

---

# Del pensamiento religioso en Kierkegaard hacia una teología cristiana en Tillich: entre el sistema y la existencia

*The Possibility of a Systematic Theology: From Kierkegaard to Tillich*

RECIBIDO: 29 DE NOVIEMBRE DE 2013 / ACEPTADO: 2 DE MARZO DE 2014

---

**Jaime Laurence BONILLA**

Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia  
laurencebm@yahoo.es

**Resumen:** El presente texto busca generar una reflexión sobre la posibilidad de una teología sistemática, especialmente desde Kierkegaard y Tillich. Se parte de un rápido acercamiento a algunas concepciones del «sistema» en el contexto de la filosofía moderna. Seguidamente, se da a conocer parte de la obra de Søren Kierkegaard, particularmente aquella en que su pensamiento religioso-cristiano rechaza el sistema. Luego, se pone en su contexto la manera en que la teología actual ha asumido el concepto de teología sistemática, para continuar la exposición con la teología sistemática propia de Paul Tillich. Finalmente, se exponen algunas reflexiones sobre la posibilidad de una teología sistemática autocrítica y existencial.

**Palabras clave:** Teología sistemática, Søren Kierkegaard, Paul Tillich.

**Abstract:** This paper offers a reflection on the possibility of a systematic theology, especially from the thought of Kierkegaard and Tillich. It begins approaching some conceptions of «system» in the context of modern philosophy. It then describes that part of Søren Kierkegaard's work in which he rejects the system. Next, it contextualises the way in which contemporary theology has assumed the concept of systematic theology and then shows the systematic theology of Paul Tillich. Finally, the article reflects on the possibility of an existential and self-critical systematic theology.

**Keywords:** Systematic Theology, Søren Kierkegaard, Paul Tillich.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA PREGUNTA POR EL SISTEMA

La teología sistemática, en el conjunto del quehacer teológico, juega un papel primordial. Dicha teología no siempre se ha entendido de la misma manera, ya que tanto sus presupuestos como sus desarrollos pueden variar según el momento histórico al que da respuesta o de acuerdo a los variados énfasis provenientes de los desarrollos filosóficos y teológicos.

Ya que el propósito de este texto consiste en plantear la posibilidad de una teología sistemática, autocrítica y existencial, a través del diálogo entre la filosofía del pensador cristiano Søren Kierkegaard con la teología sistemática de Paul Tillich, se asumirán tres presupuestos a lo largo del escrito. El primero, es el reconocimiento y la necesidad apremiante de una relación dialógica entre filosofía y teología, en un ejercicio interdisciplinar. El segundo, es que aquí se asume el conocimiento de la obra de Kierkegaard por parte de Tillich, e incluso cierto grado de influencia del primero sobre el segundo en algunos aspectos, según se evidencia en las obras y propuestas de este último. Y, el tercero, es que el concepto «sistema» hace parte de las construcciones filosóficas, teológicas y de otras disciplinas, que dicho concepto ha estado presente en el desarrollo del pensamiento de la humanidad, desde la antigüedad con el griego *συστημα* que se relacionaba con el orden, hasta la actual teoría general de los sistemas de Ludwig von Bertalanffy que abarca todas las ciencias o saberes<sup>1</sup>. No obstante, para el objetivo propuesto se quiere destacar la forma como se concibió en la modernidad, inicialmente con la filosofía de Kant, pues desde su *Crítica de la razón pura* afirmaba:

Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Éste

---

<sup>1</sup> Aunque no se presentará esta temática, vale la pena mencionar que para Bertalanffy la recurrencia al «sistema» se ha vuelto casi como una muletilla, «el concepto ha invadido todos los campos de la ciencia y penetrado en el pensamiento y el habla populares y en los medios de comunicación de masas». BERTALANFFY, L. V., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, México: FCE, 1989, 1. Sin embargo, más adelante reconoce claramente que desde hace mucho tiempo ya se hablaba de «sistema». Cfr. BERTALANFFY, L. V., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, 8, aunque su pretensión al proponer una «teoría general de los sistemas» daba cuenta de la hiperespecialización y división de las ciencias de la época moderna, con el fin de generar un conocimiento más abierto y, al mismo tiempo, dirigido a la integración de las ciencias.

es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo<sup>2</sup>.

Y, particularmente, también conviene traer a la memoria el tratamiento de «sistema» en la obra de Hegel (quien será motivo de confrontación en la obra de Kierkegaard) para quien la verdad consistiría en «la articulación de cada cosa con el todo, y el todo mismo que expresa el sistema de esta articulación»<sup>3</sup>. En Hegel hay una identificación del sistema con el conocimiento de la verdad, como ciencia, cada vez más radical y aplicado aquí a la filosofía:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo–. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma<sup>4</sup>.

Reconociendo la importancia de este filósofo, gracias a su influencia sobre la filosofía y la teología, también es necesario recordar la variedad de formas como ha sido asumido, en la medida en que se hace énfasis en su concepción de la filosofía, de la política, de la religión o de otro aspecto. Así, Karl

<sup>2</sup> KANT, E., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Taurus, 2005, 468. «Un *organon* de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación exhaustiva de semejante *organon* suministraría un sistema de la razón pura», KANT, E., *Crítica de la razón pura*, 39. «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros», KANT, E., *Crítica de la razón pura*, 313. «La filosofía es el sistema de todo conocimiento filosófico», KANT, E., *Crítica de la razón pura*, 470.

<sup>3</sup> FERRATER, J., «Sistema», en *Diccionario de filosofía Q-Z*, Barcelona: Ariel, 1994, 3306. En este espacio tampoco vamos a tratar los componentes del sistema hegeliano. Solamente lo mencionamos como una referencia obligada del pensamiento sistemático.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, 9. «El saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema», HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 18. Vale la pena anotar que para Jorge Aurelio Díaz «serán la *Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* quienes emprenderán la labor titánica de construir un sistema en el que la realidad total sea recuperada para el pensamiento y éste se desarrolle en sí hasta identificarse con la realidad total». DÍAZ, J. A., «¿Qué es la fenomenología del espíritu?», *Ideas y valores* 42/45 (1975) 214.

