estructura de gracia), el más allá del ser (o la gracia) se manifiesta efectivamente *en* las realidades existentes (por ejemplo, “*en el aspecto humano de Cristo, en el aspecto de la Iglesia, y en la materia del sacramento*”⁸), pero que las estructuras de ser en las cuales se manifiesta la gracia, sin embargo, “*no son transformadas por la gracia hasta el punto de devenir una con ella*”⁹ (o hasta el punto de confundirse con ella). En efecto, dice Tillich: “*Entre el hecho de manifestarse y el hecho de devenir una con ellas se sitúa la protesta protestante, que no*

⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁹ *Ibidem*, p. 89.

acepta la unificación”¹⁰ (una unificación de la gracia con las estructuras del ser que está percibida como un “*hybris demoniaco*”). Así que hay que repetirlo: la estructura de gracia, que constituye la esencia del protestantismo (o de la estructuración protestante), si bien admite la manifestación del más allá del ser (o de la gracia) en el corazón de las realidades existentes, protesta, sin embargo, contra toda unificación (o confusión) de la gracia con estas realidades existentes.

Si ahora nos resumimos, podemos decir que estamos, con esta temática de la estructuración protestante, en el corazón de un tipo de pensamiento típicamente tillichiano: el más allá del ser se manifiesta (o se revela) en las estructuras del ser, transformando estas estructuras, pero sin que nunca estas estructuras del ser se confundan con él. Si traducimos esta estructura en un lenguaje más teológico, podríamos decir que la gracia se manifiesta en la Iglesia, transformando esta Iglesia y sus componentes en portadoras de la gracia, pero sin que esta transformación conduzca a la fusión de la Iglesia con la gracia (lo que implicaría considerar, de manera errónea y peligrosa, la Iglesia como una realidad sagrada, lo que Tillich y el protestantismo no pueden aceptar). En esta perspectiva, la Iglesia evangélica tiene que luchar y resistir con todas sus fuerzas contra su propia tendencia a pensarse como unificada con la gracia (tendencia que constituye siempre para ella una tentación).

Pero cuidado, nos dice Tillich, no es porque la Iglesia evangélica debería hacer eso (luchar contra su unificación con la gracia) que lo hace concretamente¹¹. En realidad, en lo concreto, afirma nuestro teólogo, parece que la Iglesia evangélica se encuentra más bien en una situación de empantanamiento en sus propias ambigüedades, y que la resistencia o la protestación que ella debería practicar en contra de la tentación de comprenderse a sí misma como unida a la gracia, es más bien el polo de la profanidad que la concretiza más y mejor que ella. Tillich es bien claro sobre este punto: “*Actualmente, la protestación más fuerte contra la unión de una estructura de gracia y de la Iglesia evangélica se concretiza en la profanidad. El hecho de la profanidad representa una resistencia real, una protestación real en contra del*

¹⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹¹ Ver *Ibidem*, p. 91.

intento de la Iglesia evangélica de comprenderse a sí misma como el lugar objetivo de la gracia”¹².

En este sentido, la profanidad cumple una función muy importante para la estructuración protestante. Podríamos hablar de esta función de la profanidad como de una función correctiva que impide a la Iglesia evangélica la posibilidad de pensarse y de vivirse como el lugar “*objetivo*” e inmediato de la gracia. Esta función es tan importante, dice Tillich, que, cumpliéndola, la profanidad incluso puede ser calificada como “*profanidad evangélica*”¹³, un término importante que indica que, a veces, la Iglesia de Dios no se encuentra tanto en las Iglesias instituidas, sino más bien en lugares aparentemente profanos, como por ejemplo “*la socialdemocracia materialista*”¹⁴, o el primer socialismo religioso. Lo vemos, la profanidad es un momento necesario de la estructura evangélica de gracia, lo que implica que cuando falta esta relación con la profanidad, “*la protesta desaparece*” dice Tillich, y “*en lugar de una estructura de gracia encontramos una estructura (...) sacramental*”¹⁵. Podríamos pues decir, para concluir este punto, que la profanidad, por su acción correctiva y crítica con respecto a la Iglesia evangélica, juega en la época de Tillich el papel efectivo del principio protestante que ayuda esta misma Iglesia evangélica a no caer en la tentación de comprenderse a sí misma como el lugar objetivo de la gracia. En el fondo, podríamos decir que, actuando de esta manera, el polo profano ayuda a la Iglesia evangélica a ser un poco más fiel a lo que debería ser.

