

LA TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ EN K. BARTH I P. TILLICH CONFRONTACIÓ MÚTUA

per Pere CARRERAS

I. VISIÓ GENERAL

A. K. BARTH I P. TILLICH: LA TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ

1. *Idèntic punt de partença*

No hi ha pas cap dubte que el tema de la religió i, sobretot, el tema de fins a quin punt el cristianisme és una religió van omplir llargues planes de la teologia protestant de la primera meitat del nostre segle; la llarga polèmica que allà es va encetar encara avui no és acabada, malgrat que el tema hagi decaigut en part. Dintre d'aquest tema trobem pensadors molt representatius, entre els quals sobresurten, entre altres, els dos que avui presentem: Karl Barth i Paul Tillich; ells dos poden ser perfectament exponents de dues línies diferents dins el protestantisme.

Malgrat que les dues línies siguin ben diferents, cal dir que el seu punt de partença és pràcticament idèntic: «la religió, un concepte teològic de la religió, ha de provenir i derivar de la revelació, de la teologia sobre la revelació»¹. Aquesta frase de Tillich està ben a prop del pensament de Barth, sobretot per dues raons: pel seu contingut dialèctic i per la crítica de la religió que comporta.

En aquest seu punt de partença Tillich està d'acord, com Barth, en el fet que la religió té el perill d'ocupar el lloc que només pertoca a Déu mateix², és a dir, el perill de no reconèixer que és sols una

1. «Der Religionsbegriff muss vom Gottesbegriff abgeleitet werden» (P. TILLICH, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*, dins: *Kant-Studien*, n.º 27 [1922], p. 440).

2. «An Stelle Gottes setzen kann» (*Ibidem*, p. 464).

realitat humana³. Tillich en aquests moments és conscient de la proximitat que els seus plantejaments tenen amb els de K. Barth i els de F. Gogarten, entre altres diferents autors que integraven l'ample grup de la teologia dialèctica⁴.

2. La crítica de P. Tillich a K. Barth

A poc a poc, però, els seus primers plantejaments es van des-entrotllant o, millor, es van radicalitzant, i les postures se separen d'una manera radical. Serà sobretot l'aparició del primer volum de la Dogmàtica de Barth⁵ que farà veure a Tillich que la separació de postures és ja total⁶. En aquest segon moment dels seus plantejaments, Tillich critica Barth sobretot des de tres punts de vista: en primer lloc, per la pretensió de Barth de fer de tota la teologia una simple prolongació de la Paraula de Déu⁷; en segon lloc, perquè converteix la teologia, i d'una manera particular l'ensenyament sobre la Trinitat, en quelcom que cau des del cel i, per tant, converteix la teologia en una cosa estranya a l'home⁸; i, finalment, per la negativa barthiana a la teologia natural⁹.

És important de tenir en compte aquest darrer punt, que va directament relacionat amb el problema de la religió. Per Tillich tant el «no» que Barth estableix en contra de la teologia natural, com la negació barthiana a qualsevol intent de l'home que signifiqui un fer-se la pregunta sobre Déu, és una pura il·lusió¹⁰. Ja en aquest

3. «Etwas ganz menschliches ist» (*Ibidem*, p. 463).

4. «...die geistige Gemeinschaft... in der ich mich in den folgenden Gedanken mit Männern des religiösen Wortes, wie Barth und Gogarten, befinde»; i continua: «Es war überraschend für mich, zu sehen, wie ohne gegenseitige Beeinflussung das unbedingte 'Ja' zum Unbedingten in dem religionsphilosophischen, wie in dem religiösen Denken zu der prinzipiell gleichen Stellung geführt hat» (*Ibidem*, p. 447).

5. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* (abreujat KD), 1/1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Munic 1932.

6. Naturalment que tampoc Tillich no havia estat d'acord amb tots els plantejaments que Barth havia fet, més de deu anys abans, sobretot amb motiu de l'aparició de la segona edició del comentari a la Carta als Romans (K. BARTH, *Römerbrief*, Munic 21922 (abreujat R.)). Però no per això deixen de coincidir, al començament, tots dos en els seus respectius punts de partida sobre el tema de la religió.

7. «Einen Versuch, das Ganze der Theologie zu einer erweiterten Lehre von 'Wort Gottes' zu machen» (P. TILlich, *Systematische Theologie* [abreujat ST], Stuttgart 31964, I, p. 148).

8. «Von dem Himmel einer beziehungslosen biblischen und kirchlichen Autorität» (ST III, p. 327).

9. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munic 1934.

10. ST II, p. 21.

moment Tillich té desenrotllat el seu mètode de correlació, que parteix, precisament, de la pregunta que l'home és capaç de fer-se sobre l'Incondicional. El conegut «no» de Barth, d'alguna manera, s'estén també a aquesta possibilitat humana que Tillich no deixa mai d'afirmar.

3. *La crítica de K. Barth a P. Tillich*

La manera com K. Barth, a poc a poc però amb força, va guardant les distàncies amb P. Tillich és ben significativa. Barth va descobrint que quan Tillich parla de la «glòria de Déu», un tema profundament barthià, no parla de res més que de la glòria de Déu com una glòria de la seva creació, la glòria de l'home creat per ell i, per tant, de la seva pròpia glòria¹¹; i de la comunitat escollida per Déu com el lloc on aquesta glòria hi resideix¹².

Aquí Tillich ha tocat allò que Barth defensa amb més força, que és la sobirania de Déu, que de cap manera no es pot barrejar amb l'home. Barth, llavors, usa tota l'amargor possible en la seva crítica: Tillich, diu Barth, és un immillorable historiador de les idees, que té un gran ressentiment liberal-teològic en contra de l'Església. D'aquí que les seves obres ja no interessin; quants ha convertit amb la seva filosofia? D'altra banda, continua Barth, la seva correlació entre les preguntes filosòfiques i les respostes teològiques és simplement una hipòtesi i una suposició.

4. *És el cristianisme una religió?*

En aquest moment, la primera meitat del segle vint, dintre del camp protestant el tema de la religió és debatut des de molts angles. El més significatiu, sobretot per la seva radicalitat, és certament D. Bonhoeffer¹³. Com K. Barth, comença també ell distingint entre la religió humana i la revelació divina; però mentre Barth es queda en el camp purament teològic i dogmàtic, Bonhoeffer procura de treure les conseqüències pràctiques i fenomenològiques d'aquesta primera i radical distinció. L'anàlisi del temps actual, de la situació històrica

11. *KD* II/2, p. 133.

12. *KD* II/2, p. 226.

13. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Editat per E. BETHGE, Munic 1949.

en què vivim, només pot portar com a conseqüència a la tesi que som al final de l'època religiosa¹⁴. Per Bonhoeffer, llavors, la religió no és pas essencial al cristianisme, sinó que és una de les seves formes d'expressió històriques i, per tant, com a tal, és simplement passatgera. Ara hem arribat a l'època de la secularització total¹⁵.

Amb aquests pressupostos és natural que Bonhoeffer xoqués amb el pensament de Tillich. La crítica que li fa és d'haver anat massa enllà en l'explicació del món actual, de tal manera que, diu Bonhoeffer, Tillich intenta d'explicar el món més bé i més enllà del que el mateix món i la història actual es comprenen a si mateixos. És a dir, per Bonhoeffer, l'intent de Tillich —ple de bona voluntat, això sí— és un intent que xoca amb la realitat actual del món: ell vol interpretar la història com a religiosa, la realitat actual ens dona un món que és completament secularitzat i areligiós. Tillich veu la religió pertot arreu, la història del segle vint ha abandonat la religió i amb ella Déu mateix.

5. *El concepte dialèctic de la religió*

La crítica de Bonhoeffer toca el mateix centre del pensament de Tillich. Tillich intenta d'interpretar l'home i la cultura des d'un punt de vista religiós; Bonhoeffer pretén d'analitzar el món des de la seva secularització. Cal dir, a favor de Tillich, que la religió no és pas per ell una realitat a salvar; no vol simplement salvar la religió a l'interior d'un món que ja no viu en aquesta òptica. El seu intent és descobrir que en el rerefons de totes i cada una de les activitats de

14. Bonhoeffer no dona directament una definició precisa del que és la religió. Moltes vegades s'ha de trobar a partir d'algunes circumscripcions que dona; així la religió és «metafísica», «individualista», «antropocèntrica», «pietista», «mística»... La característica principal de la religió és que divideix el món en dos pisos: a l'inferior, aquí, hi viu l'home. L'home aspira, en la religió, al món superior, al més enllà, esperant en aquest món la salvació que no ha trobat aquí a la terra.

15. La crítica de Bonhoeffer a Tillich la podem trobar perfectament expressada en el següent text: «Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst —gegen ihren Willen— religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter; auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selbst verstand; sie aber fühlte sich völlig missverstanden und wies ein solches Ansinnen ab. (Zwar muss die Welt besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht! aber eben nicht 'religiös', wie es die religiösen Sozialisten wollten!) Barth erkannte als erster den Fehler aller dieser Versuche (die im Grunde alle noch im Fahrwasser der liberalen Theologie segelten, ohne es zu wissen) darin, dass sie alle darauf ausgehen, einen Raum für die Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen» (BONHOEFFER, *Widerstand* 219).

l'home i de la cultura hi viu la religió com una possibilitat humana. D'aquí que les obres posteriors del mateix Tillich miren de demostrar i fer veure que en totes i cada una de les activitats de l'home hi és present, com a dimensió de la profunditat, l'aspecte religiós. El fet que el concepte de la religió provinguí de la revelació comporta necessàriament la presència de la religió pertot arreu, ja que la revelació i Déu és el fonament del ser. Per tant, la religió no és sols un tros de cada una de les funcions de l'home, sinó la profunditat de totes elles¹⁶.

La pregunta és, llavors: com es pot compaginar un concepte de la religió que és present a tot arreu, amb un concepte de la religió que ha de ser superada («überwunden»)? La resposta que dóna Tillich a aquesta pregunta és que el que ha de ser superat no és la religió com a tal, sinó la religió com una possibilitat humana parcial¹⁷. És a dir, el concepte de la religió és un concepte dialèctic que de cap manera no pot anar desconnectat de la problemàtica religiosa concreta. El que ha de ser superat, a partir de l'actualitat de l'esperit diví¹⁸ és la religió com a una funció especial de l'esperit humà.

Aquests serien els pressupostos històrics i teològics del pensament sobre la religió de Barth i de Tillich; ara, breument, ja que no és aquest el nostre objectiu, donarem els punts principals de la teologia de la religió d'ambdós, que ens dibuixaran el marc de referència imprescindible per a la crítica al seu pensament.

B. LES LÍNIES DE FONDS DE LA RELIGIÓ EN K. BARTH

La visió de Barth sobre la religió és, com el restant de la seva teologia, pessimista. El centre de la religió és la realitat humana i pecadora¹⁹; aquesta realitat no solament es diferencia, sinó que

16. «Die allumfassende Funktion im geistigen Leben des Menschen» (ST I, p. 23).