Löwith menciona que existieron hegelianos de derecha (viejos hegelianos), seguidores casi literales, y hegelianos de izquierda (nuevos hegelianos) más preocupados por la realización o la praxis. Pero estos últimos son distintos a los neohegelianos, quienes renuevan o retoman constantemente el pensamiento de Hegel<sup>5</sup>. Y a éstos habría que añadir aquellos que se consideran antihegelianos<sup>6</sup> o, simplemente, rechazan algunas de sus posturas.

En este sentido, la variación entre la acogida y el rechazo de lo que significa *sistema* también está marcada por diversas posiciones, por quienes siguieron fielmente su concepción de sistema, al igual que por aquellos que rechazaron cualquier atisbo de sistema, al considerar que se trataba de un proceder peligroso o erróneo.

Algunos autores indican que la propensión sistemática no es en sí misma nociva; lo peligroso es, a su entender, adherirse a un sistema cerrado (como el de Hegel) en vez de propugnar un «sistema abierto» que, sin perder ninguna de las ventajas de la ordenación sistemática, sea capaz de acoger nuevos problemas y de modificarse continuamente<sup>7</sup>.

Con este último comentario se confirma que las obras de Hegel generaron distintos impactos y que la interpretación que de él se ha realizado tiende, generalmente, hacia la concepción de un sistema «cerrado». Pero también resalta la posible diferenciación entre *sistema* y *propensión sistemática*, entre el *sistema cerrado* y una ordenación u organización que dé pautas o un tipo de orden al pensamiento.

## 2. EL CRISTIANISMO QUE RECHAZA EL SISTEMA: KIERKEGAARD

Ahora bien, como reacción directa ante el *sistema cerrado* de Hegel, se ubica Søren Kierkegaard. Para comprender mejor esta filosófica relación controversial y en clara contienda es necesario recordar que el mismo Kierkegaard, en algún momento de su vida, se dio a la tarea de conocer el naciente idealismo alemán pero, directamente afectado por su experiencia creyente y personal, generó una posición contraria, aunque se vale en muchas ocasiones

<sup>5</sup> LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, 79-81.

<sup>6</sup> Cfr. URDANIBIA, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona: Antropos, 1990.

<sup>7</sup> FERRATER, J., «Sistema», en *Diccionario de filosofía Q-Z*, 3307.

de ideas y categorías hegelianas, por lo que nunca encontraremos en los «antihegelianos»<sup>8</sup> una posición divergente totalmente alejada o purificada de las afirmaciones de Hegel, sino más bien dependiente de este último hasta el punto de reflejar una cierta afectación de la propia filosofía que quieren combatir o rechazar.

En este sentido, la obra de Søren Kierkegaard está caracterizada por un punto de vista particular, el de querer ser un «pensador religioso»<sup>9</sup>, en contraposición a los filósofos sistemáticos de su época y de manera especial a Hegel, pues para Kierkegaard la filosofía de Hegel tiene el gravísimo error de interpretar de manera equívoca el cristianismo, al hacer de este último y de la vivencia en la fe una simple parte de su perfecto y tranquilizador sistema, de hacer del cristianismo un simple concepto, tal como lo interpreta Jorge Aurelio Díaz: «Se parte de la presencia inmediata y sensible del Dios encarnado, para elevarse a la universalidad abstracta de la representación, y llegar así finalmente al concepto especulativo»<sup>10</sup>.

A partir de este rechazo por parte de Kierkegaard, uno de sus grandes intereses será el de exponer en qué consiste realmente el cristianismo que ha sido manipulado por los sistemas filosóficos, por el *Herr Professor* que ha pervertido el cristianismo o ha provocado la pérdida de su identidad a través del idealismo alemán, convirtiendo el «cristianismo» en «cristiandad», en algo totalmente distinto de lo que realmente es el cristianismo.

Entre los libros que tratan este tema se destaca el de *Ejercitación del cristianismo*, pues allí, en la voz del pseudónimo que utiliza (Anti-Clímacus)<sup>11</sup>, considera que tiene un conocimiento particular y poco común de la interioridad oculta de Cristo, aunque no es posible realmente comprender totalmente el significado del cristianismo ni al mismo Cristo. Lo que posee, finalmente, es un conocimiento formal y esto es lo que expresa:

<sup>8</sup> Cfr. URDANIBIA, J. (coord.), *Los antibegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*.

<sup>9</sup> Cfr. WALSH, S., *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, New York: Oxford, 2009.

<sup>10</sup> DÍAZ, J. A., «Hegel y la “superación” de la religión», *Ideas y valores* 133 (2007) 27. Aclaramos que Jorge Aurelio Díaz no comparte la interpretación de Kierkegaard sobre Hegel.

<sup>11</sup> Conviene tener en cuenta que en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844) y en *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial* (1846) aparece el pseudónimo de Clímacus. Mientras que en *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar* (1849) y en *Ejercitación del cristianismo* (1850) es Anti-Clímacus. Pero, de manera particular, es esta última menos filosófica y más edificante. Cfr. STRAWSER, M., «Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: A Reading of Johannes Climacus», *Journal of the History of Philosophy* 4, vol. 32 (1994) 623-643.

Lo que sucede es que he llegado a poseer de una manera extraña, y no precisamente a causa de mis virtudes, sino más bien de mis pecados, una sabiduría puramente formal acerca de los secretos de la existencia y de la plenitud misteriosa de la existencia, que, desde luego, muy pocos tienen. No me alabo por ello, puesto que no es a causa de mis virtudes. Mas procuro lealmente emplear todo este saber en el esclarecimiento de lo verdadero humano, y –humanamente– del verdadero bien. Y, además, empleo todo esto para en lo posible hacer caer en la cuenta de lo santo (...) respecto de ello se empieza y se termina con la adoración<sup>12</sup>.

Según esta afirmación se puede evidenciar aquí que Anti-Clímacus opta directamente por la relación de interioridad<sup>13</sup> con Dios, en rechazo directo de una relación sistemática y, por tanto, racional. Pero la «ambigüedad» que caracteriza la obra de Kierkegaard se deja ver cuando afirma que su conocimiento es formal, pues en últimas, como filósofo o como pensador religioso, no puede abandonar una exposición ordenada y que acude a la aclaración de ideas y conceptos, aunque estén mediados por la angustia de su existencia.