2. El Movimiento de Berneuchen

Después de haber precisado estos elementos relativos a la estructuración protestante, entro pues en mi segundo punto dedicado al Movimiento litúrgico de Berneuchen. ¿Por qué hablar ahora de Berneuchen? Porque el Movimiento de Berneuchen, según Tillich, se preocupa también mucho de esta problemática de la estructuración protestante, lo que incitará Tillich a tratar de esta temática en sus dos contribuciones a este

¹² *Ibidem*, p. 91.

¹³ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

movimiento: primero, a través de una entrada de teología sacramental (será en 1928 con su texto “Naturaleza y sacramento”), y después (en 1931) a través de una reflexión más histórica sobre las relaciones entre la Iglesia y la sociedad humanista (que se concretizará en el texto “La Iglesia y la sociedad humanista”). Sin embargo, antes de ir más allá en el análisis de estas dos contribuciones, me parece que previamente tenemos que decir algunas palabras a propósito del Movimiento de Berneuchen como tal, como también a propósito de las relaciones que Tillich tenía con él.

Históricamente, el Movimiento de Berneuchen ha sido fundado en el año 1923 bajo la influencia de Karl Bernhard Ritter, que era pastor en Marburgo, y dos otros teólogos: Ludwig Heitmann y Wilhem Stählin (Stählin que va a entrar en discusión con Paul Tillich en 1930). Frente a la crisis de la Iglesia, que provocaba un alejamiento masivo de los feligreses, el Movimiento de Berneuchen veía la necesidad de restaurar los valores evangélicos y una cierta forma de vida comunitaria. El Movimiento declara explícitamente que quiere “*restaurar en contexto luterano la autenticidad, la credibilidad, la actividad de la comunidad y de la Iglesia*”, para que, nuevamente, esta misma Iglesia vuelva a ser “*una fuente de vida, una realidad concreta capaz de ayudar a los hombres a modelar la realidad*”¹⁶. Dicho de otra manera, se trataba, en un contexto de crisis de credibilidad de la Iglesia y de la fe cristiana, de ofrecer una renovación (una restauración) teológica, ética, comunitaria, eclesiológica y litúrgica, esta renovación tomando la forma de un retorno a las fuentes primarias y originarias del cristianismo.

Por su parte, el teólogo francés Yves Congar insiste sobre el hecho que:

El Movimiento de Berneuchen (...) sólo representa, por un llamado a los principios de un cristianismo luterano lo más puro posible, un esfuerzo para llevar a las fuentes cristianas un mundo saturado de *Aufklärung*, de liberalismo y de laicismo pagano¹⁷.

¹⁶ R. MENGUS, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique (50), 1978, p. 295.

¹⁷ Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principe d'un « œcuménisme catholique »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1937, pp. 198-199.

Siguiendo a Congar, aparece pues como evidente que, frente a la crisis eclesial, la solución propuesta por el Movimiento de Berneuchen consistía más en un retorno a la pureza de las fuentes cristianas, que en una apertura hacia una orientación nueva que intentaría pensar el cristianismo de otra manera. Esta orientación más conservadora desarrollada por el Movimiento de Berneuchen, y que marcará después su evolución histórica, suscitará muchas reacciones y críticas. Lo veremos en un momento con Tillich, pero ya podemos mencionar la reacción escéptica y crítica de Dietrich Bonhoeffer, tal como nos está contada en el testimonio de su amigo Eberhard Bethge:

[Bonhoeffer] estimaba que en Berneuchen, había una tendencia a activarse con un espíritu falsamente serio sobre cosas de la fe para escapar a los problemas del momento presente; se daba la impresión de ser más cristiano que todos los cristianos, pero permaneciendo perfectamente indiferentes a temas como, por ejemplo, el párrafo ario, los judíos o la confesión de fe. Durante este combate a favor de la Iglesia, se desacreditaron. Se entiende entonces que Bonhoeffer haya diagnosticado [en la iniciativa de Berneuchen] un uso poco saludable del espíritu y del Espíritu Santo¹⁸.

