



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 4**

# **CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO**

Tillich, Paul. “La teología apologética y el kerigma”, “La naturaleza de la teología sistemática”. En *Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios. Vol. I*, 18-25. Salamanca: Sígueme, 1982.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

religioso de los llamados "cristianos alemanes" y del progresismo "religioso" de los llamados "humanistas" en América.

Sin embargo, no es posible excluir del trabajo teológico a la "situación". Lutero estaba lo bastante libre de prejuicios para utilizar su propia formación nominalista y la educación humanista de Melanchton para la formulación de las doctrinas teológicas. Pero no fue lo bastante consciente del problema de la "situación" para evitar el deslizamiento hacia actitudes ortodoxas, preparando así el camino que luego conduciría al período de la ortodoxia protestante. La grandeza de Barth estriba en que se corrige a sí mismo una y otra vez a la luz de la "situación" y se esfuerza denodadamente en no convertirse en su propio discípulo. Sin embargo, no se da cuenta de que al obrar así deja de ser un teólogo puramente kerigmático. Al intentar deducir directamente de la verdad última cada una de sus afirmaciones —deduciendo, por ejemplo, de la resurrección de Cristo la obligación de luchar contra Hitler<sup>1</sup>—, cae en la utilización de un método que podríamos llamar "neo-ortodoxo", método que ha reforzado en Europa la tendencia hacia una "teología de la restauración". No es posible descuidar en teología el polo llamado "situación" sin arriesgarse a peligrosas consecuencias. Tan sólo una audaz participación en la "situación", es decir, en todas las formas culturales que expresan la interpretación de la existencia por parte del hombre moderno, puede superar la actual oscilación de la teología kerigmática entre la libertad implícita en el kerigma genuino y su fijación ortodoxa. En otras palabras, para ser completa la teología kerigmática necesita a la teología apologética.

## 2. LA TEOLOGÍA APOLOGÉTICA Y EL KERIGMA

La teología apologética es una "teología que responde". Responde a las preguntas implícitas en la "situación" con la fuerza del mensaje eterno y con los medios que le proporciona la situación a cuyas preguntas responde.

El término "apologética", que gozó de tan alta reputación en la Iglesia primitiva, ha caído ahora en descrédito a causa

1. Karl Barth, "A Letter to Great Britain from Switzerland", en *This Christian Cause*, Nueva York, Macmillan Co., 1941.

de los métodos empleados en sus malogrados intentos de defender el cristianismo contra los ataques del humanismo, del naturalismo y del historicismo modernos. Una forma particularmente endeble y desagradable de apologética empleaba el *argumentum ex ignorantia*: intentaba descubrir los fallos de nuestro conocimiento científico e histórico a fin de hallar un lugar para Dios y sus acciones en el seno de un mundo enteramente calculable e "inmanente". Cada vez que nuestro conocimiento avanzaba, la apologética tenía que abandonar una nueva posición defensiva; pero esta constante retirada no lograba disuadir a los celosos apologistas en su empeño de encontrar, en los más recientes descubrimientos de la física y de la historiografía, nuevas ocasiones para situar la actividad de Dios en nuevos huecos del conocimiento científico. Este proceder indigno ha desprestigiado todo cuanto se entiende por "apologética".

Sin embargo, existe una razón más profunda para desconfiar de los métodos apologéticos, sobre todo por parte de los teólogos kerigmáticos. Para responder a una pregunta hay que tener algo en común con la persona que la formula. La apologética presupone un terreno común, por muy indeterminado que sea. Pero los teólogos kerigmáticos tienden a negar todo terreno común con quienes se hallan fuera del "círculo teológico". Temen que el terreno común destruya la unicidad del mensaje. Señalan a los primeros apologistas cristianos que vieron un terreno común en la aceptación del Logos; señalan a la escuela alejandrina que encontró un terreno común en el platonismo; señalan el uso que Tomás de Aquino hizo de Aristóteles; por encima de todo, señalan el terreno común que la misma teología apologética creyó encontrar en la filosofía de la Ilustración, en el romanticismo, en el hegelianismo y el kantismo, en el humanismo y el naturalismo. Intentan demostrar que lo que en cada caso se consideraba como un terreno común no era más que el terreno de la "situación", y que la teología perdía así su propio terreno cuando se introducía en la situación. La teología apologética en todas sus formas —es decir, prácticamente, toda la teología no fundamentalista desde principios del siglo XVIII— es, desde el punto de vista de los recientes teólogos kerigmáticos, un abandono del kerigma, de la verdad inmutable. Si ésta es una interpretación correcta de la