Desde esta perspectiva, Anti-Clímacus afirma también que Jesucristo no es un suceso que cuando pasó entró en la historia, en el sistema, pues no es pasado sino presente y se hace visible en cada creyente que debe vivir como su «contemporáneo», en cuanto esto se convierte en una condición de fe<sup>14</sup>. Esta idea refleja su crítica al concepto de historia, que también se sale de los cánones racionales establecidos en aquel momento para ubicarla en la experiencia de la fe cristiana, pues el cristianismo no podría ser simplemente una etapa de la historia, en cuanto el tiempo se hace presente de manera constante en la contemporaneidad de la relación de cada sujeto que acepta y vive a Cristo. El tiempo, en el cristianismo, no se proyectaría simplemente hacia el pasado (historia), sino a través de la categoría «instante», en donde el tiempo presente se toca con la eternidad:

El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo

<sup>12</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2009, 148.

<sup>13</sup> Cfr. BONILLA, J. L., «Interioridad y Profundidad. Relación entre Søren Kierkegaard y Paul Tillich», *Intus-Legere Filosofía* 1, vol. 7 (2013) 101-114.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 31.

oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, porque no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un *ubique et nusquam* [en todas partes y en ninguna]<sup>15</sup>.

Desde esta perspectiva y con el fin de explicitar esta manera de «ser cristiano» realiza un ejercicio interpretativo del pasaje bíblico en donde Jesús afirma: «venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré» (Mt 11,28).

Anti-Clímacus aclara que el que invita es Jesucristo y la invitación la hizo en situación de humillación, no en la condición de majestad. Éste es un énfasis desde el cual se va a entender qué significa ser cristiano. Ciertamente, podríamos decir que él es el mismo tanto en la humillación como en la majestad, pero las palabras que pronunció no salieron de la majestad, ya que ésta se dará cuando venga nuevamente, según la fe, no según el saber, pues no es posible saber nada de ello (la segunda venida), tan sólo es posible creerlo y esperarlo. El problema surge cuando se afirma que es posible saber algo de Cristo o «ir hacia él» a través de la historia, en el lapso entre la humillación y la majestad, ya que para Kierkegaard no es posible llegar a saber nada de Cristo a través de la historia, porque la historia sólo comunica saber y Cristo no es un saber o, de lo contrario, sería otra cosa de lo que la fe señala, algo inauténtico<sup>16</sup>. Por consiguiente, sólo es posible acceder a Cristo a través de la fe. Allí se puede reconocer quién es él en verdad, pues «él es la paradoja, objeto de fe, existe solamente para la fe»<sup>17</sup>.

En este contexto Anti-Clímaco también considera que es absurdo pretender demostrar, por la historia, que Jesucristo era Dios. Esta afirmación de fe, que se convierte en escándalo para la razón, no se puede demostrar, ya que esto implicaría convertir la afirmación de fe en algo *racional-real dado* y, por tanto, desvirtuar la verdad. Por lo mismo, todo aquello que se encuentra en la Escritura, en donde todo indica que Cristo era Dios, no son pruebas, no se concilian con la razón, sino que son objeto de fe. Ciertamente ya han pasado veinte siglos desde que se conoció la invitación de Cristo. No obstante, siguiendo el pensamiento de Kierkegaard, todo lo que se ha dado a través de la historia no ha sido suficiente más que para demostrar que fue

<sup>15</sup> KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007, 30.

<sup>16</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 50-51.

<sup>17</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 51.

un gran hombre, pero en ningún caso esto ha demostrado que él era Dios, no por medio de la historia. Si se comienza admitiendo que era un hombre, entonces se llega a la conclusión de que era Dios<sup>18</sup>, en algún momento de la historia, a través de las conclusiones de la vida, como si se ascendiera en la seguridad de la divinidad de Cristo con el pasar de los años. Pero esto es absurdo, ya que es totalmente erróneo afirmar que de una premisa se concluya una cualidad totalmente distinta, por lo que no se puede sostener que Cristo era Dios sobre la base de las «consecuencias de su vida», debido a que éstas sólo son importantes en el hombre, no en Dios, y sería una blasfemia asimilarlos y querer hacer valer el argumento de la historia para afirmar la divinidad<sup>19</sup>.

No es que Anti-Clímacus niegue la naturaleza divina y humana de Cristo. En esto no consiste la blasfemia por él denunciada, sino en «el fundamento de todo el procedimiento, es decir, en el pensamiento, sin el cual no se empezaría, en el pensamiento de cuya legitimidad se está perfectamente persuadido en cuanto también vale en relación con Cristo, en el pensamiento de que las consecuencias de su vida son más importantes que su vida, es decir, que era un hombre»<sup>20</sup>. El problema consistiría en dar a entender que la historia, desarrollada a partir del pensamiento y que sólo se despliega desde el sistema, tiene más importancia que el acontecimiento de Jesucristo.

Por este motivo para Anti-Clímacus afirmar que Cristo es admirable por las consecuencias de su vida es burlarse de Dios, ya que significa la blasfemia de concebirlo tan sólo como hombre pues, de manera contraria, lo realmente admirable es que Dios haya vivido como hombre particular. Eso admirable es objeto de la fe, se cree o no se cree, pero no se puede afirmar que sea objeto de la historia o del saber, así como tampoco se puede asumir sin más la historia sagrada como historia profana, ni olvidar que Cristo quiso ser humillado, es decir, hacerse un hombre insignificante, reconociendo con su propia vida que «la verdad en todo tiempo tuvo y tiene que padecer»<sup>21</sup>.

En consecuencia, carece de validez o credibilidad la «cristiandad» (no el cristianismo) que se ha instaurado sobre la base de la historia, de las conse-

<sup>18</sup> MOSER, P. K. y MCCREARY, M. L., «Kierkegaard's Conception of God», *Philosophy Compass* 5/2 (2010) 127-135.

<sup>19</sup> Cf. KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 52-53.

<sup>20</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 54.

<sup>21</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 58.

cuencias de la vida de Cristo, sobre el saber de un hombre admirablemente grande, sobre la seguridad que dan los siglos, sobre algo convertido en ciencia, que va dejando a un lado lo que realmente significa ser cristiano, de tal modo que hay muchos que se dicen cristianos y afirman poseer las verdades del cristianismo, sin conocer el escándalo y la paradoja. Así, el cristianismo se ha convertido en paganismo y esto es precisamente su ruina, pues se es pagano no por estar fuera de la iglesia, sino precisamente dentro de ella; y éste es, en efecto, el paganismo más peligroso que el verdadero cristiano debe combatir: «La cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera darse cuenta; la consecuencia es, si ha de hacerse algo, que se debe intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad»<sup>22</sup> y ésta es otra de las grandes tareas que Kierkegaard, aquí en la voz de Anti-Clímacus, pretende realizar en sus escritos edificantes.