17. «Das, was überwunden werden soll, ist nicht die Religion als solche, sondern die Religion als eine partielle menschliche Angelegenheit, die Religion, die als 'ein Teil' und nicht als 'das Ganze' aufgefasst wird» (B.E. BENKTSON, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart 1967, p. 111).

18. Amb el títol «Die Überwindung der Religion durch die Gegenwart des göttlichen Geistes und das protestantische Prinzip» afirma que l'Esperit «die Religion als eine spezielle Funktion des menschlichen Geistes überwindet» (ST III).

19. Aquesta és la principal tesi que desenrotlla en *R*. Però també la reprèn en la *KD*: la religió és incredulitat i el fet de l'home que està sense Déu. Cf. I/2, p. 327.

contradiu i s'oposa, per la seva mateixa naturalesa, a la realitat divina i revelada. L'home religiós busca la seva pròpia salvació i pretén de col·locar-se al lloc que correspon únicament a Déu²⁰.

A partir d'aquest gran principi es pot entendre fàcilment que el fet religiós no és quelcom purament marginal a la vida humana, sinó que abraça tot el que l'home és i fa; dit a la inversa, la situació pecadora de l'home, no solament tendeix a la religió, sinó que és, per necessitat, religiosa. Així la religió és la darrera i més elevada de les possibilitats de l'home caigut, però de cap manera no pot arribar a salvar l'home; al contrari, únicament agreuja el seu pecat i la seva situació caiguda. Àdhuc els intents més seriosos que l'home fa, de cara a sortir del cercle viciós de la seva realitat religiosa, no arriben a més que a accentuar la necessitat que té l'home de crear-se noves religions²¹. El misticisme²², per un costat, i l'ateisme²³, per l'altre, només es poden oposar a les formes externes de les religions instituídes. Però el misticisme i l'ateisme no fan res més que crear noves religions.

El judici que fa la revelació sobre la situació pecadora de l'home en general i sobre les religions en particular és un judici negatiu: qualsevol tipus de religió és, per si mateixa, incredulitat. La religió, en sentit positiu, només existeix a partir del fet de la revelació²⁴; més en concret, a partir de Jesucrist i de la seva encarnació;

20. Aquesta és la religió que la creu de Jesucrist ha posat en una crisi total: «Golgotha ist das Ende des Gesetzes, die Grenze der Religion. Im getöteten Gesetzeschristus hat die letzte, höchste Menschenmöglichkeit: die Möglichkeit, ein gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein» (R, pp. 215-216).

21. Aquí hi hauria un tema prou important per a tractar-lo: els punts de semblança entre aquesta pretensió religiosa de l'home i el mite. Marquart creu que l'anàlisi que fa Barth, particularment en la primera i la segona edició de la R, és fonamental per a entendre la tendència de l'home religiós a la mitologia i a una concepció mitològica del món i de les realitats que l'envolten: «Die beiden Römerbriefe darf man als eine einzige Analyse des Phänomens menschlichen Mythologisierens ansehen, d.h. als Analyse der Voraussetzungen jedes möglichen Begriffs von Mythos, sofern wir unter 'Mythos' das verstehen wollen, was beim menschlichen Mythologisieren heraus kommt». La seva tesi és que la religió, encara que no és del tot idèntica al mite, malgrat tot és el resultat de la realitat mitologitzada de l'home en general (F.W. MARQUART, *Religionskritik und Entmythologisierung*, dins: *Theologie zwischen gestern und morgen*, Munic 1968).

22. Dintre del que podríem anomenar misticisme Barth hi veu sobretot l'intent de conservar el dogma i la moral antics i tradicionals, però buits de formes «exterior» religioses.

23. El nucli de l'ateisme, per Barth, no és simplement la negació de Déu, sinó la pretensió de crear una nova religió a partir del mateix home.

24. «In seiner Offenbarung ist Gott gegenwärtig mitten in der Welt menschlicher Religion» (KD I/2, p. 324).

Jesucrist és l'únic criteri. Per això si, d'una banda, no hi ha cap religió que sigui bona i vertadera, d'altra banda, a partir de la revelació la religió cristiana ha estat creada com a vertadera religió²⁵. Aquesta religió és una creació divina: elecció, justificació i santificació divines. Així, de la mateixa manera que és la religió vertadera, roman també la religió-no-vertadera («simul iustus et peccator»); és a dir, està sota el judici de Déu. La revelació és, doncs, el final i la plenitud de la religió; és el judici i la gràcia: aquesta és la doble realitat de l'única paraula de Déu pronunciada sobre la religió. I, finalment, ja que la religió és pecat, el lloc que ocupa la religió cristiana enmig del món de les altres religions humanes s'ha de definir com a «solidaritat dels pecadors»²⁶.

C. LES LÍNIES DE FONTS DE LA RELIGIÓ EN P. TILLICH

La visió de Tillich és del tot optimista. A través de la seva alienació existencial l'home no ha pas esdevingut totalment corromput; en la vida humana actual, però, els elements essencials i existencials es troben dintre d'una barreja ambigua²⁷. I no solament l'home, sinó tots els processos vitals en totes les seves dimensions són també ambigus; encara que aquesta ambigüitat sigui només conscient en la dimensió de l'esperit. Tota la vida anhela el Nou Ésser encara que només l'home pugui establir la pregunta sobre Ell.

Jesús, el Crist, és el Nou Ésser, que respon a la pregunta religiosa de l'home. Com a Nou Ésser, en ell els elements ontològics són complets, i està més enllà de la tensió entre l'essència i l'existència²⁸. De la mateixa manera que el Nou Ésser no és quelcom

25. «Durch die Offenbarung kommt die Religion sowohl an ihr Ende als auch zu ihrer Vollendung; sowohl in das sie begnadigende Gericht als auch in die sie sichtigende Gnade» (O. HERLYN, *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein «religionsloses Christentum»*, Neukirchen 1979, pp. 55-56).

26. Per al tema de la religió en K. Barth: P. CARRERAS, *El concepte de religió en Karl Barth*, dins: *RCatT VII* (1982) 367-441.

27. «Jeder Lebensprozess ist in der Zweideutigkeit, in der positive und negative Elemente gemischt sind, und zwar so, dass eine endgültige Trennung des Negativen vom Positiven nicht möglich ist: das Leben ist in jedem Augenblick zweideutig» (*ST II*, p. 44).

28. «Das Neue Sein ist das essentielle Sein unter den Bedingungen der Existenz, das Sein, in dem die Kluft zwischen Essenz und Existenz überwunden ist» (*ST II*, p. 130).

afegit a Jesús el Crist, sinó que li és interior, i és la seva mateixa essència, així també a partir de Jesús, el Crist, el Nou Ésser no és simplement afegit, sinó que és la mateixa profunditat de l'existència humana. Tanmateix, d'una manera plena només pot ser vist com a un acompliment de tipus escatològic.

La relació home-Déu, jo-tu, que exigeix el trobament religiós, i l'experiència del sant, dona a Tillich la pauta per a descobrir la necessitat dels símbols. Aquests són l'únic camí que té l'home per a acostar-se a Déu cognoscitivament a través dels elements estructurals del seu mateix ser. Els símbols tenen aquesta possibilitat, ja que estan arrelats en el fonament mateix del Ser i, a la vegada, a l'interior de l'home. Els símbols religiosos rebaixen l'infinit, concretant-lo, i eleven el finit, posant al descobert la seva participació en l'infinit.

L'home, però, experimenta també l'ambigüitat de totes les dimensions de la vida, ja que participa de totes elles; però allà on amb més profunditat fa l'experiència de l'ambigüitat és en la seva dimensió espiritual: moralitat, cultura i religió històrica²⁹. La religió, com a autotranscendència de la vida, actua en la incondicionalitat de l'acte moral i en la profunditat increada de sentit de cada una de les formes de sentit de la cultura. Separades, moralitat i cultura esdevenen profanes³⁰. La religió ha de ser la dimensió de la profunditat de tots els actes morals i de totes les creacions de tipus cultural³¹.

La religió, llavors, té dos sentits: en un sentit ample és la preocupació fonamental de l'home³²; en un sentit estricte la religió és allò que les seves formes concretes expressen: un llenguatge religiós, un art religiós, un dret religiós. Aquest segon sentit és l'expressió de l'alienació existencial de totes les realitats finites; i separa religió i cultura. La grandesa de la religió, àdhuc de la religió en aquest darrer sentit, està en el fet que expressa l'experiència del sant³³; la

29. Aquestes tres tenen una unitat essencial. Cf. *ST III*, p. 116.

30. *ST III*, p. 119.

31. Ell descriu la religió de diverses formes. Una de les més clares seria aquesta: religió és «Selbsttranszendierung des Lebens in der Dimension des Geistes» (*ST III*, p. 118). És a dir, remet a allò que és últim, incondicional i infinit en la vida espiritual humana.

32. La preocupació fonamental és la que «uns unbedingt angeht». És la que dona la profunditat i el sentit a totes les creacions culturals (P. TILlich, *Gesammelte Werke* [abreujat GW], editades per R. ALBRECHT, Stuttgart 1959ss, IX, p. 94).

33. «Nur das was heilig ist, kann den Menschen unbedingt angehen, und nur das, was den Menschen unbedingt angeht, hat die Qualität der Heiligkeit» (*ST I*, p. 251).

seva vulnerabilitat consisteix en això: que fa de si mateixa quelcom de tipus fonamental i menysprea l'element secular.

La religió no és cap funció separada de les altres en la vida humana³⁴; per Tillich, la concepció hegeliana de relegar la religió a l'esfera teòrica, es queda a mig camí; també la noció kantiana de relegar-la a l'esfera pràctica; i la de Schleiermacher, a l'esfera del sentiment. Aquest seria el punt de partença indispensable i que abraça tot el possible desenrotllament de la filosofia de la religió³⁵.

Hi ha dos camins tradicionals per a arribar Déu³⁶: l'ontològic i el cosmològic³⁷; enfront i més enllà d'aquests dos camins, ell exposa el que descriu com a metalògic, que permet una estreta unitat i una profunda relació entre la religió i la cultura³⁸.

II. VISIÓ CRÍTICA DE LA TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ EN K. BARTH

A. ETERNITAT I TEMPS³⁹

És molt possible que l'observació que fa Tillich sobre el pensament de Barth, i sobre la seva influència a Alemanya, no sigui del tot exacta, o, almenys hagi sobrecarregat les tintes en la valoració

34. «Religion ist das Substanz der Kultur und Kultur ist die Form der Religion» (*Religion und Kultur*, dins: *Der Protestantismus*, GW IX, p. 84). Això vol dir que «das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistes Leben neben anderen..., sondern das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen» (*Über die Idee einer Theologie der Kultur*, GW IX, p. 17).