historia de la teología, entonces la única teología verdadera es la teología kerigmática. La "situación" es impenetrable; no puede darse ninguna respuesta a las cuestiones en ella implícitas, por lo menos en términos que puedan ser aceptados como una respuesta. El mensaje debe lanzarse, como una piedra, a quienes se hallan en la "situación". Éste puede ser, ciertamente, un método eficaz de predicación en determinadas condiciones psicológicas, por ejemplo, en los retiros; incluso puede ser eficaz si se expresa en términos teológicos polémicos; pero no presta ningún servicio a la función teológica de la Iglesia. Más aún, resulta imposible. Incluso la teología kerigmática se ve obligada a usar los instrumentos conceptuales de su época. No puede limitarse a repetir los pasajes bíblicos. Incluso cuando lo hace, no puede eludir la situación conceptual de los distintos escritores bíblicos. Siendo el lenguaje la expresión fundamental y omnienglobante de cada situación, la teología no puede eludir el problema de la "situación". La teología kerigmática debe abandonar su transcendencia exclusiva y tomarse en serio el intento de la teología apologética por responder a las preguntas que la situación contemporánea le plantea.

Por otra parte, la teología apologética debe prestar atención a la advertencia que implica la existencia y la reivindicación de la teología kerigmática. Se pierde a sí misma si no encuentra en el kerigma la substancia y el criterio de cada una de sus afirmaciones. Durante más de dos siglos, el trabajo teológico se ha visto determinado por el problema apologético. "El mensaje cristiano y la mentalidad moderna" ha sido el tema dominante desde el final de la ortodoxia clásica. La pregunta perenne ha sido: ¿Puede aceptar la mentalidad moderna el mensaje cristiano sin que éste pierda su carácter esencial y único? La mayoría de los teólogos lo han creído posible; algunos lo han juzgado imposible, ya sea en nombre del mensaje cristiano, ya sea en nombre de la mentalidad moderna. Las voces de quienes han acentuado el contraste, la *diastasis*, han sido sin duda las más fuertes e impresionantes —los hombres, normalmente, se muestran más fuertes en las negaciones que en las afirmaciones. Pero el esfuerzo constante de quienes han intentado encontrar una unión, una "síntesis", ha mantenido viva la teología. Sin ellos, el cristianismo tradicional se habría hecho angosto y supersticioso, y el movimiento cultural general

habría proseguido su curso sin el “aguijón en la carne” que necesitaba, es decir, sin una auténtica teología de alto nivel cultural. Las condenaciones masivas, propias de los grupos tradicionalistas y neo-ortodoxos, a que se ha visto sometido el trabajo teológico durante estos dos últimos siglos, son profundamente erróneas (como el mismo Barth lo ha reconocido en su *Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert*). Con todo, es ciertamente necesario preguntarse en cada caso si la tendencia apologética ha diluido realmente el mensaje cristiano. Y es necesario, además, buscar un método teológico en que el mensaje y la situación se relacionen de tal manera que no se eliminen entre sí. Si se cuenta con tal método, será posible acometer con mayor éxito la pregunta dos veces ntenaria acerca del “cristianismo y la mentalidad moderna” El sistema que a continuación expongo, intenta utilizar el “método de correlación” como una manera de unir el mensaje y la situación. Trata de establecer una correlación entre las preguntas implícitas en la situación y las respuestas implícitas en el mensaje. No deduce las respuestas de las preguntas, como lo hace una teología apologética autosuficiente. Pero tampoco elabora sus respuestas sin relacionarlas con las preguntas, como lo hace una teología kerigmática asimismo autosuficiente. Establece una correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorrevelación divina.

Como es obvio, tal método no constituye un instrumento que podamos manejar caprichosamente. No se trata tampoco de un ardid ni de un instrumento mecánico. Es una aserción teológica y, como toda aserción teológica, está hecha de pasión y riesgo; en última instancia, no es distinta del sistema que sobre ella se construye. Sistema y método se pertenecen mutuamente y deben ser juzgados el uno por el otro. Tal juicio será positivo si los pensadores —teólogos y no teólogos— de las generaciones venideras reconocen que les ha ayudado a entender el mensaje cristiano como la respuesta a las cuestiones implícitas en toda situación humana y en su propia situación.