Se observa así que lo que Bonhoeffer reprocha al Movimiento de Berneuchen fue no sacar las consecuencias de la crisis del cristianismo (casi de no haberla escuchado en sus resonancias profundas), dando más crédito a la letra del cristianismo (para rehabilitar la Iglesia) que a su espíritu (que, en esta época, si seguimos a Bonhoeffer, incitaba más bien la teología a comprometerse con un deber de resistencia y de lucha, y no tantom, a desear la rehabilitación de la Iglesia, sobre todo cuando esta rehabilitación iba de la mano con una cierta indiferencia frente a las urgencias de la historia: ya sea la emergencia del nacional-socialismo o la defensa de los judíos).

Por su parte, Tillich había sido contactado por el Movimiento de Berneuchen ya a partir del año 1925, después de haber llamado la atención de los tres fundadores con su curso de dogmática dado el mismo año (1925) en la Universidad de Marburgo (recuerden que Karl Bernhard Ritter era pastor en Marburgo en la misma época). El año

¹⁸ R. MENGUS, *Entretiens sur Bonhoeffer* (avec H. Gollwitzer, W.A. Visser't Hooft, E. Bethge, G. Ebeling), Paris, Beauchesne, coll. Le Point théologique, 1978, p. 54.

siguiente (en 1926), Tillich, que primero adhirió al Movimiento, será incluso uno de los firmantes del Manifiesto de Berneuchen, que desarrolla las grandes ideas y las principales intuiciones de este Movimiento. De hecho, eso es lo que Tillich escribirá él mismo, después de muchos años, a propósito del Movimiento y de su primer encuentro con él:

We were a group of people in the twenties who worked for liturgical enrichment and reform. We threw out the distorted liturgies of the nineteenth century, sentimental hymns of the same kind, and, of course, the very minor painting and so on, and tried to bring a renewal in this respect¹⁹.

Tillich adhiere entonces a la idea inicial, que consistía, frente a la crisis de la Iglesia evangélica, imaginar una renovación, entre otra litúrgica, que rompería con las prácticas del pasado, y que la haría digna de nuevo de la Palabra de la cual se reivindica. Sin embargo, la mirada de Tillich sobre esta renovación deseada por el Movimiento va a cambiar poco a poco, hasta una ruptura al comienzo de los años 30. En su biografía de Paul Tillich, Renate Albrecht y Werner Schüssler van a explicar las razones de este alejamiento progresivo de Tillich con respecto al Movimiento de Berneuchen. Según ellos, hay una doble razón a este alejamiento de Tillich:

Por una parte, Tillich tenía siempre más fuerte la impresión que el Movimiento se interesaba exclusivamente a la renovación litúrgica, impresión que Stählin estimada no fundada. Y, por otra parte, invitado a ocupar una cátedra de enseñanza de la filosofía en Frankfurt, en 1929, Tillich ya no tenía el mismo interés para los problemas teológicos²⁰.

Si miramos ahora del lado del Movimiento de Berneuchen, constatamos que él también conserva algunos recuerdos de la llegada de Paul Tillich en el Movimiento. Es así como Wilhelm Stählin, que fue uno de los principales pensadores e instigadores del Movimiento, volverá sobre las relaciones, a veces complicadas, del Movimiento con Tillich. Cito a Stählin, hablando de Tillich:

¹⁹ J.B. ASHBROOK (ed.), *Paul Tillich in conversation*, Bristol, Wyndham Hall Press, 1988, pp. 96-97.

²⁰ P. TILlich, *Documents biographiques*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2002, p. 167.