35. TILLICH, *Die protestantische Ära*, dins: GW VII, p. 17.

36. TILLICH, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, dins: GW V, pp. 122ss.

37. En l'ontològic l'home es descobreix a si mateix descobrint Déu; en el cosmològic l'home es troba davant de Déu com davant d'un ésser que li és estranger.

38. El mètode metalògic té, segons ell, un gran dinamisme: «sie offenbart den Gehalt durch die lebendige Bewegtheit der Form die trotz aller Bewegung nicht aus der logischen Einheit herausfällt» (TILLICH, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, dins: GW I, p. 123). Cf. també *Religionsphilosophie*, dins: GW I, p. 329.

39. Sobre el tema de l'eternitat i el temps es poden consultar alguns punts crítics en els següents autors: C. BAUMLER, *Der Begriff der Geschichte in der Theologie Karl Barths*, Tübingen 1959. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, sobretot vols. II-III: *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris 1957; A. BRANDENBURG, *Der Zeit- und Geschichtsbegriff bei Karl Barth*, dins: *Theologie und Glaube* 45 (1955) 357-378. H. J. KRAUS, *Das Problem der Heilsgeschichte in der 'Kirchlichen Dogmatik'*, dins: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zollikon-Zürich 1956. H. W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, Gütersloh 1927. T. STADTLAND, *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth*, Neukir-

d'aquesta mateixa influència; l'afirmació és la següent: «l'evolució de l'Església a Alemanya en aquests últims anys ens ho ha demostrat: El gran Inquisidor hi fa la seva entrada revestit amb la sòlida cuirassa, encara que estreta, del sobrenaturalisme barthià»⁴⁰. Continuant amb aquesta mateixa crítica, general però exacta, Tillich acusa Barth d'haver estat en els seus primers temps paradoxal, i haver-se convertit, de mica en mica, en sobrenaturalista⁴¹; un sobrenaturalisme que prové de l'exclusivitat de la Paraula de Déu, de la revelació i en definitiva de l'accentuació parcial de l'única sobirania de Déu mateix⁴². Segons Tillich aquest sobrenaturalisme és la gran objecció que es pot fer a Barth⁴³.

1. Sobrenaturalisme

Certament que aquest sobrenaturalisme és present al llarg del pensament de Barth sobre la religió; es podria veure reflectit en

chen 1966. H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Munic 1966. U. DANNEMANN, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths*, Munic 1977. D. CLAUSER, *Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewusstsein in Karl Barths Dogmatik*, Munic 1982.

40. P. TILlich, *Auf der Grenze*, Stuttgart 1962, p. 31.

41. «In ihren prophetischen Anfängen war sie —la teologia de Barth— Paradox, und später wurde sie supranaturalistisch. Von diesem supranaturalistischen Standpunkt stellt er weitere antiliberalen Lehren auf. Er legte das Gewicht auf das 'Wort Gottes' im Gegensatz zu Schleiermachers Idee des religiösen Bewusstseins und zu allen Formen pietistischer oder mystischer Erfahrung» (P. TILlich, *Aspekte der protestantismus in 19. und 20. Jahrhundert*, dins: *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, Stuttgart 1972, p. 202).

42. «Tillich kritisiert Barths Supranaturalismus, und Bonhoeffer kritisiert ihn wegen seines Offenbarungspositivismus. Man könnte sagen, dass sich diese doppelte Kritik u.a. gegen eine 'Rezitation fertiger dogmatischer Sätze' richte» (BENKTON, *Christus* 118). Cal tenir en compte, en contra d'aquesta crítica de Tillich i de Bonhoeffer, que el concepte de Déu en Barth no és un concepte estàtic sinó dinàmic. Barth no parla gairebé mai de l'Ésser de Déu com d'un Ésser en si mateix, sinó que sempre el veu com un ésser «en esdevenir», en moviment, en l'acte de la seva revelació, és a dir, a través de la seva lliure relació amb els homes. És important l'anàlisi que Jüngel fa de l'ésser de Déu en la concepció i el pensament de Barth. Cf. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1965.

43. El judici de Tillich, encara que vol ser vàlid per a totes les obres de Barth, està encarat sobretot en els seus començaments, en el període de la dialèctica: «Wenn ich gefragt werde: 'Was ist falsch in der dialektischen Theologie?', so antworte ich: dass sie nicht dialektisch ist. Dialektisch ist eine Theologie, in der Ja und Nein untrennbar zusammengehören. In der sogenannten dialektischen Theologie sind sie unvereinbar auseinandergerissen; darum ist sie nicht dialektisch. Sie ist Paradox, das ist die Grösse; und sie ist supratemporal, das ist ihre Schwäche» (TILlich, *Was ist falsch in der 'dialektischen' Theologie*, dins: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, GW VII, p. 247).

primer lloc en la seva falta de sentit històric; en l'accentuació parcial de l'única sobirania de Déu, en segon lloc, i finalment, en l'afirmació de l'eternitat com a única realitat.

a) En Barth *falta* totalment el *sentit històric*. Les referències a Déu, a Jesucrist, a la revelació ..., les referències a l'home i al món i la seva mateixa teologia sobre la religió en general, són fetes sempre «des del punt de vista de Déu», des de l'eternitat; d'aquí el regust d'una certa parcialitat que hom té quan llegeix la teologia de Barth. Si, d'una banda, l'afirmació de la sobirania de Déu queda molt ben reflectida i hi juga un paper primordial i absolut, d'altra banda, això mateix fa que l'home, i tot el que es refereix a ell, a la seva història i existència, quedin reduïts al paper de simple comparsa. El que manca en la teologia de Barth és la seva relació amb l'existència concreta de l'home i amb l'evolució real del món⁴⁴.

Al llarg del pensament de Barth trobem unes postures que volen ser vàlides per a tots els temps i tots els espais, i per a qualsevol tipus de situacions històriques i existencials en què l'home es troba involucrat. En Barth no trobem, per exemple, cap referència a l'evolució concreta del món i de l'home; les grans resolucions han estat preses ja en el cel i des de tota l'eternitat, i sobre la terra no pot esdevenir-se absolutament res que sigui vertaderament important, llevat del pecat i la condemna de l'home. No hi ha res que pugui canviar el ritme dels esdeveniments o que pugui corregir alguna cosa de totes aquelles realitats que constitueixen la decisió única i fonamental de Déu sobre l'home⁴⁵.

b) Com a conseqüència d'aquesta primera afirmació, en trobem una altra de no menys important: «la teologia de Barth corre el risc d'oferir una corona sense creu, un triomf sense combat, una fe que ignora el caos de l'existència humana i que ella mateixa no transforma»⁴⁶. És a dir, el risc de la seva teologia és que accentua tant la

44. ZHRNT, *Die Sache mit Gott* 154.

45. És el sobrenaturalisme de la revelació, portat a l'extrem, el que fa que la teologia i la religió no tinguin ja més contacte amb la història. Tillich critica fortament aquest anar tant a l'extrem del pensament barthià: «Seitdem das supranaturalistische Endstadium der dialektischen Bewegung in Barths Dogmatik manifest wurde, ist mir die Mitarbeit in dieser Richtung abgeschnitten» (P. TILlich, *Zur Einführung in religiöser Verwirklichung*, Berlín 1930).

46. Cf. ZHRNT, *Die Sache mit Gott* 159. Tenint en compte aquest pensament de Barth i relacionant-lo amb la seva concepció de l'home com a pecador, un dels primers comentadors de Barth fa un judici que no ens sembla del tot exacte, per la seva radicalitat: El 'soli Deo gloria' de Calví, i el 'sola gratia' de Luter són realment

sobirania de Déu, i la seva acció única i exclusiva, que arriba a reduir l'home a un objecte purament passiu; de tal manera que els arguments que, de fet, ell dóna per assegurar les possibles aportacions concretes de l'home, no deixen mai de ser arguments ben migrats. L'obediència del creient, per exemple, és reduïda a pura passivitat; els mateixos esforços que fa per assegurar que la fe tingui una identitat pròpia no són res més que l'única accentuació del paper que l'home de fet té, és a dir, el paper de ser un ésser que resta meravellat davant de tot el que passa al seu voltant; aquesta és l'única resposta⁴⁷.

c) En aquest primer moment només ens resta analitzar les coordenades que ell estableix a l'interior de la tensió entre el *temps* i l'*eternitat*. En R. la distinció era tan clara com extrema: l'eternitat irromp en el temps i és ella l'única que dóna realitat a les coses i, per tant, l'única que fa real el temps. És la revelació, la presència de Déu, l'eternitat, que canvia el temps pecador de l'home en salvació. Més que mai en aquest primer moment del seu pensament és quan ell té una visió del temps amb unes característiques més marcadament a-històriques. Ell pretén de tenir el mateix punt de vista que la revelació; però la seva concepció de la revelació no transcorre per camins històrics, sinó per camins transcendents a la pròpia història.

Malgrat que més endavant canviï l'accent, tampoc en aquest segon moment la seva visió no arriba a ser del tot satisfactòria. Certament que intentarà de trobar una relació més positiva entre el temps i l'eternitat. «Du Römerbrief à l'Esquisse, l'aspect platonicien et kantien de sa pensée s'est estompé»⁴⁸. De totes maneres les línies generals continuen essent les mateixes; i, per tant, àdhuc en aquest

aquí quelcom «triumphal, aber erschienen über Ruinen» (H. KÖHLE, *Dialektische oder christliche Anthropologie*, dins: *Hochland* 38 [1940-41] 150). Cf. sobre aquest tema: G. C. BERKOWER, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957.

47. Barth, com hem vist, analitza el món i l'home des de la perspectiva d'una crisi provocada per l'aparició de la Paraula de Déu en el món. El que Tillich, en aquest moment, critica a Barth és aquesta absoluta negativitat de la crisi: per ser «crisi» ha de ser crisi d'alguna cosa anterior i aquesta realitat anterior ha de ser positiva. «Tillich meint aber, dass in der Krisis oder im Paradox auch ein Positives steckt, und zwar ist es die unaufhebbare Position, welche die Voraussetzung der Krisis ist und ohne welche die Krisis keine Krisis sein kann. Denn jede kritische Negation setzt eine Position voraus, auf deren Boden die Negation überhaupt möglich ist» (K. SCHEDLER, *Natur und Gnade. Das sacramentale Denken in der frühen Theologie P. Tillichs* [1919-1935], Stuttgart 1970, p. 71.)

48. BOUILLARD, *Karl Barth*, I, p. 133.

segon moment cal no admetre de bell antuvi i sense reserves la seva concepció de temps intemporal. «Mais en lui —Jesucrist—, de même qu'humanité et divinité ne fusionnent pas dans un terme mixte, temps et éternité ne fusionnent pas dans un temps éternel»⁴⁹.