De esta manera todo lo que se ha dicho sobre porqué y para qué, a saber, las especulaciones y predicaciones del sistema, resultan ser una falsedad, ya que suavizan el cristianismo. Pero realmente el cristianismo implica todo lo contrario, pues no pretende hacer el camino más fácil ni consolar, «como querría la razón humana; al contrario habla sin cesar de cómo tiene que sufrir el cristiano, o un hombre, para hacerse y permanecer cristiano, sufrimientos que puede evitar con la sola renuncia a ser cristiano»<sup>23</sup>.

En últimas, tal como ya se ha dicho, ser cristiano significa hacerse contemporáneo de Cristo y esto sólo puede ser en el tiempo presente (cada tiempo presente, el de cada individuo), reconociendo la distancia insondable entre Dios y el hombre, que conduce a un terrible dolor y a un camino lleno de dificultades, pero que finalmente conlleva a la verdad, a lo que Kierkegaard denomina la «verdad para mí». Por lo tanto, quien sigue la invitación, desde la interioridad, se hace contemporáneo de Cristo, el Absoluto, se hace «esencialmente» un cristiano, que reconoce que la vida de Cristo sobre la tierra no es pasado, sino eternidad, mientras que rechaza la pretensión de enseñarlo, en tanto la aceptación implica humildad, temor y temblor. Éste es el camino de la ejercitación: «Pues éste es el camino que has de tomar para aprender y ejercitar el modo de refugiarte en la gracia sin profanarla; no te encamines, por Dios, a nadie que te pueda tranquilizar»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 60.

<sup>23</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 85.

<sup>24</sup> KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, 86.

La ejercitación del cristianismo no halla su lugar en la cientificidad, en doctrinas históricas y teológicas, en el sistema, sino en la pasión de la interioridad, en la entrega a la gracia, en la humillación y en la conciencia del pecado<sup>25</sup>, que se despliegan en el marco de la situación de contemporaneidad del hombre creyente con Cristo. Esta contemporaneidad es precisamente lo que significa la ejercitación del cristianismo. Y su base está dada en la concepción kierkegaardiana de «verdad», en cuanto que la verdad se configura en la interioridad del sujeto que toma la «decisión» de darse por completo. Esto es lo que lleva a Kierkegaard a burlarse de las dinámicas religiosas luteranas de ciertos personajes de su época y que podrían reflejarse en pleno siglo XXI en diversos ambientes protestantes y católicos:

Va a la iglesia todos los domingos, escucha y entiende lo que el sacerdote dice –¡Sí, se entienden muy bien mutuamente!–, y a la hora de morir, aquél le introduce en la eternidad por la módica cantidad de diez monedas..., pero lo que es un yo nunca lo fue, ni se esforzó lo más mínimo por llegar a serlo<sup>26</sup>.

Para Kierkegaard un yo es interioridad, un yo es subjetividad, un yo es decisión, un yo está anclado en la verdad, que no puede limitarse a la simple comodidad ni al negocio de la fe. Por ninguna razón es un sistema, pues el sistema, para Kierkegaard, no implica más que exterioridad, objetividad, indecisión, especulación y falsedad.

¿Qué provecho podría sacar de las llamadas verdades objetivas aunque descubriera alguna de ellas, aunque me engolfara en los sistemas filosóficos y, llegado el caso, fuera capaz de reseñarlos todos? ¿El de poder

---

<sup>25</sup> Aquí el concepto de pecado es entendido por Kierkegaard como una posición, pues «el pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo. Porque la realidad del pecado es tal que no tiene consistencia. De un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad. Esta angustia sólo queda superada en el momento en que la salvación sea realmente establecida». KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2008, 105-106. Cfr. PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Anxiety: a Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, Georgia: Mercer University Press, 1985.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, trad. por Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, 76.

mostrar sus incoherencias en cada uno de sus problemas?... ¿Qué ventaja significaría una verdad que se irguiera, desnuda y fría e indiferente a mi reconocimiento, engendradora mejor de un estremecimiento de angustia que de un abandono confiado? Es verdad que admito aún el «imperativo del conocimiento», en virtud del cual podría ejercer la acción sobre los hombres, pero «es preciso que lo absorba vitalmente»; he aquí lo esencial para mí<sup>27</sup>.

Por consiguiente, Kierkegaard considera que la cuestión central no está dada en la verdad del cristianismo, en la sistematización de saberes y argumentos, sino en la vitalidad, en la *existencia del individuo* que busca la felicidad eterna en medio de la angustia común a la naturaleza humana. Así, no sería necesario tener un conocimiento pleno del cristianismo, ni de los sistemas e investigaciones históricas, para alcanzar la felicidad eterna, así como es absurdo dar por supuesta la relación con el cristianismo o pensar que todos son cristianos, aunque muchos digan serlo. Lo realmente importante radica en introducirse en el cristianismo bajo la tutela del único que puede ser llamado maestro, de Cristo, sin los extravíos de los profesores que exigen estar subordinados a un sistema y sin la prepotencia de creer ya conocer plenamente la verdad del cristianismo.

### 3. HACIA UNA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Ahora bien, ya que la pregunta que se quiere dilucidar está fundada en la posibilidad del sistema en la teología, se hace indispensable recordar el tipo de sistema o de sistemas que se han argüido en la construcción o presentación de la teología, no solamente en cuanto sistema abierto o sistema cerrado. Entonces, ¿qué significa que hoy la teología se presente como sistema?, ¿cómo se configura y cuál es la intencionalidad de una teología sistemática? Para intentar una respuesta se empezará con una diferencia básica, esbozada anteriormente. Es posible distinguir entre la teología sistemática, sin más, del ejercicio que consiste en sistematizar en teología. Para entender mejor esta última afirmación se aclara que la teología sistemática es considerada como una de las áreas de la teología (sistemática, bíblica, de la acción), mientras que la sistematización procura una estructura básica y epistemológica que se puede apli-

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, trad. por María Angélica Bosco, Barcelona: Planeta, 1993, 18.

car a otras teologías<sup>28</sup>. De ahí que cualquier campo, área o problema de la teología pueda recibir un tratamiento sistemático, entendido como una visión integral y de conjunto.