Me recuerdo muy precisamente qué impresión han hecho sobre nosotros en la época dos de sus dichos: “*el dogma es un discurso lógicamente ordenado en lo que concierne a cualquier hombre incondicionalmente*” y “*el acontecimiento objetivo no es el modo de ser de aquello a lo que se refiere nuestra fe*”²¹.

Y Stählin de continuar: “*Los dos enunciados tocaban exactamente lo que nos preocupaba durante nuestra “Conferencia Berneucheniana” que, desde 1923, se desarrollaba en el señorío de Berneuchen, y por eso le pedimos a Tillich de participar a nuestra conferencia*”. Por último, recapitulando las cosas, Stählin escribirá, a propósito de lo que vinculaba tan estrechamente Tillich con los otros miembros del Movimiento:

No era solamente nuestra posición muy crítica con respecto a la Iglesia evangélica, tal como nos la representábamos en la época, sino, antes de todo, el esfuerzo para una comprensión total de la vida, un esfuerzo que sabía que tenía que hacer entrar en la reflexión teológica misma las cosas del mundo, la corporeidad, la naturaleza y las preguntas de la sociedad²².

Ahora que estas relaciones complejas de Tillich con el Movimiento de Berneuchen han sido precisadas, tenemos que hablar brevemente de las contribuciones concretas de nuestro teólogo a este Movimiento, y mostrar a través de ellas cómo aflora y se declina la problemática de la estructuración protestante (problemática que estaba, al mismo tiempo, en el corazón del pensamiento de nuestro teólogo en esta época como también en el corazón de las preocupaciones de los teólogos de Berneuchen). Estas contribuciones concretas de Tillich al Movimiento de Berneuchen se presentan bajo la forma de dos textos que Tillich escribió en 1928 y en 1931. El primero tiene como título “Naturaleza y sacramento”, mientras que el segundo texto tiene como título “La Iglesia y la sociedad humanista”. Sin embargo, preciso que en este artículo, me concentraré sólo sobre la segunda contribución de Tillich (“La Iglesia y la sociedad humanista”)²³.

²¹ Esta cita de Stählin es tomada por Renate Albrecht y Werner Schüssler en su biografía de Paul Tillich titulada *Paul Tillich. Sein Leben*. Este texto se encuentra en francés en el volumen: P. TILlich, *Documents biographiques, Ibidem*, pp. 99-252. La cita de Stählin se encuentra en la página 165 de este libro.

²² *Ibidem*, p. 166.

²³ Para un estudio de las dos contribuciones de Tillich al Movimiento de Berneuchen, ver mi texto: B. MATHOT, « Structuration protestante et profanéité évangélique. Les deux contributions de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen », pp. 269-302.

3. La segunda contribución de Tillich al Movimiento de Berneuchen

Para comenzar este tercer momento, voy pues directamente al segundo texto presentado por Tillich en Berneuchen, un texto que moviliza los conceptos de “Iglesia manifiesta” y de “Iglesia latente” para problematizar y poner en juego la idea de estructuración protestante. Lo que este texto pone en juego son esencialmente dos cosas: 1) la manera por la cual la Iglesia puede (o no) entrar en relaciones con la sociedad humanista (podríamos decir, retomando nuestra categoría anterior: con la profanidad), y 2) lo que significa precisamente la noción de “humanismo cristiano” (que articula dos términos aparentemente difícilmente compatibles). Estas preguntas (sobre la posibilidad de una Iglesia latente y de un humanismo cristiano) son preguntas fuertemente discutidas en esta época que se caracteriza por la presencia de dos corrientes teológicas antagonistas – teología liberal y teología dialéctica – que se afrentan sobre la naturaleza de las relaciones entre religión y cultura, pero también, más generalmente, sobre la naturaleza de las relaciones entre Dios y lo humano. En efecto, si la teología liberal podía concebir que la religión pudiera entrar en las formas de la cultura, la teología dialéctica veía la necesidad de una ruptura clara entre las esferas trascendente e immanente. Por su parte, frente a esta alternativa entre teología liberal y teología dialéctica, Tillich va a proponer su propia concepción, evitando siempre la reducción de la cuestión a una elección binaria.