2. Conseqüències

Aquests tres aspectes que acabem de veure responen i són un desdoblament del seu sobrenaturalisme, que el porta a fer ressaltar únicament i exclusiva la sobirania de Déu en contra de tot allò que faci referència a l'existència concreta de l'home; és aquest sobrenaturalisme que dona a l'home un triomf sense cap mena de combat, una corona sense creu; i és aquest mateix sobrenaturalisme el que trenca l'equilibri entre l'eternitat i el temps en favor de l'única realitat que, de fet i ara, és possible, és a dir, de la realitat que és eterna.

a) La creació és totalment muda, no pronuncia cap paraula; malgrat la profunditat del pecat, que Barth s'encarrega prou bé de marcar, cal tenir en compte que la creació i, amb ella, l'home concret, no són pas neutrals ni muts, sinó que han estat creats en i per Jesucrist. Per tant, almenys hem d'admetre que aquest home és destinat a escoltar d'una manera positiva la Paraula que ve destinada a ell i, encara més, aquest mateix home està dirigit a donar una resposta a aquesta Paraula. Llavors, l'home no està només sotmès al judici negatiu de Déu, sinó que també, i des de bon començament, està sota la influència del judici positiu que aquest mateix Déu ha pronunciat; l'home té la capacitat per a respondre a aquest judici positiu de Déu. I, tal com també assenyala Tillich, l'un i l'altre, el judici positiu i el negatiu, no es poden pas ni separar ni negar⁵⁰. En canvi, el «no» de Déu per a l'home és, en Barth, tan radical que la creació no és capaç de donar cap resposta⁵¹. «¿És muda, es pre-

49. *Ibidem*, II, p. 271.

50. «Wir können zusammenfassend sagen, dass es unmöglich ist, das göttliche Nein ohne das göttliche Ja zu verkünden und zu vernehmen. Denn schon in der Verkündigung des Nein, insofern die Wahrheit zu sein beansprucht, liegt ein Ja zum Besitz dieser Wahrheit, und in dem Hören des Nein, sofern es direkte Stellung zu Gott sein soll, liegt ein Ja zu dieser Stellung als der rechten. Die Dialektik kann sich zwar dialektisch, d.h. mit Worten, aufheben, aber nicht real» (TILlich, *Begegnungen*, GW XII, p. 191).

51. «Es ist meine Furcht, dass die Art, wie er —Barth— und Gogarten die Dialektik verwenden, die dialektische Position ungewollt hinüberführen in einen sehr

gunta Küng, la creació bona del Déu bo? Com és possible que aquesta creació, aquest home, que no és neutral, sinó creat en Jesucrist, no escolti vertaderament aquesta Paraula destinada i dirigida precisament a ell?»⁵².

b) Aquesta primera duu a una altra conseqüència encara més significativa: es tracta del paper de *Jesucrist* i de la seva *humanitat*. «K. Barth, R. Bultmann i P. Tillich, fonamentant-se en els resultats de la investigació de la teologia liberal sobre la vida de Jesús, van manifestar el seu escepticisme i van defensar com a vertadera una fe sense cap seguretat històrica o una fe assegurada dogmàticament en contra de la història»⁵³. Pel que fa referència a la teologia de Barth, aquesta afirmació és exacta; es tracta d'una «fe assegurada dogmàticament en contra de la història». Més endavant parlaré en concret d'un punt que és fonamental i que ara només apunto: la humanitat de Jesucrist i la història concreta de Jesús de Natzaret interessen ben poc o gens a la teologia barthiana; les poques referències que ell fa en aquest sentit es redueixen exclusivament als fets de la Pasqua —mort i resurrecció—; fets, d'altra banda, que en la seva teologia tenen més d'intemporals i decidits des de tota l'eternitat des del cel, que no pas significatius per a la història concreta. En minimitzar la humanitat de Jesucrist, tota la seva teologia respira un cert aire d'inhumanitat⁵⁴.

c) Malgrat que en alguns moments dels seus escrits afirmi el contrari, la teologia de Barth, de fet, no pot pas portar un *diàleg* amb les altres religions ni amb la cultura, ja que no es preocupa pas gaire de justificar el seu llenguatge i la seva teologia. «Ja que la causa de Déu ha triomfat en el món, Barth no es preocupa de

positiven und sehr dialektischen Suprarationalismus, dass aus dem Ja und Nein des Verhältnisses von Gott und Welt, das jeder Dialektik wesentlich ist, ein einfaches Nein gegenüber der Welt werde, dessen Schicksal es freilich immer ist, undurchführbar zu bleiben und an einem Punkte unvermeidlich in ein um so positiveres, undialektisches Ja umzuschlagen.» (TILlich, *Theologische Blätter*, 1923, col. 298).

52. H. KÜNG, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1967, p. 154.

53. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 190.

54. «Ist diese massive theologische Redeweise noch menschlich, oder ist die irgendwie inhuman?». És molt possible que Barth, a partir de la seva crítica a l'excessiu humanisme que respiren alguns teòlegs, hagi anat massa enllà. Es tracta sobretot d'això: «Nämlich allen modernen Relativismus und die Hybris des modernen Humanismus in seinen vielfältigen Formen radikal zu zerstören?» (H. KRAEMER, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959, p. 189). No haurà de pagar Barth un preu massa elevat per aquesta destrucció?

justificar la seva manera de pensar; així com ho fa davant de Déu ho fa també davant del món»⁵⁵. La teologia que ell presenta comporta un substrat de veritat amanida des del cel, i d'aquesta manera no es pot pas arribar enlloc que no sigui a una pretensió de veritat exclusiva, que rebutja qualsevol postura que no s'hi adigui⁵⁶.

d) Certament que Barth, en minimitzar el paper de la creació, de l'home i, en definitiva, el de Jesucrist obra en conseqüència amb els pressupostos que ell mateix s'ha marcat. I, en «parlar des del punt de vista de Déu» el porta a una *despreocupació total pel llenguatge*. Però, amb aquesta despreocupació desemboca a un llenguatge desfasat amb pretensió de ser vàlid per a tots els temps; un llenguatge que en altre temps hauria tingut encara una certa validesa, però que és difícilment raonable en el segle vint⁵⁷. Volent ignorar la filosofia d'avui, cau en altres concepcions antigues i antiquades. És més, continuant en aquest mateix camp del llenguatge, la revelació ha usat conceptes i termes que no són pas res més que creacions de l'esperit humà i de la filosofia d'un temps determinat⁵⁸.

B. DE JESUCRIST A L'HOME CONCRET⁵⁹

1. La Cristologia

a) El *punt central* de la KD, sobretot a partir de l'aparició del

55. KÜNG, *La justificació* 154.

56. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott* 160.

57. «Más importante es que Vd. haya renunciado a la discusión (latente pero radical) con la filosofía moderna y haya asumido ingenuamente la vieja ontología de la dogmática patristica y escolástica.» (R. BULTMANN, dins: *Correspondencia Karl Barth-Rudolf Bultmann*, Bilbao 1973, p. 80).

58. «Wir wissen, dass die biblische Terminologie zu einem grossen Teil aus der religiösen Sprache der Mystik und des Heidentums stammt. Natürlich haben Begriffe wie Kyrios oder hyios theou in der biblischen Sprache weitgehend andere Bedeutung angenommen, sie können aber nicht gänzlich verändert worden sein, sonst wäre die Botschaft der Apostel niemanden verständlich gewesen. Wenn aber die menschliche Geschichte, insbesondere die Religionsgeschichte, der Offenbarung ein sprachliches Ausdrucksmittel liefert, dann vermittelt sie damit eine grundlegende religiöse Erfahrung, ohne die die Offenbarung für den Menschen sinnlos wäre» (TILlich, *Zur Problem der Offenbarung*, dins *Offenbarung und Glaube*, GW VIII, p. 52).

59. Sobre la cristologia i antropologia de Barth i sobre els seus possibles punts crítics, es pot consultar: BOUILLARD, *Karl Barth I-II*; H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976; P. ALTHAUS, *Um die Wahrheit des Evangeliums*, Stuttgart 1962; G.C. BERKOWER, *Der Triumph*; A. EBNETER, *Der Mensch in der Theologie Karl Barths*, Zurich 1952; W. HARLE, *Sein*

seu segon volum⁶⁰, és la Cristologia; aquesta és ara allò que ocupa el lloc central i més important i, com a tal, és el fonament i la profunditat de totes les altres parts de la teologia⁶¹.

A diferència, per exemple, de Luter, que té una teologia basada fonamentalment en el problema de la justificació, el centre de Barth està en la confessió de Jesucrist; Barth sosté, igual que Luter, la justificació «sola fide», però aquesta, per ell, vol dir una justificació «sola iustitia Christi», sense cap tipus de col·laboració per part de l'home; Jesucrist ocupa d'una manera total el lloc que hauríem d'ocupar els homes⁶².

b) Barth mateix és ben conscient que, en els seus inicis, el lloc que ocupava la Cristologia era ben migrat⁶³. Més endavant, corregint aquests seus primers passos, afirma que «ben entesa, la divinitat de Déu enclou la seva humanitat»⁶⁴. Però què vol dir quan afirma que la humanitat està enclosa dintre de la divinitat? Fins on arriba la força de l'«enclou»? Tampoc les afirmacions d'aquest moment no són del tot satisfactòries, al nostre entendre. La seva teologia continuarà tenint el to parcial, i seguirà el fet que «le salut est tellment

und Gnade, Berlín 1975; U. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff in der Karl Barths Dogmatik*, Stuttgart 1962; E. JÜNGEL, *Gottes Sein*; M. PLATHOW, *Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichen Schöpfungswirken und geschöpflichen Eigenwirken in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Göttingen 1976; E. BRUNNER, *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen*, dins: *ZThK* 48 (1951) 89-100; K. STOCK, *Anthropologie der Verheissung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, Munic 1980; H. BLINZ, *Das Skandalon als Grundlagenproblem der Dogmatik. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth*, Berlín 1969; H. J. IWAND, *Vom Primat der Christologie*, dins: *Antwort* 237-248.

60. El segon vol. de la *KD* apareix set anys més tard que el primer (el primer és del 1932 i el segon del 1939); és un interval ben significatiu per la seva llargada.

61. «Diese Natur Christi ist es, die als die eigentliche Wahrheit menschlicher Natur vor Gott, alle menschliche Natur begründet und rechtfertigt. 'Indem Gott es erträgt, zu sein, was wir und wie wir sind, trägt er uns'» (Von BALTHASAR, *Karl Barth* 126).