En este panorama J. Werbick, en la *Teología dogmática* que dirige Theodor Schneider, concibe la sistematización como un momento, el último, de la presentación de cada uno de los componentes de la teología dogmática cristiana y católica. Por ello afirma:

En la reelaboración conceptual de la respectiva pieza doctrinal, la «reflexión sistemática», se termina con el intento de ordenar y entender –en el marco de lo que aquí y ahora es posible y de cuanto los distintos autores han llevado a cabo o han considerado como necesario– la verdad de la fe como verdad de Dios en su riqueza relacional, que es como decir, en tanto que verdad para nosotros y para nuestra situación vital<sup>29</sup>.

De otra parte, Gerhard Ludwig Müller en su *Dogmática* acepta la sistematización de la teología dogmática, pero aclara que no lo hace o no le interesa asumir el estilo del concepto de sistema del Idealismo alemán, pues reconoce que éste no puede abarcar completamente el misterio:

El modo analógico del conocimiento y la historicidad de la razón sólo permiten una *sistematización relativa* frente a la revelación, que sigue siendo un misterio suprarracional. Bajo el supuesto irrenunciable de la confesión (*articuli fidei*), resulta posible una exposición sumaria en perspectivas articuladoras entre sí y siguiendo ideas directrices coherentes. Por eso no se ha impuesto nunca, a lo largo de la historia, un sistema definitivamente válido de dogmática<sup>30</sup>.

Esta interpretación de la sistematización de la teología considera valioso y realmente posible el ejercicio de sistematización, como articulación coherente de la revelación, dependiendo del contexto y la transformación de la historia. Pero, al mismo tiempo, identifica el límite del mismo sistematizar, que

<sup>28</sup> Así, encontramos en FERRARA, R., «Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología», *Revista Teología* 89, 43 (2006) 9-48, se puede leer cómo identifica la teología sistemática con la teología especulativa y, además, la contrapone con la teología bíblica, que es sobre la cual él centra la atención.

<sup>29</sup> WERBICK, J., «Prolegómenos», en SCHNEIDER, Th. (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1996, 51. Aquí Werbick destaca la asimilación que Pannenberg hace de la teología dogmática como teología sistemática. Cfr. WERBICK, J., «Prolegómenos», 94.

<sup>30</sup> MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder, 1998, 39.

es el misterio de la revelación divina. Por ello, aunque la teología sistemática se ha caracterizado por hacer una presentación de la teología a través de tratados, dicho tratamiento ha variado y sigue modificándose según los contextos y los signos de los tiempos, con lo que queda al desnudo la contingencia y la posibilidad permanente de ser mejorada la presentación de la teología sistemática.

En no pocas ocasiones esta variación ha dependido del interés y la lucidez de los mismos teólogos, entre quienes queremos destacar a Wolfhart Pannenberg, quien dedicó diversas de sus obras a exponer su propio desarrollo, a partir de una visión universal de la teología y desde donde es posible identificar algunos componentes de la teología sistemática actual:

La teología sistemática se realiza siempre bajo el signo de una tensión producida por dos tendencias distintas: de una parte, ha de poner su interés en la fidelidad que la misma teología (más aún, la iglesia cristiana) debe a su origen, es decir, a la revelación de Dios en Jesucristo, tal como se testimonia en la Escritura. De otra parte, sin embargo, el cometido de la teología incluye en sí no sólo ese tema particular sino, además de él, toda verdad en general. Dicha universalidad de la teología se conecta inevitablemente con el hecho de que su hablar versa sobre Dios<sup>31</sup>.

Esta posición de Pannenberg se entiende en cuanto él está influenciado por el pensamiento de Hegel y considera que la teología tiene como tarea indispensable hacerse creíble en el mundo de las ciencias, a través del pensamiento y la historia. Él afirma que «no se puede, en efecto, presuponer sin más que la teología forma parte del número de las disciplinas científicas. Pero tampoco una respuesta negativa a este problema, a menos que se lo considere como un prejuicio, puede aceptarse como evidente a la luz de la larga historia de este tema»<sup>32</sup>.

Para terminar esta parte se trae a colación la teología sistemática realizado por Walter Kasper. Él no ofrece una definición escueta o aislada del término, pero en distintas obras presenta una teología sistemática. Así, en su obra *Teología e iglesia*, presenta un panorama de la teología del siglo XX, destacando de manera particular la superación de la neoescolástica por parte de la escuela católica de Tubinga. Asimismo, destaca cómo se volvió a dar el alto va-

<sup>31</sup> PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Sígueme, 1976, 15.

<sup>32</sup> PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid: Cristiandad, 1981, 13.

lor que merece la Sagrada Escritura en la configuración de la teología dogmática, hasta el punto de volver «a entender la teología como interpretación sistemática de la Sagrada Escritura, igual que en la alta escolástica, en la que se llamaba *sacra scriptura* a la teología»<sup>33</sup>.

Kasper también recuerda que en ese siglo la teología comienza a valorar otro tipo de contextos y problemáticas, que el Concilio Vaticano II asume como una clara y necesaria respuesta al mundo contemporáneo. «Para responder a esta problemática, la teología deberá reelaborar el viejo problema naturaleza-gracia y desarrollar una concepción integral de la salvación», con lo que ya se vislumbra la intencionalidad sistemática de su quehacer, aunque inmediatamente pone en evidencia el límite, ya que «es imposible que un teólogo conozca hoy, ni siquiera de forma aproximada, todos los datos importantes para su teología y que esté en condiciones de ordenarlos metódicamente y de enjuiciarlos»<sup>34</sup>.

El problema se presenta con el quebrantamiento filosófico de la metafísica, que daba unidad y consistencia a la teología, pues la búsqueda permanente de esta unidad ha sido el motor que ha generado una suerte de pluralidad teológica, tal como hoy es fácil percibirla. Pero Kasper recalca que «la unidad en la teología no puede ser hoy la de un sistema monolítico; consistirá en la intercomunicación recíproca de todas las teologías, en una referencia de todas ellas a un objeto común, y en la utilización de unos principios básicos comunes. Por consiguiente, sólo ayudará la reflexión sobre los principios comunes de la teología católica»<sup>35</sup>.