Para explorar la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad humanista²⁴, Tillich va a querer mostrar la influencia recíproca que han tenido, la una sobre la otra, la Iglesia y la sociedad humanista a través de la historia. Concretamente, Tillich comienza por mencionar la influencia que han tenido los “contenidos eclesiales” sobre la formación de la sociedad humanista. En esta perspectiva, comienza por insistir sobre el aporte decisivo del concepto cristiano de “creación”, como también sobre la visión del mundo que fue derivada de este concepto. En efecto, si el mundo ha sido creado por Dios, resulta que el mundo

²⁴ Sobre este tema del humanismo cristiano según Tillich, ver nuestro texto: B. MATHOT, « Religion et culture: l'apport de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen », in M. DUMAS, M. LEINER, J. RICHARD, *Paul Tillich, interprète de l'histoire*, pp. 151-161.

es fundamentalmente bueno, lo que provoca un optimismo que Tillich traduce de la siguiente manera:

Ser y ser-bueno son conceptos idénticos. Tal es el verdadero contenido (*Gehalt*) de la confesión de fe cristiana (...) Porque la sociedad humanista ha adoptado esta posición y ha hecho de ella el fundamento de toda su conciencia del mundo, ignora fundamentalmente toda actitud ascética con respecto a la materia como materia, al contrario de todo el paganismo. Ahí se encuentran las raíces del optimismo del Renacimiento, que representa lo opuesto de la concepción antigua del mundo²⁵.

Pero, más allá del concepto de creación, otros contenidos eclesiales van a tener también una influencia decisiva sobre la constitución de la sociedad humanista. Podemos mencionar, por ejemplo, el papel decisivo que ha jugado la idea monoteísta de Dios (que abrió el camino a la *“unidad de sentido de todo lo que es”*, unidad tan valorada por el humanismo), la idea de omnipotencia (es decir, de una potencia incondicionada), la actitud escatológica del cristianismo (que engendró *“la consideración del mundo como histórico”*), sin olvidar la idea cristiana de la encarnación, el carácter insondable de Dios, la idea de justificación, el proyecto de superación de la ley, el concepto de alma, como también el principio del amor como *“norma principal de las relaciones humanas”*. Todas estas influencias son, para Tillich, contenidos eclesiales propios del cristianismo, pero que han tenido una influencia importante sobre la constitución de la sociedad humanista.

Sin embargo, si efectivamente Tillich menciona este primer movimiento de los contenidos eclesiales sobre la sociedad humanista, nuestro teólogo menciona al mismo tiempo la influencia, que también fue decisiva, de elementos humanistas sobre la manera con la cual la Iglesia se ha pensado a sí misma. Entre estos elementos humanistas que influenciaron la Iglesia en su autocomprensión, el principal es sin duda la influencia decisiva que ha ejercido sobre la Iglesia *“el sistema de las categorías [objetivas] a la luz del cual el humanismo examina la realidad”*²⁶. En efecto, este sistema va a tener como consecuencia

²⁵ P. TILICH, « L'Église et la société humaniste » (1931), in P. TILICH, *Écrits théologiques allemands*, Genève/Québec, Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2012, p. 341.

²⁶ *Ibidem*, p. 346.

una visión exclusivamente intramundana de las relaciones que unen los seres humanos, las cosas y las instituciones. Sin embargo, cuando estas categorías son aplicadas a la Iglesia, aparecen muchos problemas, y eso porque la Iglesia se define más bien, a la base, a partir de categorías supramundanas y de significaciones trascendentes. Tillich intenta interpretar esta aplicación de las categorías intramundanas a los contenidos religiosos de la siguiente manera: *“La aplicación de las categorías objetivas que sirven a pensar el mundo a los contenidos religiosos significa la reducción sociológica de la acción religiosa. La comunidad religiosa se vuelve pues un grupo sociológico distinto de los otros grupos, y que se ocupa de otras cosas que los otros grupos sociológicos (...)”*²⁷. En el fondo, si intentamos definir el impacto que tuvieron las categorías humanistas sobre la religión, podemos pues afirmar que es un amplio movimiento de objetivación de la esfera religiosa que ha sido producido por la aplicación de estas categorías humanistas a la Iglesia.