62. «En la teologia cristiana Jesucrist, o ho és tot, o no és absolutament res», *KD* I/2, p. 135. Cf. BOUILLARD, *Karl Barth* II, p. 58. Sobre la cristologia de Barth i la seva importància en relació a l'antropologia, afirma també: «Toutes ses thèses se développent à partir de cette affirmation unique: en Jésus-Christ, Dieu a pris la place de l'homme. Le Verbe de Dieu, en se faisant chair et en mourant sur la croix, a échangé notre situation contre la sienne et accompli, comme notre représentant, ce que nous ne pouvions faire nous-mêmes: de là découle à la fois que nous sommes en nous mêmes radicalement pécheurs et que nous sommes justifiés en lui sans aucune coopération de notre part.» (*Ibidem* II, p. 114).

63. Barth al llarg del seu pensament té dos moments de canvi ben significatius; l'un, ja n'hem parlat, és el segon volum de la *KD*; l'altre és la conferència que dona a Ginebra l'any 1956 amb el títol, ben significatiu, «Die Menschlichkeit Gottes».

64. *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon-Zuric 1956, pp. 10, 18 i 19.

l'oeuvre de Dieu seul, que l'humanité du Christ lui-même n'y coopère pas»⁶⁵; en aquest sentit la crítica de Bouillard és ben exacta. Quan parla de Jesucrist, Barth té més en compte la sobirania de Déu, de la qual la divinitat de Jesucrist és la prova més palpable, que no pas l'home en general i la mateixa humanitat de Jesucrist en concret.

c) En el fons Jesucrist, que ocupa el lloc central, és el Jesucrist que des de *tota l'eternitat* té el seu paper resolt. La vida concreta de Jesucrist no interessa pas gaire; de fet, a part de les cites evangèliques sobre la mort⁶⁶ i la resurrecció i alguna altra de més saltada, poca cosa més hi ha a remarcar sobre la influència de les narracions evangèliques i del NT en la KD⁶⁷. En aquest sentit que acabem de veure, cal analitzar també la manca d'interès de Barth per la problemàtica, ja present dins el món de la teologia protestant des del segle passat, sobre el Jesús històric; de fet no es preocupa gens per l'anàlisi científica dels evangelis⁶⁸.

65. «Cette notion d'un échange effectué par Dieu sans aucune coopération humaine constitue précisément le leit-motiv de la christologie barthienne, et c'est par là que celle-ci se distingue de la conception catholique» (BOUILLARD, *Karl Barth* II 115).

66. La creu és un monòleg de Déu amb ell mateix: «Und ist dann das Kreuz, in welchem Sünde und Sünder verworfen werden, nicht in Wirklichkeit ein Monolog Gottes mit sich selber, ein Monolog der Liebe, ein Leiden Gottes, in welchem der ausbrechende Zorn nur immer die Liebe ist, die so brennt?» (VON BALTHASAR, *Karl Barth* 380). Cf. per a aquest tema, supra n.º II A2,b.

67. De fet Barth no té pas gaire en compte els estudis exegètics, ja que l'únic que, de fet, li interessa és la seva aplicació dogmàtica. Valgui com a simple exemple la crítica que fa Bouillard a Barth comparant la seva cristologia a la de Pau (BOUILLARD, *Karl Barth* II, 117).

68. «Das Problem der historischen Kritik und die Frage nach dem geschichtlichen Jesus haben ihn —Barth— nicht berührt. Aber Probleme können nicht einfach totgeschwiegen werden» (TILLICH, *Neue Wege der Vermittlung*, dins: *Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, p. 202). Per Tillich l'aportació de Bultmann és important de cara a superar el sobrenaturalisme barthià: «Er —Bultmann— bewies, dass unsere Beziehung zur Bibel nicht nur in paradoxen und supranaturalistischen Behauptungen ausgedrückt werden kann, selbst nicht, wenn hinter diesen Behauptungen die prophetische Kraft eines K. Barths steht, sondern dass wir auch nach der geschichtlichen Bedeutung der biblischen Schriften fragen müssen». La por de Barth és, en el fons, la de tornar a caure en el relativisme de la teologia liberal: «Aber noch ein anderer Einwand ist gegen den jungen Barth zu erheben. Den biblischen Text kann man nur dann in den Kontext der eigenen Gegenwart stellen, wenn der historische Kontext des jeweiligen biblischen Textes berücksichtigt worden ist. Es gibt den biblischen Text nie losgelöst von seinem jeweiligen historischen Kontext. Zwar darf —hierin hat Barth recht— der besondere Anspruch des biblischen Textes nicht in die Historie aufgelöst werden, aber diese Anspruch ergeht in eine bestimmte historische Stituation hinein und ist losgelöst von dieser nicht vernehmbar» (W. LINDEMANN, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung*, Hamburg 1973, p. 83).

2. L'antropologia

a) Un altre punt important és el lligam que ell estableix entre Jesucrist i l'home en concret; és a dir, el *pas de la Cristologia a l'antropologia*⁶⁹. Sempre que parla de la situació i de la realitat de l'home té al davant dues coses, més en la teoria que en la pràctica: que aquest home està necessàriament lligat a Jesucrist⁷⁰ i que aquest home és l'home concret, l'home que és sempre pecador.

La voluntat de prendre's seriosament la realitat actual del pecat porta Barth a analitzar l'home pecador, tots els homes, des de la seva profunda misèria. Les accions dolentes de la persona no tenen simplement un caràcter exterior, isolat o accidental, sinó que comprometen fins al més profund la mateixa persona; d'aquí que la condemna del pecat és i ha de ser sempre la condemna de tot l'ésser humà. Per això mateix l'adjectiu «pecador» passa, en la teologia de Barth, a ser una definició o «la» definició de la persona humana; és tot l'home, d'una manera global i total, que és el pecador.

b) El *coneixement del pecat* va extremadament i indissolublement lligat al coneixement del gran perdó atorgat per Déu a partir de la seva revelació en Jesucrist. L'home reconeix veritablement i amb tota la seva amplitud el que és el pecat i el que ell és com a pecador, quan reconeix, a partir de la seva fe, l'amplitud del perdó que se li ha ofert en Jesucrist.

Però si, d'una banda, aquests dos aspectes tenen en gran part un to positiu, d'altra banda hi ha algunes facetes que caldria analitzar més a fons. En primer lloc no és pas del tot clar que la realitat pecadora de l'home pugui ser coneguda «només» a partir de Jesucrist; certa-

69. La convicció de Barth és: «Indem der Mensch Jesus das offenbare Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens und ihm zum Thema einer neuen von der Christologie her entworfenen Anthropologie machte (Cf. KD. III/2)» (IWAND, *Vom Primat* 187). «Barths theologische Anthropologie beruht auf seiner Christologie und Soteriologie. Die Wahrheit anthropologischer Sätze 'subsistiert' bei Barth 'in den Sätzen der Christologie, nein, in der Wirklichkeit Jesu Christi ganz allein' (KD. II/1, 166). Jesus Christus ist das Urbild des Menschen. 'Jesus ist der Mensch, wie Gott ihn wollte und schuff' (KD. III/2, 58)». (BLINZ, *Das Skandalon* 122).

70. «Menschsein heisst darum notwendig Zusammensein und Konfrontiertsein mit dem im Menschen Jesus in der ganzen Majestät sich offenbarenden, handelnden und herrschenden Gott, oder noch anders ausgedrückt: menschliches Sein ist das in diesem Handeln Gottes behandelte, das in diesem Herrschen beherrschte, das in diese Geschichte einbezogene Sein» (EBNETER, *Der Menschen* 23). D'aquí que per Barth l'existència d'un home sense Jesucrist o sense Déu («Gottlosigkeit») és una impossibilitat ontològica de l'ésser de l'home. Cf. *KD III/2*, p. 162.

ment que la profunditat amb què el creient jutja la seva realitat pecadora no existeix pas fora de la fe. Més aviat, d'una banda, caldria estar més d'acord amb la formulació que, contra de Barth, fa Althaus⁷¹ i, d'altra banda, caldria afirmar que, fora del cristianisme, hi pot haver, i de fet es dóna, un cert coneixement del pecat i de la realitat pecadora de l'home, almenys a nivell individual i particular⁷².

Una segona pregunta que suscita el pensament de Barth sobre el pecat i la realitat pecadora de l'home seria la següent: què és l'home després del pecat? Quina és la seva naturalesa, si és que canvia en algun dels seus aspectes? Quina és la seva llibertat? Barth afirma que la realitat de l'home després del pecat és la mateixa que abans en el que es refereix a la seva naturalesa, a la seva essència i a les seves facultats. Però fa una distinció quan parla de la llibertat del pecador: el pecador no és lliure en el que es refereix a la «llibertat cristiana»; certament que pot elegir com abans, però aquesta elecció està condicionada no pel «liberum arbitrium», sinó pel «servum arbitrium»⁷³. Per tant, l'elecció que pot fer el pecador no és pas la llibertat, en el ple sentit de la paraula, sinó que sols n'és una aparença; és a dir, el pecador, estigui aquest justificat o no, continua sempre fent obres que no són res més que fruit del mateix pecat, ja que a partir de la seva llibertat no es podrà superar mai; àdhuc en l'home justificat la realitat del pecat afaïçona de tal manera que l'home és incapaç d'obrar el bé⁷⁴. Barth ha anat tan enllà en la

71. «Die Erkenntnis Jesu Christi im Evangelium ist nicht geworden ohne Erkenntnis der Sünde» (ALTHAUS, *Um die Wahrheit* 178).

72. La tesi de Barth, afirma Althaus, que el coneixement del pecat està exclusivament lligat al coneixement de Jesucrist, prové d'una manera especial de la tesi de M. KÄHLER (*Die Wissenschaft der christlichen Lehre*). De totes maneres les afirmacions de Barth tenen en aquest punt una radicalitat que no tenen en Kähler. La tesi de Barth és: «nur indem Jesus Christus erkannt wird, wird erkannt, dass der Mensch der Mensch der Sünde ist, was seine Sünde ist und was sie für ihn bedeutet (KD. IV/1, 430)». En canvi, en Kähler: «erst mit dem Verständnis des Heilswerkes vollendet sich die unter dem Gesetz des alten Bundes erwachsene Sündererkenntnis». La diferència, doncs, entre les dues concepcions és ben clara i es pot resumir en les dues paraules clau: per Barth és «nur» i per Kähler és «vollendet»; en Barth té un sentit exclusiu i en Kähler inclusiu: Kähler parla d'una plenitud que és la de Jesucrist. Cf. ALTHAUS, *Um die Wahrheit* 178.

73. Per al tema de la llibertat i la crítica a les postures de Barth: Cf. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff*.