Así, desde la tradición de Tubinga, Kasper explicita tres principios que se convertirían en el sustento de la teología sistemática. El primero de ellos es la eclesialidad, que ciertamente «no significa atadura a un sistema doctrinal abstracto, sino inserción en un proceso vivo de tradición y comunicación en el que se interpreta y actualiza el evangelio de Jesucristo»<sup>36</sup>, con lo que se deja ver que el sistema aquí esbozado no es cerrado, sino abierto a la experiencia de fe y a la interpretación vinculante en la tradición de la Iglesia, en una real y permanente comunión, que parte de la revelación de la Sagrada Escritura, pero que escucha el *sensus fidei* y tiene la capacidad de modificarse y corregirse<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, 8.

<sup>34</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 9.

<sup>35</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 13.

<sup>36</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 14.

<sup>37</sup> Cfr. KASPER, W., *Teología e iglesia*, 15.

El segundo principio es que la teología tiene un carácter científico. Éste se conecta ciertamente con el anterior principio, pues la teología surge de la reflexión propia del ámbito eclesial, pero se recalca que el propósito principal es dar testimonio de la revelación, de la verdad de la autorrevelación de Dios. Desde aquí la teología proyecta «su unidad, armonía, coherencia, inteligibilidad y plausibilidad internas»<sup>38</sup>, pero solamente si se asume correctamente desde la fe, que «no implica un *sacrificium intellectus*, sino una obediencia razonable a la verdad»<sup>39</sup>. Esto solamente se logra a través de una metafísica y ya que ésta ha sido cuestionada en los últimos siglos, la teología deberá abrirle paso nuevamente de manera creíble y, por tanto, en diálogo abierto y serio con las demás ciencias, saberes, culturas y experiencias de fe, desde la libertad concreta en la historia.

Y, finalmente, el tercer principio de la teología sistemática es la necesaria apertura práctica a los problemas contemporáneos, pues la teología «debe moverse no sólo en el foro académico, sino también en el eclesial y en el social»<sup>40</sup>, en una actitud dialogante, que realmente procure la comunicación con los demás y las demás realidades, así como a través de lo que Kasper denomina una verdadera «responsabilidad cristiana» y misionera en cuanto la teología también asume su tarea de ser sacramento universal de salvación<sup>41</sup>. Con estos principios Kasper presenta el programa de la teología sistemática, que se debe llevar a cabo con discernimiento crítico desde la vivencia de la fe.

#### 4. PAUL TILlich: UNA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA Y EXISTENCIAL

Antes de presentar propiamente la teología sistemática de este teólogo, se quiere recalcar la influencia que recibió entre otros filósofos y teólogos, del pensamiento de Søren Kierkegaard, tal como se puede evidenciar en varias de sus obras, incluso en su *Teología sistemática*. Con el reconocimiento de ésta la influencia no se está afirmando ni se puede comprender un seguimiento pleno o acrítico del filósofo danés. De hecho, Kierkegaard es punto de referencia para algunas críticas que Tillich realizó sobre la obra de Karl

<sup>38</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 17.

<sup>39</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 17.

<sup>40</sup> KASPER, W., *Teología e iglesia*, 22. Cfr. KASPER, W., «La iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en el mundo pluralista», *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 58 (1991) 147-160.

<sup>41</sup> Cfr. KASPER, W., *Teología e iglesia*, 22-23.

Barth<sup>42</sup>. Entre Tillich y Kierkegaard hay, al mismo tiempo, procedimientos y opciones diametralmente opuestas, así como distintos puntos y horizontes comunes.

La opción de Tillich por la teología sistemática es evidente y se entiende desde la relación de los problemas que ésta plantea, casi como la relación del todo y las partes: «Nunca he podido pensar teológicamente sin hacerlo de modo sistemático. El menor problema, si lo planteaba seria y radicalmente, suscitaba en mí todos los demás y me inducía a anticipar una totalidad en la que pudieran hallar su solución»<sup>43</sup>.

Por ello afirma que su propósito «ha sido presentar el método y la estructura de un sistema teológico, escrito desde un punto de vista apologético y llevado a cabo en correlación constante con la filosofía»<sup>44</sup>. No se trata, ciertamente, de la vieja forma apologética (violenta e impositiva) de hacer teología, sino de una forma renovada que va en defensa de la fe, junto con un tipo de argumentación lógica, creíble y acompañada del testimonio de vida.

Para este teólogo la teología es función de la Iglesia cristiana y, en este sentido, el sistema teológico debe, primero, afirmar la verdad del mensaje cristiano. Y, segundo, interpretar esta verdad en cada nueva generación: «La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida»<sup>45</sup>. Con esto da cabida al desarrollo histórico, al mismo tiempo que a la profundidad de la experiencia de fe (kierkegaardiana, aunque en sentido más amplio).

Desde esta opción, se entiende la fuerte crítica que Tillich dirige a los sistemas teológicos que se van por uno sólo de los dos caminos o componentes descritos, hasta el punto de caer en una suerte de «fundamentalismo» que «destruye la humilde sinceridad de la búsqueda de la verdad, crea en sus seguidores una crisis de ciencia y conciencia, y los convierte en faná-

<sup>42</sup> «Cuando K. Barth, recurriendo a Kierkegaard, planteó a principios del siglo XX su programa de una “teología dialéctica” fue duramente criticado por P. Tillich debido a un recurso no-dialéctico a la paradoja. A juicio de Tillich el recurso a “la infinita diferencia cualitativa de tiempo y eternidad” se torna contradictorio consigo mismo cuando se detiene y especifica como pura negación de la immanencia por parte de la trascendencia». NOEMI, J. «Sobre la credibilidad del dogma cristiano», *Teología y Vida* 45 (2004) 268.

<sup>43</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca: Sígueme, 2009, 9. Para una introducción al pensamiento de Tillich, cfr. THISELTON, A. C., «The theology of Paul Tillich», *The Churchman* 88, 2 (1974) 86-107.

<sup>44</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 10.

<sup>45</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 15.

ticos porque se ven forzados a suprimir ciertos elementos de verdad que apenas perciben»<sup>46</sup>.

El sistema de su teología, por tanto, no se cierra de manera ciega a una sola posibilidad interpretativa, ni a una doctrina ya preestablecida o a un contexto inamovible. Y para dinamizar el quehacer teológico desde su sistema, propone el «método de correlación», desde donde el «mensaje» y el «contexto», la teología «kerigmática» y la «apologética» tienden puentes de diálogo con las ciencias, las culturas y el mundo contemporáneo en general, sin necesidad de perder la identidad o la particularidad del mensaje cristiano.