Ahora bien, lo podemos imaginar, frente a esta evolución, tanto la Iglesia como la sociedad humanista van a intentar reaccionar, con movimientos recíprocos de ataque y de defensa de la una en contra de la otra. El corazón del conflicto entre la Iglesia y la sociedad humanista toca, según Tillich, la cuestión de lo trascendente objetivado, es decir, la legitimidad de la esfera sobrenatural (o supranaturalista). La sociedad humanista, en efecto, va a rechazar este trascendente objetivado (que ella misma, paradójicamente, ha contribuido a crear) porque la esfera sobrenatural ya no tiene sentido en la interpretación intramundana de las cosas y de los grupos sociales. Y en cuanto a la Iglesia, ella también va a buscar defenderse frente a estos ataques humanistas en su contra. Y para eso, lo que hizo la Iglesia fue precisamente jugar plenamente (e incluso radicalizar) la estrategia del supranaturalismo, en la cual poco a poco se dejó encerrar, lo que la condujo a la situación de crisis de credibilidad que va a experimentar en la época en la cual Tillich escribe su texto (me parece que es típicamente el tema de las relaciones entre religión y cultura, es decir, de la teología de la cultura, que está aquí planteado por Tillich).

²⁷ *Ibidem*, pp. 347-348.

Por su parte, Tillich, observando esta evolución, piensa que para poder escapar de este peligro en el cual lamentablemente la Iglesia ha caído, la Iglesia tenía (y tiene todavía) que evitar dos técnicas de defensa inútiles: primero, por supuesto, la Iglesia debe evitar el método ortodoxo de tipo barthiano que consiste pues en mantener y fortalecer el mundo objetivo supranaturalista, y segundo, la Iglesia, de igual modo, debe evitar el método liberal. En efecto, según Tillich, este método liberal se equivoca cuando pretende invitar *“la sociedad humanista a encontrarse en los conceptos y las formas vitales de la Iglesia, y a considerarlas como símbolos de su propia existencia”*²⁸. Entonces, lo que va a hacer Tillich es proponer una tercera vía, replanteando el problema de otra manera: esta tercera vía es la de una doble figura de la Iglesia. En efecto, según nuestro teólogo, *“esta descripción de la situación conflictual entre la Iglesia y la sociedad humanista obliga a concebir la Iglesia contemporánea como teniendo una doble figura”*²⁹. Esta idea se origina en una constatación: *“el trasfondo cristiano de la sociedad humanista se va desvaneciendo siempre más con el tiempo, hasta casi desaparecer y volverse inoperante”*³⁰. Sin embargo, a contrario de lo que quizás la sociedad humanista podía esperar, es paradójicamente un sentimiento de inseguridad que apareció en su seno, y, correlativamente, un deseo de *“seguridad”*.

Estamos pues lejos de un triunfo para la sociedad humanista. En efecto, su autonomización de su trasfondo cristiano la ha conducido, según Tillich, al vacío de una autonomía autosuficiente, privada de toda sustancia espiritual (lo que conduce inevitablemente a la angustia). Sin embargo, frente a esta situación, Tillich piensa que existe otro camino, otra vía que la de una reafirmación de la heteronomía (estamos aquí en un esquema típicamente tillichiano: más allá de la heteronomía y de la autonomía autosuficiente). Esta otra vía consiste en una *“voluntad creadora”* que encontraría su fundamento y su dinamismo en *“una profundidad nueva”*. Sin embargo, para eso, continúa Tillich, *“la entrada de la Iglesia en las formas de la sociedad humanista sería necesaria”*³¹.

²⁸ *Ibidem*, p. 352.

²⁹ *Ibidem*, p. 352.