74. Això val sobretot per a l'home religiós i per a la seva pretensió de tenir una experiència religiosa. «L'experiència religiosa és la forma més subtil i completa d'idolatria», K. BARTH, *Parole de Dieu et Parole humaine*, p. 7. 1, encara més: «Der religiöse Mensch ist der Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes» (Von BALTHASAR, *Karl Barth* 76).

consideració del pecat com una realitat profunda de la persona, que el seu mateix pensament no li deixa veure, amb la mateixa profunditat, la transformació radical de la gràcia que la justificació dóna a aquest mateix home.

c) La *justificació*: què s'esdevé quan en l'home es fa present la reconciliació? Què passa quan arriba el moment del pas de la justificació objectiva a l'apropiació subjectiva d'aquesta mateixa justificació? Hi ha el nou ésser? Canvia en concret quelcom de la persona? Certament que, segons les afirmacions de Barth, s'esdevé un canvi real en la persona, ja que també la justificació subjectiva és un fet real i toca el més profund de l'home d'una manera concreta. Hi ha, per tant, el naixement d'un nou ésser real i viu; aquesta és l'acció de l'Esperit Sant a l'interior de l'home; ell és el qui provoca aquest canvi en l'existència humana.

De totes maneres el problema, tal com el planteja Barth, va molt més enllà: es tracta, en l'apropiació subjectiva de la justificació, del paper que la fe hi té. En concret el problema és que la fe, en tant que és un acte de la persona humana, no canvia absolutament res⁷⁵: només comporta el testimoni i el coneixement de quelcom que s'ha esdevingut, i que ha estat possible només a partir de la mort i de la resurrecció de Jesucrist. En definitiva ens trobem al davant d'un fet: no és pas igual el pas de l'increient al creient que el pas de pecador a justificat; aquest últim és donat automàticament a tots els homes per Jesucrist.

Per això podem continuar preguntant a Barth: la justificació, per ell, és realment la justificació de l'home? ¿No serà més aviat, la justificació, un procés que s'ha operat simplement des de tota l'eternitat i que l'home ha rebut sense més ni més des de l'exterior i sense cap mena de col·laboració per part seva? Fins a quin punt pot arribar aquesta a atènyer d'una manera real i profunda l'ésser de la persona, que és totalment passiva? Aquesta pregunta no és pas del tot nova: és la pregunta que, des del camp de la teologia catòlica, s'ha fet, des de bon començament, a la tradició reformada. És una pregunta que comporta, almenys, dos vessants diferents: la

75. «Der Glaube als positive Beziehung des Menschen zu Gott kommt insofern von Gott selber, als er ganz und gar, darin begründet ist, dass Gott dem Menschen in seinem jene Zuwendung, jenes Ja, jene Verpflichtung fordernden Wort begegnet, ihm also Gegenstand geworden, dass er in dieser seiner Gegenständigkeit durch den Heiligen Geist das Licht jener Klarheit ist» (KD II/1, p. 11).

justificació com quelcom donat des de fora i, per tant, extrínseca a la realitat profunda de l'home; i, la segona, és l'absència de tot allò que és humà en el procés de la justificació de l'home; tot allò que és creat, natural, humà, hi és perillosament absent⁷⁶.

Fent un pas més, ens trobem al davant de la mateixa acusació que fèiem a propòsit de la cristologia: tant en el fet de la justificació de l'home pecador com en la transformació d'aquest mateix home, tot ve donat des del cel, des de l'eternitat, de tal manera que no sols és Déu el qui justifica, sinó que també, i això amb tota la radicalitat barthiana, Ell és l'únic subjecte que d'una manera real i efectiva hi intervé. Això fa que la justificació i la realitat pecadora de l'home segueixin camins tan diversos que mai, de fet, no arriben a enfrontar-se; són dos camins sobreposats que mai no es troben. No hi ha pas un enfrontament entre la gràcia i l'home pecador; simplement hi ha un deixar de racó aquest segon aspecte. No es veu pas com la gràcia esborra el pecat, sinó que simplement es veu l'afirmació de l'amor que Déu ens té i l'explicació que aquest estat de coses es remunta al començament del temps.

d) El «cooperari» de Trento: la crítica que Barth fa a la teologia catòlica és que aquesta afirma una autonomia vivencialment perillosa i inhumana del que és humà; Barth de cap manera no pot admetre que l'acompliment de la justificació pugui arribar a ser un acte del mateix home, ja que la Bíblia, diu, exclou qualsevol tipus de col·laboració. És a dir, donar un paper actiu a l'home en el procés de la justificació és considerar amb poca seriositat la justificació com un acte total i exclusiu de Déu⁷⁷.

76. No cal que ens allarguem en aquest punt, però sí que és bo d'adonar-se de la terminologia que usa Barth: al principi, en *R*, usava conceptes com «buit» (vacuum) o «mort» (Todeslinie) per a expressar el paper de l'home. En la *KD* sembla que canvia, ja que les paraules són diferents: d'aquesta creació i de l'home n'accentua la seva «espontaneïtat» (III/2, p. 207), la seva «independència» (Selbständigkeit: II/2, p. 195), la seva «autonomia» (Autonomie: II/2, p. 194), la seva «llibertat» (Freiheit: II/2, p. 196). Cal de totes maneres no portar aquest optimisme de Barth massa enllà, ja que àdhuc en aquest segon moment, en la *KD*, té serioses objeccions per a concedir l'autonomia a l'home. Quan ell parla de la concepció catòlica del «liberum arbitrium» el descriu com a «grundstürzenden Irrtum» (III/2, p. 43), i la concepció del «cooperari», de la cooperació lliure a la gràcia, la titlla com a secular i pagana (I/1, p. 369) i com a «jesuitisme» (I/2, p. 368).

77. Küng té una visió, al nostre entendre, excessivament positiva i optimista del pensament de Barth en aquest punt: l'absència de l'expressió, diu Küng, «analogia entis» no ens ha pas de fer caure en l'error de considerar que Barth anul·la l'home; es tracta de l'home agraciat (Cf. KÜNG, *La justificació* 33-34). Si d'una banda algunes

De totes maneres, en contra de Barth cal dir que aquesta aportació de l'home és necessària perquè la justificació pugui arribar a ser un acte també plenament humà. Certament que la justificació és, abans que tot, obra de Déu i certament, també, que en aquest punt només es pot parlar del «soli Deo gloria», però si l'home no hi juga cap paper actiu, podem parlar de la justificació de l'home?

e) *Balanç*: la imatge de l'home que presenta Barth està, en molts dels seus punts, en relació amb un cert tipus d'existencialisme present en el pensament immediatament anterior a ell. Quan Barth, per exemple, enfront de qualsevol tipus d'idealisme abstracte i metafísic, accentua l'home concret i viu, quan fa ressaltar en tot moment el «concretissimum» de Déu en l'home, quan expressa que sempre està parlant de l'home concret i perdut precisament en la seva situació històrica i real ... tots aquests són elements que estan estretament relacionats amb la visió de Kierkegaard⁷⁸. De totes maneres, la seva imatge sobre l'home, allà on troba la seva font i la seva força, no és en el pensament filosòfic, sinó en la història de la reforma i, particularment, en la Bíblia i la revelació: que l'antropologia de Barth vol prendre la seva última norma en la revelació de Jesucrist és un fet incontestable; tota la humanitat pot i ha de ser entesa a partir d'Ell. Per Barth no existeix pràcticament enlloc ni una naturalesa «en estat pur» de l'home, ni un concepte existencial abstracte de tipus aristotèlic o escolàstic; àdhuc l'home que ve negat per la gràcia roman sempre aquest home concret i existencial.

Això vol dir, per Barth, que no hi ha possibilitat d'una antropologia intraterrena: allò que l'home és en la seva vertadera essència ha de provenir del misteri del Fill de Déu, de la Paraula de Déu, que s'ha fet home. Dit d'una altra manera, per Barth, l'home concret s'ha de veure a partir de l'elevació de la gràcia, i això no vol dir res més que a partir de la naturalesa humana assumida pel Fill de Déu.

afirmacions de Barth es poden prendre en aquest sentit, d'altra banda el conjunt del seu pensament va per un altre costat. Més aviat caldria estar d'acord amb Küng quan afirma que Barth no ha copsat amb prou profunditat el «cooperari» de Trento (Cf. *ibidem*, p. 222).

78. Kierkegaard ha influït fortament en Barth i particularment en la seva antropologia: «Wenn er das Sein des wirklichen Menschen in der je sich vollziehenden Verantwortung vor Gott konstituiert sieht, wenn er das menschliche Sein als wesentlich geschichtliches Sein begreift, (...) so sind das alles Elemente, die seit Kierkegaard, dem Vater des heutigen Existenzialistischen Denkens und dem mächtigen Inspirator des 'Dialektikers' Barth, jede moderne Lehre über den Menschen stark beeinflussen» (FBNETER, *Der Mensch* 31). La relació entre Barth i Kierkegaard és objecte d'anàlisi en l'obra d'E. BRINKSCHMIDT, *S. Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen 1971.

Jesucrist és el «compendium generis humani» d'Ireneu, amb tota la possible exclusivitat que Barth dóna sempre a aquesta frase.

El perill, doncs, de Barth, és el de fer de la naturalesa humana i de l'home en concret una simple forma de la gràcia. En la seva antropologia, com hem vist, només hi ha una direcció, «de dalt a baix». Aquest extremisme no sols està en contradicció amb gran part del missatge cristià; pràcticament tota la patristica, des de sant Agustí a sant Ciril, confirmen la unitat de la naturalesa i la gràcia en Adam, i ells són conscients que, d'una manera fàctica, la naturalesa humana històrica és una unitat en la dualitat, on la gràcia de cap manera no és una exigència o plenitud lògica de la naturalesa; però el darrer sentit de la gràcia és el d'elevat el sentit que, com a tal, la naturalesa ja té.

Però Barth va encara més enllà: la naturalesa humana és real primerament a partir de Jesucrist. Ell és, seguint les afirmacions paulines, el primer nat de tota la creació, i és en la seva elevació on es decideix el que l'home és. Per tant, diu Barth, és a partir del fet de la naturalesa humana de Jesucrist que també tot l'home és elevat; Déu coneix l'home, tot l'home, a partir de Jesucrist; el judici i la condemna és d'un de sol. Barth, en aquest punt, és excessivament optimista. No existeix pas en la Bíblia una sentència absolutòria general, vàlida per a tot home i per a tots els temps. Els problemes que planteja aquesta afirmació de Barth són pràcticament insolubles: què significa, a partir d'aquí, un nou naixement pel baptisme? I la nova creació? L'alliberament del pecat, que ell afirma, arriba a ser del tot un esdeveniment real i profund? No és aquesta una realitat que s'esdevé només a nivell de coneixement? Quina diferència trobarà Barth entre el creient i l'increient? Aquestes són preguntes que Barth no respon, o la resposta que dóna no arriba a ser satisfactòria.