De tal manera que el proceder metodológico no está en función de un seguimiento mecánico de un instrumento o un solo camino, pues su teología «está hecha de pasión y riesgo»<sup>47</sup>, en donde la densidad de la existencia juega un papel preponderante. Asimismo, Tillich considera que «sistema y método se pertenecen mutuamente y deben ser juzgados el uno por el otro»<sup>48</sup>. Según esta afirmación el sistema del que estamos hablando, ciertamente, pretende conjugar todos los componentes del quehacer teológico, desde el mensaje al contexto, pero no está cerrado a lo propiamente humano por privilegiar lo abstracto y especulativo, ni a lo propiamente divino por privilegiar exclusivamente la revelación y el misterio. Se trata, entonces, de un sistema que correlaciona la vida y el mensaje, la revelación y la fe, la esencia y la existencia.

Desde esta misma perspectiva, Tillich afirmó que «Hegel trabajó desde “arriba” cuando introdujo en las formas categoriales de su *Lógica* el material disponible del conocimiento científico de su tiempo y adaptó este material a las categorías»<sup>49</sup>. Pero al reconocer que hay otros ejemplos de filósofos que trabajaron sistemáticamente desde otras perspectivas, no solamente desde arriba, reafirma que éstos son ejercicios que expresan la finitud humana y su imposibilidad de llegar realmente al todo. «Apenas se daba por concluso un sistema, cuando ya la investigación científica rompía sus fronteras y las rebasaba en todas direcciones»<sup>50</sup>, por lo que también reconoce que las categorías o los conceptos del sistema, en últimas, están supeditados a la estructura del ser, con mayor exactitud, a la existencia humana.

<sup>46</sup> TILLICH, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 15-16.

<sup>47</sup> TILLICH, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 21.

<sup>48</sup> TILLICH, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 21.

<sup>49</sup> TILLICH, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 35.

<sup>50</sup> TILLICH, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 15.

Por tal razón, se hace necesario recordar que los tres volúmenes de su *Teología sistemática* están formulados a través de la pregunta por el ser y la existencia. Y tampoco es extraño que se encuentren ciertas expresiones que, de cara a nuestro interés relacional, muestran una fuerte conexión con el espíritu existencialista kierkegaardiano:

– «La teología sistemática necesita una teología bíblica que sea histórico-crítica sin la menor restricción, pero que al mismo tiempo sea interpretativo-existencial...»<sup>51</sup>.

– «La teología sistemática necesita una historia del pensamiento cristiano que esté escrita desde un punto de vista radicalmente crítico y, al mismo tiempo, existencialmente orientado»<sup>52</sup>.

Estas afirmaciones dan cuenta del talante existencialista de su teología sistemática. Pero, junto con esta opción, para Tillich es imprescindible aclarar que al exponer la dinámica entre la revelación y la fe, las fuentes de la teología sistemática son variadas y, contrario a un fuerte movimiento de su época que tiende a repetirse a lo largo de la historia del cristianismo, reafirma que la teología sistemática no puede caer en una suerte de «biblicismo neortodoxo»<sup>53</sup> en donde se considera a la Biblia como única fuente de la revelación.

Para este teólogo es claro que la Biblia es «la fuente fundamental de la teología sistemática»<sup>54</sup>, que es «acontecimiento original y documento original; testifica aquello de lo que forma parte»<sup>55</sup>, por lo que su interpretación, tal como se afirmó antes, debe ser tanto histórica crítica, como existencial<sup>56</sup>. Y, del mismo modo, considera que hay otras fuentes de la teología sistemática y que brotan de la historia de la Iglesia, específicamente a través de la tradición eclesial, que dese la tradición católica se identifica con tradición y magisterio.

Lo particular de la propuesta de Tillich es, en primer lugar, su insistencia en que estas fuentes están marcadas de manera radical por lo que él denomina «preocupación última», como expresión de su talante existencial. Y, en segundo lugar, concibe a la historia de la religión y de la cultura como fuentes

<sup>51</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 56.

<sup>52</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 59.

<sup>53</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 59.

<sup>54</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 54.

<sup>55</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 55.

<sup>56</sup> DRIESBACH, D., «Essence, Existence and the Fall: Paul Tillich's Analysis of Existence», *Harvard Theological Review* 73 (3-4) (1980) 521-538.

de la teología sistemática. Él considera que el teólogo sistemático «utiliza intencionadamente la cultura y la religión como medios de expresión, las cita como confirmación de sus afirmaciones, lucha contra ellas como contradicciones del mensaje cristiano y, por encima de todo, formula las cuestiones existenciales en ellas implicadas y a las que su teología intenta responder»<sup>57</sup>.

## CONCLUSIONES

Para finalizar, cabría desechar cualquier tipo de relación forzada entre la filosofía de Kierkegaard y la teología sistemática de Tillich. Por ello se recuerda el rechazo radical del sistema por parte de Kierkegaard:

Desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por tanto, como no existente. La existencia es el intervalo que separa; lo sistemático es el carácter conclusivo que combina<sup>58</sup>.

El sistema al que se refiere Kierkegaard es el que une porque está encerrado en sí mismo, mientras que la existencia permite la separación, la apertura. Aunque la separación no significa que esté sin pensamiento<sup>59</sup>. Igualmente, conviene aclarar que Kierkegaard no empieza ni por la realidad ni por la idealidad, sino por la existencia: «Tenemos que acudir a otra instancia que está a mitad de camino [entre la realidad y la idealidad], que las puede aproximar e interrelacionar profundamente: la existencia como tal»<sup>60</sup>. Y se manifiesta de manera particular en la decisión, en el salto fe desde la interioridad. Por esta razón «el conocimiento sistemático es desinteresado y, por ello, es impotente para resolver la duda en el seno de la conciencia»<sup>61</sup>.

Entonces, desde una lectura radical de las afirmaciones de Kierkegaard, no habría punto de comparación con un sistema, así sea el de Tillich. Pero

<sup>57</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 59.

<sup>58</sup> KIERKEGAARD, S., *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008, 119.

<sup>59</sup> Cfr. LARRAÑETA, R., *Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca: San Esteban-Universidad Pontificia, 1990, 61.