³⁰ *Ibidem*, p. 352.

³¹ *Ibidem*, p. 354.

Es entonces solamente a este momento que aparece el famoso concepto de “Iglesia latente”, un concepto que aparece como muy solidario de los objetivos de la estructuración protestante.

La Iglesia latente agrupa “*los hombres que han acogido en ellos la realidad cristiana bajo su forma humanista, pero que se sitúan en oposición con la Iglesia manifiesta*”³². Dicho de otra manera, la Iglesia latente está compuesta por los que rechazan la falsa oposición entre la Iglesia y la sociedad humanista, para reconocer al contrario en la sociedad humanista, una verdadera realidad cristiana. El debate se desplaza entonces, y ya no se plantea más en los términos de una elección de la autonomía autosuficiente que rechazaría la heteronomía, ni tampoco en los términos de una reafirmación de la heteronomía que rechazaría la idea misma de autonomía, sino como la búsqueda de una profundidad nueva en el corazón de la sociedad humanista. Tal es la Iglesia latente a la cual Tillich aspira con vistas a una colaboración nueva con la Iglesia manifiesta. En efecto, cada grupo [Iglesia latente e Iglesia manifiesta] tendría después que trabajar a la creación de puentes en dirección del otro grupo.

Lo podemos imaginar, este posicionamiento de Tillich sobre el tema de la Iglesia latente va a suscitar muchas reservas y fuertes oposiciones al interior del Movimiento de Berneuchen, que de hecho fue acusado por Tillich de querer transformarse en una “*institución de la seguridad*” y finalmente en un “*arcaísmo*” que se mantendría “*alejado de las fuerzas creadoras que se encuentran en la Iglesia latente, como también el humanismo cristiano*”³³. Estas reacciones críticas a la crítica de Tillich se encuentran en las respuestas formuladas por Wilhelm Thomas, pero sobre todo de Wilhem Stählin, que escribe:

Nuestra conferencia de Berneuchen no quiere y no puede cerrarse a una experiencia de la comunidad, incluso a una experiencia del Evangelio, a una experiencia de la gracia, que podría ser vivida con más fuerza y de manera más penetrante en otros lugares que al interior de la Iglesia instituida y de sus formas de vida (...) Sin embargo, hasta ahora yo había comprendido el libro de Tillich sobre *La situación religiosa de nuestro tiempo* más bien como una confirmación de nuestra propia experiencia,

³² *Ibidem*, p. 354.

³³ *Ibidem*, p. 355.

según la cual estos lugares donde aparece de repente algo como “la figura de la gracia” (*Gestalt der Gnade*) eran justamente a descubrir allí dónde ya nadie quería más la sociedad humanista y donde los presupuestos de todo humanismo – incluso del humanismo cristiano – estaban criticados³⁴.

Y Stählin de insistir sobre el hecho de que, para él, se trataría más bien de fortalecer la Iglesia manifiesta, y no tanto de reconocer una hipotética Iglesia latente.

Por su parte, Tillich responderá a Stählin de la siguiente manera:

La cuestión planteada aquí [por Stählin] es decisiva (...). La Iglesia «latente» se encuentra en la sociedad autónoma cada vez que la sustancia cristiana se impone mediante formas humanistas rotas, en contradicción con el sentimiento autónomo de la vida, propio del humanismo. Tales brechas se presentan cuando las referencias trascendentes de nuestra existencia se vuelven negativa y positivamente visibles. (...) Ciertamente, las cosas no se presentan como la apologética cristiana lo hubiera querido, como si estas brechas fueran un punto de entrada para «la plenitud de la proclamación cristiana». Esta relación es mucho más dialéctica: es en la brecha misma que algo positivo se hace visible, por ejemplo, la espera del Reino de Dios. Y este algo positivo resistiría con la última energía a ser capturado inmediatamente en la forma de la proclamación cristiana tradicional³⁵.