C. LA FE I EL CONEIXEMENT DE DÉU⁷⁹

1. *La fe*

Quin paper juga la fe en el procés de la justificació de l'home? En

79. De cara al tema de la fe i, sobretot, del coneixement de Déu cal llegir les

primer lloc, cal admetre, ja ho hem analitzat, que Barth dóna a la fe un paper ben secundari, de tal manera que no pot activar res en el fet de ser justificat; al contrari, aquesta hi assisteix com un element simplement pacient i obedient⁸⁰; gairebé hi té només el paper de ser l'element cognoscitiu de la justificació de l'home; el creient sap allò que l'increient ignora.

Hem vist amb claredat que, per Barth, no és concebible l'essència de la revelació cristiana en la mateixa línia de l'ésser que és purament humà, ni amb analogia amb aquesta realitat humana. No es pot afirmar que existeixi una espècie de «comprensió prèvia» o una anticipació, ni una remota possibilitat humana de creença en la revelació: la fe és únicament possible a tots els homes, ja que a tots i a cadascun d'ells els és igualment impossible. La realitat cristiana només pot ser exposada d'una manera adequada en termes de dialèctica: com a oposició i contradicció a tot el que pertany d'alguna manera al món i a l'home, com a crisi, com a judici diví i esdevenir escatològic. La missió del Fill de Déu només pot ser descrita en termes de negacions rodones, només es pot anunciar en quant és paradoxal, només es pot concebre com a absurd que, com a tal, és creïble. L'escàndol que la revelació provoca no és altra cosa que la traducció i el reflex de l'escàndol que l'home mateix constitueix davant de Déu⁸¹.

La diferència entre el creient i l'increient és relativa, no absoluta. Aquesta afirmació de Barth provoca més problema que la que acabem de veure⁸². Tant el creient com l'increient es troben absolutament en la mateixa situació; tots dos són a la vegada elegits i reprovats en Jesucrist. L'ambigüitat la trobem, llavors, en la tensió

obres de H. BOUILLARD, que ha dedicat gran part dels seus escrits al comentari d'aquest aspecte de Barth: *Karl Barth*, vol III, pp. 63-217; però també: *Lógica de la fe*, Madrid 1966; *Comprendre ce que l'on croit*, París 1971; *Connaissance de Dieu*, París 1967.

80. «En la mesura que creu, l'home és abolit per Déu» (R 72). «Creure significa adorar... i no saber» (R 182). «Glauben heisst gehorchen» (*Die Souveranität des Wortes Gottes*, Munic 1939, p. 16).

81. Cf. H. FRIES, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961, pp. 13-14.

82. «Certes, le Christ est mort pour tous les hommes; mais cela veut dire, chez saint Paul, que tous sont appelés à croire en lui. L'incroyant n'est pas inclus dans le Christ au même titre que le croyant. D'ailleurs, quand il parle de cette inclusion, Barth semble s'arrêter a une pensée trop objectiviste» (BOUILLARD, *Karl Barth* III, p. 40).

entre l'elecció universal i l'opció humana. És que la justificació es queda a un nivell simplement col·lectiu? Aquest punt és bastant fosc en la teologia barthiana. Semblaria, almenys, que des d'una perspectiva existencial la salvació individual no ve donada prèviament; però tampoc no es veu clar el paper de la fe i l'activitat pròpia del creient; aquest, com hem vist, té un paper purament pacient en un procés que li és estranger. Però hi ha més: d'una banda la fe és totalment passiva i, de l'altra, la concepció de Barth sobre l'home «real», aquell que a partir de Jesucrist és l'home nou, és el que ha donat el «sí» a la justificació obrada per Jesucrist mateix. Caldria admetre, per tant, sembla, que la fe està enclosa en aquesta concepció de l'home real i que, llavors, l'increient no és pas aquí l'home nou. Però aquest punt és estranger a la teologia de Barth. Per això la teologia barthiana és del tot ambigua en aquest punt.

La fe, en el fons, té un paper massa reduït i petit. Aquí es veu una altra vegada la por cerebral de Barth per a donar a la fe un contingut actiu de cara a la justificació⁸³. La fe, això sí, cal que sigui purificada de qualsevol tipus de pretensió de l'home per a autojustificar-se; de totes maneres, des d'aquesta purificació a la concepció de donar a la fe un paper purament cognoscitiu hi va un abisme.

2. *Coneixement de Déu*

És aquí on Barth insereix el tema del coneixement de Déu. Hi ha dos aspectes a considerar, a partir del seu pensament: en primer lloc el de la possibilitat d'un coneixement natural de Déu, que Barth nega o, almenys, considera totalment pecaminós i condemnat per la revelació; i, en segon lloc, la fe com a possibilitat de coneixement, és a dir, com hem vist, l'aspecte cognoscitiu que la fe proporciona al creient.

Per Barth el principi protestant del «sola fides» significa aquí, abans que tot, que la fe és l'únic camí d'accés a Déu i a la realitat divina; o, fent-ne una formulació de tipus negatiu: no existeix ni una

83. Certament que la fe personal de cap manera no pot arribar a ser una condició per a la justificació; fins aquí cal donar la raó a Barth; és a dir, la fe cristiana o la vida del cristià no són un complement a l'obra de Jesucrist o una repetició de l'acte salvador de la creu. Però sí que la salvació divina acaba en la fe activa de l'home creient; o, al revés, no s'acaba sense l'home. La salvació esdevé real per i en l'home, pel «jo crec».

religió natural, ni un coneixement natural de Déu⁸⁴. Si aquests fossin possibles, Déu quedaria mundanitzat, reduït a un ser semblant als que ja naturalment coneixem. Amb això s'arribaria a anivellar la revelació amb les altres religions, o formes de religiositat, i s'oblidaria l'originalitat específica del cristianisme, la seva radical diferència enfront de les altres religions, i s'acabaria per renunciar resignadament a la seva més pura elevació⁸⁵.

Però hi ha més: en la KD, i ja en alguns llibres immediatament anteriors, la fe, tal com ell l'exposa, no realitza res de nou, ni canvia substancialment res; la fe troba simplement el que ja abans existia, i això és present tant en el creient com en l'increient. La fe dóna simplement el coneixement de la justificació⁸⁶. I, encara més, aquesta és de fet l'únic coneixement real i possible, tant de Déu com de la realitat pecadora de l'home.

Aquí ens trobem al davant d'un cercle viciós: l'home, per a estar disposat a la gràcia ha de conèixer i reconèixer la seva indigència; per a estar disposat a reconèixer Déu ha de veure el seu propi pecat. Però pel fet que l'home és pecador, sense Déu i sense la gràcia, no pot pas arribar a conèixer el seu estat⁸⁷. Fins on arriba, llavors,

84. Cal tenir en compte un punt que diferencia Barth de molts altres teòlegs o filòsofs de la religió: normalment la postura a favor o en contra que un teòleg pren en relació amb la teologia natural prové d'una teoria crítica del coneixement humà; la postura negativa sol provenir del fet que, o bé una teologia natural és declarada incerta, o bé que depassa els límits del coneixement humà. Barth no parteix pas d'aquest pressupòsit; és a dir, el seu «no» a la teologia natural no prové d'una crítica del coneixement, sinó de la revelació de la Paraula de Déu. És perquè la Paraula de Déu, diu ell, ha convertit aquest coneixement en idolatria. Una postura crítica enfront d'aquest pensament de Barth ha de tenir en compte aquest canvi.

85. Bouillard en aquest punt es pregunta precisament el contrari de Barth: «Tout en admirant la foi profonde et l'assurance abrupte qui animent la théologie barthienne, philosophes et théologiens, y compris nombre de protestants, sont heurtés par ce qu'il y a de restrictif dans le développement que nous venons d'analyser. Que toute idée de Dieu puisée à une autre source que la Bible soit nécessairement et sans réserve une idole, que nous n'ayons d'autre preuve de l'existence de Dieu que son attestation dans l'Écriture, que le moment humain de la connaissance de la foi n'ait pas d'autonomie propre, ce sont là des paradoxes dont nous devons nous demander s'ils ne minvent pas la vérité chrétienne qu'ils entendent préserver» (BOUILLARD, *Karl Barth* III, p. 75).

86. El teòleg suec G. Wingren, un dels primers crítics de Barth, posa una comparació ben significativa: quan hom rep l'avís que ha rebut uns diners i que cal anar-los a buscar, per a la majoria de les persones l'important és tenir els diners, per a Barth, en canvi, l'important és saber que hi ha els diners. G. WINGREN, *Die Methodenfrage der Theologie*, Göttingen 1957, p. 53.

87. E. RIVERSO, *La teologia existenzialistica de Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Nàpols 1955, pp. 46-69. Segons Barth, buscar un altre accés a Déu que no sigui el de la fe seria reincidir en la «hybris» i en la supèrbia de la

Barth? «Ja que no admet en el moment humà de la fe l'autonomia relativa que li pertany... ha de fer unes explicacions i unes voltes estranyes i ha de col·locar-se 'des del punt de vista de Déu' per a parlar de Déu i de l'home»⁸⁸. Crec que s'ha d'estar amb Barth en un dels aspectes que ell afirma: el de la sobirania de Déu; certament que sempre és i ha de ser Déu el qui té la iniciativa, el qui en definitiva dóna la possibilitat de la fe. De totes maneres crec que no podem pas estar d'acord amb la seva teoria en quant que aquesta exclusivitat de Déu anul·la l'home: l'home té també un lloc en tot aquest procés, almenys en un segon moment⁸⁹. «On connaît Dieu par Dieu et seulement par Dieu. Soit; mais c'est nous qui le connaissons. La grandeur de Barth est d'avoir rappelé énergiquement une vérité essentielle, trop souvent négligée. Loin d'invalider ou de restreindre son affirmation, celle que nous ajoutons exprime la condition selon laquelle elle est vraie pour nous»⁹⁰.

En resum, doncs, per Barth i tenint en compte el seu «no» a la teologia natural, només hi ha un sol camí que mena cap a Déu: el camí de la fe; una fe que no és altra cosa que un pur esdevenir i una pura actualitat. En quant és resposta a la irrupció reveladora de Déu transcendent, la fe elimina qualsevol mena d'afegit humà: és un pur començament des de Déu, és quelcom totalment immerescut. D'aquí que el «sola fides» únicament pot ser explicat des de la «sola gratia». L'acceptació de qualsevol tipus de disposició o capacitat enfront de Déu, a l'estil, per exemple, de l'«analogia entis», és una invenció de l'Anticrist⁹¹.

vida. Tal com també remarca Fries, cal tenir en compte que en Barth conserva tota la seva validesa la teoria i la crítica kantiana del coneixement, almenys en la seva tesi que conèixer és disposar i dominar sobre l'objecte del coneixement. Si apliquem aquest principi al coneixement de Déu, se segueix també una doble incongruència teològica: Déu és rebaixat a l'objecte del coneixement per obra del qui pretén conèixer-lo, és a dir, Déu és degradat a la condició de «ser-objecte». A això s'afegeix que pretendre conèixer és disposar subjectivament sobre l'objecte de coneixement: el «ser-objecte» no és altra cosa que una categoria projectada pel subjecte en ordre a esquematitzar i reduir les dades de l'experiència. Cf. FRIES, *Existencialismo* 30.