<sup>60</sup> LARRAÑETA, R., *Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, 62.

<sup>61</sup> LARRAÑETA, R., *Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, 45.

nuestra propuesta interpretativa es que hay una influencia de Kierkegaard sobre Tillich, influencia que no es ciertamente predominante. Y, del mismo modo, hay una cercanía con Kierkegaard en la manera de asumir el sistema propuesto por Tillich, pues para desarrollar el método de correlación en la teología se requeriría de un primer análisis de la existencia en humana particular, que le da acceso a la existencia general, así como de una segunda sección en donde se da la respuesta propiamente teológica<sup>62</sup>.

Así pues, el proceder del método en la teología sistemática que implica para Tillich, en primer lugar, un análisis de la situación humana, a partir de la cual surgen las cuestiones existenciales, le permite tomar conciencia de ser él mismo puerta de acceso a niveles más profundos de la realidad, en la medida en que su existencia particular le revela la existencia en general. Luego, demuestra que los símbolos del mensaje cristiano son las respuestas a estas cuestiones<sup>63</sup>. Y, finalmente, «el método de correlación resuelve este enigma histórico y sistemático limitando la teología natural al análisis de la existencia y la teología supranatural a las respuestas implícitas en la existencia»<sup>64</sup>. Se trata de un sistema, pero claramente ligado a la existencia y con una permanente alerta autocrítica.

De la misma manera, para ampliar la concepción de lo que se puede plantear como una paradoja existencial, conviene afirmar que Tillich concibe que todo lo que ha hecho y vivido se encuentra *en la frontera*. Y la frontera para él es algo que a la vez que separa puede llegar a unir: «tan fecunda fue y es esta actitud para el pensamiento, como difícil y peligrosa para la vida, que continuamente exige decisiones y con ello exclusión de posibilidades. Desde estas predisposiciones y tensiones se originaron, al mismo tiempo, mi destino y mi deber»<sup>65</sup>.

Es este pensamiento de frontera el que da la posibilidad de plantear una teología sistemática que tiene su fundamento en el mensaje y en el contexto, en el sistema y en la existencia. Y desde aquí también se comprende la actualidad de una teología que continúa cuestionando la vida espiritual y creyente, que no puede caer nunca en el vacío de ser simplemente un ejercicio abstrac-

<sup>62</sup> Cfr. TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 89.

<sup>63</sup> Cfr. TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 89.

<sup>64</sup> TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 93.

<sup>65</sup> TILlich, P., *En la frontera*, Madrid: Studium, 1971, 11. Rosino Gibellini prefiere hablar de «línea divisoria» en la traducción del original *On the Boundary*. Cfr. GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, trad. Rufino Velasco, Santander: Sal Terrae, 1998, 91.

to y especulativo. Ésta es la riqueza que descubrimos a través de la influencia kierkegaardiana sobre la obra de Tillich.

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 Dios, porque lo posee encerrado en su propia existencia<sup>66</sup>.

Según esta expresión las pretensiones de poder que pueden ser generadas por la seguridad de cualquier sistema, dentro de la teología y la experiencia creyente, se hacen a un lado para dar cabida a la renovada experiencia de profundidad. Así, se ha querido mostrar el paso del pensamiento cristiano existencial sin sistema en Kierkegaard hacia una teología cristiana sistemática y existencial en Tillich.

---

<sup>66</sup> TILlich, P., *Se commueven los cimientos de la tierra*, Barcelona: Ariel, 1968, 240.

## Bibliografía

- BERTALANFFY, L. V., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, 7 ed. México: FCE, 1989.
- BONILLA, J. L., «Interioridad y Profundidad. Relación entre Søren Kierkegaard y Paul Tillich», *Intus-Legere Filosofía* 1, vol. 7 (2013) 101-114.
- DÍAZ, J. A., «¿Qué es la fenomenología del espíritu?», *Ideas y valores* 42/45 (1975) 203-226.
- DÍAZ, J. A., «Hegel y la “superación” de la religión», *Ideas y valores* 133 (2007) 23-37.
- DRIESBACH, D., «Essence, Existence and the Fall: Paul Tillich’s Analysis of Existence», *Harvard Theological Review* 73 (3-4) (1980) 521-538.
- FERRARA, R., «Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología», *Revista Teología* 89, 43 (2006) 9-48.
- FERRATER, J., *Diccionario de filosofía Q-Z*, Barcelona: Ariel, 1994.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, traducido por Rufino Velasco, Santander: Sal Terrae, 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducido por Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KANT, E., *Crítica de la razón pura*, traducido por Pedro Ribas, Madrid: Taurus, 2005.
- KASPER, W., *Teología e iglesia*, Barcelona: Herder, 1989.
- KASPER, W., «La iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en el mundo pluralista», *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 58 (1991) 147-160.
- KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2009.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2008.
- KIERKEGAARD, S., *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica*, México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor: meditaciones cristianas en formas de discursos*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid: Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe, 1985.

- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca: San Esteban-Universidad Pontificia, 1990.
- LÖWTH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008.
- MOSER, P. K. y MCCREARY, M. L., «Kierkegaard's Conception of God», *Philosophy Compass* 5/2 (2010) 127-135.
- MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder, 1998.
- NOEMI, J., «Sobre la credibilidad del dogma cristiano», *Teología y Vida* 45 (2004) 258-272.
- PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid: Cristiandad, 1981.
- PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The concept of Anxiety: a Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, Georgia: Mercer University Press, 1985.
- SCHNEIDER, T. (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1996.
- STRAWSER, M., «Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: A Reading of Johannes Climacus», *Journal of the History of Philosophy* 4, vol. 32 (1994) 623-643.
- THISELTON, A. C., «The theology of Paul Tillich», *The Churchman* 88, 2 (1974) 86-107.
- TILlich, P., *En la frontera*, Madrid: Studium, 1971.
- TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca: Sígueme, 2009.
- TILlich, P., *Teología Sistemática. Vol II. La existencia y Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- TILlich, P., *La dimensión perdida: indigencia y esperanza de nuestro tiempo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- TILlich, P., *Se commueven los cimientos de la tierra*, Barcelona: Ariel, 1968.
- URDANIBIA, J. (coord.), *Los antibegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona: Antropos, 1990.
- WALSH, S., *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, New York: Oxford, 2009.