---

## B. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

### 3. EL CÍRCULO TEOLÓGICO

Los intentos realizados para elaborar una teología como una “ciencia” empírico-inductiva o metafísico-deductiva, o como una combinación de ambas, han puesto en evidencia que ningún esfuerzo de esta índole logra alcanzar el fin perseguido. En toda teología que pretenda ser científica hay un punto en que la experiencia individual, la valoración tradicional y el compromiso personal juegan un papel decisivo. Estas opciones, a menudo ignoradas por los mismos autores de tales teologías, son obvias para aquellos que las consideran partiendo de otras experiencias y otros compromisos. Si el método utilizado es el empírico-inductivo, debemos preguntar por la dirección en la que el autor busca su material. Si la respuesta es que lo busca en todas direcciones y en toda experiencia, debemos preguntar entonces qué concepto de la realidad o de la experiencia está en la base empírica de su teología. Cualquiera que sea la respuesta, siempre existe, implícito, un *a priori* de experiencia y de valoración. Lo mismo ocurre si el método empleado es el deductivo, como en el idealismo clásico. En la teología idealista, los principios últimos son la expresión racional de una preocupación última; como todas las ultimidades metafísicas, tales principios son asimismo ultimidades religiosas. Un sistema que de ellos se derive, se halla determinado, pues, por la teología en ellos implícita.

En ambos métodos, el empírico y el metafísico, lo mismo que en los intentos mucho más numerosos que combinan ambos métodos, podemos observar que el *a priori* que dirige la inducción y la deducción es un tipo de experiencia mística. Ya sea el “ser mismo” (escolásticos) o la “substancia universal” (Spinoza), ya sea el “más allá de la subjetividad y de la objetividad” (James) o la “identidad de espíritu y naturaleza” (Schelling), ya sea el “universo” (Schleiermacher) o el “todo cósmico” (Hocking), ya sea el “proceso creador de valores” (Whitehead) o la “integración progresiva” (Wieman), ya sea el

“espíritu absoluto” (Hegel) o la “persona cósmica” (Brightman) —cada uno de estos conceptos se fundamenta en una experiencia inmediata de un ser y un sentido últimos, de los que podemos llegar a ser conscientes intuitivamente. En su punto de partida, el idealismo y el naturalismo difieren muy poco entre sí cuando desarrollan conceptos teológicos. Ambos dependen de un punto en el que se identifican el sujeto que vive la experiencia y lo incondicionado que aparece en la experiencia religiosa o en la experiencia del mundo. Los conceptos teológicos, tanto de los idealistas como de los naturalistas, están enraizados en un “*a priori* místico”, en una toma de conciencia de algo que trasciende la separación entre sujeto y objeto. Y si en el curso de un proceso “científico” descubrimos este *a priori*, tal descubrimiento sólo es posible porque el *a priori* ya estaba presente desde el mismo inicio. Tal es el círculo del que no puede escapar ningún filósofo religioso. Y no se trata en modo alguno de un círculo vicioso. Toda comprensión de las cosas espirituales (*Geisteswissenschaft*) es circular.

Pero el círculo en cuyo interior trabaja el teólogo es más reducido que el del filósofo de la religión, puesto que añade al “*a priori* místico” el criterio del mensaje cristiano. Mientras el filósofo de la religión procura permanecer general y abstracto en sus conceptos —como indica el mismo concepto de “religión”—, el teólogo es consciente e intencionadamente específico y concreto. La diferencia, desde luego, no es absoluta. Dado que la base experimental de toda filosofía de la religión está parcialmente determinada por la tradición cultural a la que pertenece —incluso el misticismo está condicionado por la cultura—, incluye inevitablemente algunos elementos concretos y particulares. Sin embargo, el filósofo, en cuanto filósofo, procura hacer abstracción de estos elementos y crear unos conceptos acerca de la religión que tengan una validez general. Por otra parte, el teólogo reivindica la validez universal del mensaje cristiano a pesar de su carácter concreto y particular. No justifica esta reivindicación haciendo abstracción del carácter concreto del mensaje, sino acentuando su irrepetible unicidad. Entra en el círculo teológico con un compromiso concreto. Entra en él como miembro de la Iglesia cristiana para realizar una de las funciones esenciales de la Iglesia: su auto-interpretación teológica.