Tillich terminará su intervención indicando que se trata de no caer en la actitud que consistiría a pensar el otro solamente bajo la forma de su posible retorno a la Iglesia manifiesta. “*Hay aquí todavía una falsa conciencia de absolutidad, que mi exposición quería quebrar, y quebrar también justamente a favor de Berneuchen*”³⁶. Lo vemos, Tillich toma claramente sus distancias con la actitud del movimiento, que él mismo considera como un movimiento demasiado eclesial.

Consideraciones finales

Al momento de concluir este recorrido a través del pensamiento de Paul Tillich, tenemos que volver una vez más sobre esta noción de

³⁴ W. STÄHLIN, « L'Église et la société humaniste. À propos de la conférence de Paul Tillich » (1931), in P. TILICH, *Écrits théologiques allemands*, Genève/Québec, Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2012, p. 364.

³⁵ P. TILICH, « La double figure de l'Église » (1931), in P. TILICH, *Écrits théologiques allemands*, Genève/Québec, Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2012, p. 387.

³⁶ *Ibidem*, p. 389.

estructuración protestante, porque en el fondo, esta noción de estructuración protestante me aparece como la raíz del malentendido entre Tillich y el Movimiento de Berneuchen.

En efecto, pienso que para los miembros del Movimiento de Berneuchen, la única y verdadera Iglesia es la “Iglesia manifiesta” (es decir, la Iglesia institucional, visible, identificable, etc.), y que *frente* a ella (es decir, fuera de ella) encontramos la profanidad (el mundo profano, el mundo no-religioso, el mundo carente de gracia). Se deduce lógicamente, si planteamos el problema de esta manera, que lo que tienen que hacer los cristianos es fortalecer la Iglesia manifiesta, relegitimándola, recredibilizándola, y no buscar una apertura o una pista de solución del lado de una hipotética “Iglesia latente” (o una “profanidad evangélica”). Quizás podríamos resumir la postura de Berneuchen diciendo: lo que tienen que hacer los cristianos es reafirmar la heteronomía, y no buscar una hipotética teonomía. Por un lado, existiría la Iglesia manifiesta, por otro lado, existiría el mundo profano, y cada una tiene que elegir su lado.

Sin embargo, Tillich plantea el problema de otra manera, y aquí la noción de estructuración protestante juega un papel importante. En efecto, si volvemos a lo que vimos en la primera parte de este texto, podemos ver que la estructuración protestante considera la necesidad, para la Iglesia evangélica (que podríamos llamar “Iglesia manifiesta”) de no pensarse como unificada con la gracia. Por supuesto, la gracia actúa en la Iglesia manifiesta transformándola, pero la Iglesia manifiesta no es la gracia, ambas no se fusionan, sino la Iglesia manifiesta sería una realidad sagrada, y forzosamente separada de las otras realidades (lo que no es). Por otra parte, si existiera una identificación entre la Iglesia manifiesta y la gracia, eso implicaría que la Iglesia manifiesta habría como capturado la gracia (que la controlaría), impidiéndole manifestarse en otros lugares que no sean religiosos. Sin embargo, dice Tillich, la gracia se manifiesta también fuera de la Iglesia, desbordando el marco de la Iglesia manifiesta para hacer irrupción en la cultura, en la profanidad, quebrando sus formas, no para acabar con ella, sino más bien para revelar su profundidad espiritual y su fundamento trascendente.

Sobre esta base, entonces, lo que va a hacer Tillich es integrar este momento de profanidad en su comprensión de la Iglesia, lo que va a

tener como consecuencia de ampliar el sentido de la Iglesia: en efecto, la Iglesia no será simplemente la Iglesia manifiesta, sino también estas irrupciones de sentido acogidas por el mundo profano en su búsqueda de verdad y de sentido (lo que Tillich llama la Iglesia latente). Y en este sentido, pienso que, según nuestro teólogo, la Iglesia será plenamente Iglesia, no cuando la Iglesia latente sea convertida en Iglesia manifiesta, ni tampoco cuando la Iglesia manifiesta sea convertida en Iglesia latente, sino cuando ambos tipos de Iglesia trabajasen cada una hacia la otra.