El teólogo "científico" quiere ser más que un filósofo de la religión. Quiere interpretar válida y universalmente el mensaje cristiano con la ayuda de su método. Esto lo sitúa ante una alternativa. *O bien* incluye el mensaje cristiano en su concepto de religión, y entonces considera el cristianismo como un ejemplo más, entre otros, de vida religiosa, como la religión más elevada, ciertamente, pero no como la religión final y única. Una tal teología no entra en el círculo teológico. Permanece en el interior del círculo religioso-filosófico y de sus horizontes indefinidos —unos horizontes que se abren sobre un futuro de nuevas y quizá más elevadas formas de religión. Así, el teólogo científico, no obstante su deseo de ser teólogo, no deja de ser un filósofo de la religión. *O bien* se convierte realmente en teólogo, en intérprete de su Iglesia y de su reivindicación de unicidad y validez universal. En este caso, entra realmente en el círculo teológico y así ha de admitirlo: debe dejar de justificar su decisión tanto por caminos empírico-inductivos, como por caminos metafísico-deductivos.

Pero incluso el hombre que ha entrado consciente y abiertamente en el círculo teológico, se enfrenta con otro problema fundamental. Si está en el interior del círculo, es que ha tomado una decisión existencial, es que está en la situación de fe. Pero nadie puede decir de sí mismo que esté en la situación de fe. Nadie puede llamarse a sí mismo teólogo, ni siquiera en el caso de que esté llamado a profesar una docencia de teología. Todo teólogo está comprometido *y* alienado; siempre está en la fe *y* en la duda; siempre está dentro *y* fuera del círculo teológico. Unas veces predomina en él un aspecto; otras veces, otro; pero nunca sabe con certeza cuál de los dos prevalece realmente. De ahí que sólo pueda aplicarse un criterio: una persona puede ser teólogo siempre que acepte el contenido del círculo teológico como su preocupación última. Que esto sea verdad no depende de su estado intelectual, moral o emocional; no depende tampoco de la intensidad y certeza de su fe; no depende siquiera de su fuerza de regeneración o de su grado de santificación. Más bien depende de que su ser se sienta embargado últimamente por el mensaje cristiano, aunque a veces se sienta inclinado a atacarlo y rechazarlo.

Esta comprensión de la "existencia teológica" resuelve el conflicto abierto entre los teólogos ortodoxos y los pietistas



acerca de la *theologia irrogenitorum* (“teología de los no regenerados”). Los pietistas sabían que no se puede ser teólogo sin fe, sin decisión, sin compromiso, sin pertenecer al círculo teológico. Pero identificaban la existencia teológica con una experiencia de regeneración. Los ortodoxos protestaban contra semejante doctrina arguyendo que nadie puede estar seguro de su regeneración y, además, que la teología no se ocupa de unos materiales objetivos que puede manejar cualquier pensador, dentro o fuera del círculo religioso, siempre que reúna las condiciones intelectuales requeridas. Hoy, los teólogos pietistas y ortodoxos se han aliado contra los teólogos críticos, supuestamente no creyentes, mientras la herencia del objetivismo ortodoxo ha sido recogida por el programa (no por las realizaciones) de la teología empírica. A la vista de esta renacida discusión, debemos afirmar de nuevo que el teólogo está dentro del círculo teológico, pero el criterio de su pertenencia al mismo es únicamente la aceptación del mensaje cristiano como su preocupación última.

La doctrina del círculo teológico entraña una consecuencia metodológica: ni la introducción ni cualquier otra parte del sistema teológico constituye la base lógica de las demás partes. Cada parte depende de las otras. La introducción presupone tanto la cristología como la doctrina de la Iglesia, y viceversa. La distribución temática depende tan sólo de consideraciones prácticas.

#### 4. LOS DOS CRITERIOS FORMALES DE TODA TEOLOGÍA

La última advertencia se aplica de un modo harto significativo a esta introducción, que trata de establecer los criterios por los que se ha de regir toda empresa teológica. Tales criterios son formales, puesto que se han abstraído de los materiales concretos del sistema teológico. Se infieren, no obstante, del conjunto del mensaje cristiano. La forma y el contenido es posible distinguirlos, pero no separarlos (ésta es la razón por la que incluso la lógica formal no puede escapar del círculo filosófico). La forma y el contenido no constituyen la base de un sistema deductivo, sino que son los guardianes metodológicos que se alzan en la línea fronteriza de la teología.