88. Cf. BOUILLARD, *Karl Barth* III, p. 26.

89. Em sembla que el text que descriu amb més força, carregant una mica les tintes, el lloc de l'home en aquest procés, seria el següent: «Für den Menschen bedeutet dieses, dass er seinen Ort im 'Gegenüber' zu Gott verloren hat. Der Mensch 'ist' nicht. Auf sich selbst und sein Sein gestellt, fällt er hin. Das Sein hält ihn nicht. Es ist gerade sein faktisches Da-Sein (er 'ist' Mensch), es ist gerade sein modales So-Sein (er ist 'Mensch'), das ihn als nicht seiend ausweist» (BRINKSCHMIDT, *S. Kierkegaard* 92).

90. BOUILLARD, *Karl Barth* III, p. 77.

91. Cf. FRIES, *Existencialismo* 33.

En resum, doncs, no és pas clara la posició barthiana sobre l'exclusivitat de Déu; tampoc no és clar que la fe tingui lloc només en un moment purament cognoscitiu; i finalment tampoc no és clara la posició de l'home totalment negat enfront de Déu. S'ha d'afirmar certament que la fe és obra de la gràcia, que és la «impossible possibilitat» i que, també, està més enllà de les possibilitats concretes de l'home.

D. EL PROBLEMA DE FONTS: LA RELACIÓ ENTRE DÉU I L'HOME

Ens cal retornar ara a l'antropologia, que havíem deixat a mitjan paràgraf anterior, per a veure i analitzar la concepció de Barth sobre l'home real i l'home nou. Aquesta noció enquadra d'una manera gairebé perfecta dintre del conjunt del seu pensament. Però en aquesta seva teoria hi ha un punt que és particularment fosc: es tracta de la diferència que ell estableix entre ambdós, l'home real i l'home nou, i la relació que tenen amb l'home concret i existencial. El problema està que Barth, quan parla de l'home es refereix sempre a l'home nou, ja salvat i justificat per Jesucrist. És a partir d'aquí, diu ell, que es pot començar una antropologia, o millor dit, que es pot establir l'única antropologia que sigui vàlida.

a) Llavors, ¿és possible, per ell, un altre tipus d'antropologia? És possible una *antropologia filosòfica*? A aquesta pregunta sembla que ell respon d'una manera positiva. Però, en quin sentit? Què significa aquesta possibilitat? Ell afirma que és possible sempre que sigui un indicatiu o un pressupòsit per a l'home real o l'home nou⁹²; si és així, continua dient, no solament és vàlida sinó que també és necessària.

Sobre aquesta afirmació de Barth, cal dir: en primer lloc, què significa per Barth l'afirmació que l'antropologia és vàlida quan aquesta sigui pressupòsit per a l'home nou? No serà aquest un altre joc de paraules per dir que l'única antropologia vàlida és la de la sagrada Escripura? Si no és així, no entenem l'afirmació de Barth; almenys no entenem com aquesta afirmació és compaginable amb la resta de la seva producció teològica.

92. *KD* III/2, p. 241. Cf. BOUILLARD, *Karl Barth* II, p. 247.

En segon lloc, aquesta afirmació que ell fa sobre la validesa d'una antropologia filosòfica crec que no està d'acord amb l'afirmació que no podem conèixer l'home real sense Déu o a part de la revelació. La seva afirmació és que el coneixement que l'home té de si mateix a partir de la revelació no pressuposa de cap manera un coneixement autònom o previ d'aquest mateix subjecte; és més, aquesta capacitat que té l'home per a conèixer-se a si mateix, no li pot venir de ningú més que de Déu.

Finalment cal tenir en compte un altre aspecte important en aquest camp. Aquesta tesi de Barth està en contradicció oberta amb gran part del pensament d'avui. En primer lloc, perquè un ésser que no es conegui a si mateix —i aquest seria el cas de l'home abans de conèixer la revelació— no estaria pas a l'interior de les coordenades del ser persona en el ple sentit de la paraula, almenys tal com l'entén un ampli sector de la filosofia d'avui. En segon lloc, perquè aquest positivisme de la revelació és totalment estrany a les actuals teories del coneixement.

b) Un altre punt que no es troba prou resolt és el que es refereix al principi de la teologia reformada: «*simul iustus et peccator*». Què significa en Barth la frase «l'home és just»? La justificació, és realment una realitat profunda de la persona? Ell també repeteix moltes vegades que la resposta a aquesta pregunta ha de ser positiva. Però en ser la realitat del pecat tan profunda en la persona, això estableix una dicotomia difícil de compaginar i de coordinar. En concret crec que en el pensament de Barth hi surt perdent un dels dos aspectes: el de l'home justificat. La realitat del pecat és tan fonda, que minva i menysvalora en el fons la mateixa realitat de la justificació, present en la persona a partir de l'obra de l'Esperit Sant. Per això Barth ha d'estar fent contínuament equilibris i ha d'afirmar la realitat de la justificació en l'home amb tants d'interrogants, que la converteix finalment en quelcom poc profund i poc vàlid⁹³.

S'arriba aquí, segons la tesi de Barth, a dir que la història de la creatura no és res més que una història que serveix de suport a

93. «¿No es el hombre tan radicalmente pecador que el 'iustus' no significa más que un simple marbete? (...) Considerado todo de esta manera, el hombre, y, la encarnación de Jesucristo. ¿han sido realmente tomados en serio? ¿no fracasó finalmente la creatura como compañero de Dios?» (KÜNG, *La justificación* 93-94).

l'única història vàlida, que és la de l'Aliança. Però Barth entén aquest «ser» no en el sentit d'una cooperació, sinó en el sentit que n'és el fonament exterior; és a dir, que es tracta simplement d'una «conditio sine qua non»⁹⁴. De totes maneres aquí el problema no és tant la història particular de cada una de les persones, sinó el de com la justificació arriba a ser quelcom real en la mateixa persona. Com arriba l'home a fer que se li regali la justificació? Com es realitza la justificació en la persona? Què hi ha en l'home que faci possible aquesta justificació de Déu? Barth es limita simplement, encara que d'una manera llarga i extensa, a descriure aquest moviment que prové de Déu i que té en ell l'únic protagonista; però no parla mai, d'una manera concreta i acceptable, sobre què hi ha en l'home que possibiliti el fet de poder rebre la gràcia; en el fons no li interessa pas gaire la pregunta i, per altre costat, hauria de respondre que, de fet, en l'home no pot haver-hi res en aquest sentit. La justificació de l'home, llavors, tal com hem vist, es converteix en l'autojustificació de Déu⁹⁵.

En el fons, la negació de l'experiència de la fe com a possible resposta de l'home a Déu és un dels problemes més importants que planteja el pensament de Barth⁹⁶. Certament que la revelació va molt més enllà que el simple provocar en l'home una experiència de tipus religiós; la religió ha de ser la nova forma d'experiència autèntica a partir de Déu mateix. Sense aquest procés històric de la religió i l'experiència religiosa no s'hauria pas pogut donar una història de la revelació, ni una crítica profètica; tampoc no s'hauria pogut donar un antic poble d'Israel, ni una Església de Jesucrist com a resposta a aquesta mateixa revelació.

94. Estem d'acord amb Bouillard quan diu que aquesta afirmació de Barth està en el fons d'acord amb la doctrina de Trento que ell mateix critica. De fet el pensament de Barth és que la creatura no contribueix a mantenir l'aliança; Trento, amb el seu «cooperari», no afirma pas el contrari. Cf. BOUILLARD, *Karl Barth II*, p. 247.

95. KÜNG, *La justificació* 88-89.

96. «Ohne die vorausgehende religiöse Erfahrung der Menschheit könnte niemand die Botschaft der Offenbarung verstehen und empfangen. (...) Ist die Offenbarung ohne eigene religiöse Erfahrung der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht möglich» (TILICH, *Offenbarung und Glaube*, dins: *GW VIII*, p. 53).

E. LA RELIGIÓ I L'HOME CONCRET⁹⁷

1. Teologia de la religió

En parlar de la teologia de la religió de Barth cal fer ressaltar que un dels seus grans mèrits és haver estat un dels iniciadors, a nivell teològic, de la crítica a la religió en un moment tan important com van ser els començaments de segle⁹⁸. Certament que ha fet un gran servei, tant a la teologia com a la mateixa Església, tant a la fe com a la revelació. La seva postura de buscar la netedat i la puresa de la revelació enfront de les necessitats existencials i religioses de l'home, ha portat a un canvi d'incalculables conseqüències per a la teologia posterior.

De totes maneres també cal dir que la majoria de les seves afirmacions, per no dir totes, gasten un extremisme que el traeix. La seva mateixa postura, pel que fa referència a la teologia de la religió, el porta a no veure altres aspectes de veritat que poden estar en altres àmbits⁹⁹. El judici que fa, per exemple, de la teologia reformada dels segles divuit i dinou, en general, i de la teologia liberal, en particular, em sembla un judici massa radical; ni els teòlegs liberals fan procedir d'una manera exclusiva la revelació d'un concepte particular i filosòfic de la religió humana, com afirma Barth, ni el mateix concepte de religió de Barth prové únicament i exclusiva-

97. Sobre el tema de la religió i de l'Església es poden consultar: BENKTON, *Christus*; N.T. BAKKER, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seinem Römerbrief*, Neukirchen 1974; HERLYN, *Religion*; G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Einanderersetzung der Religionen*, dins: *ThLZ* 78 (1953) 717-728; W. GROLL, *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch*, Munic 1976; G. KEHNSCHERDER, *Die dialektische Theologie K. Barths im Lichte der sozialetischen Aufgaben der christlichen Kirche*, Aalen 1979; K. A. BAIER, *Unitas ex auditu. Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths*, Berna 1979; W. ANDERSEN, *Die theologische Sicht der Religionen auf den Weltmissionskonferenzen von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth* (Fuldaer Hefte 16), Berlín 1964; HASSIPEP, *Der Religionsbegriff Karl Barths mit einer Auseinandersetzung mit der Theologie Schleiermachers*, Berlín 1962.

98. Cf. BONHOEFFER, *Widerstand* 184.

99. De fet la teologia de la religió de Barth respira una intolerància que molts autors ja han remarcat: «Die radikalste Form inhaltlicher Intoleranz vertritt heute die von Karl Barth inspirierte evangelische Theologie und Kirche (...) Das Christentum erscheint als eine völlig unvergleichliche Grösse innerhalb der Welt der Religionen, zu der es seinem Wesen nach nicht gehört». (MENSCHING, *Toleranz* 726). «Mit dieser verständnislosen Abwertung aller ausserchristlichen Opferbereitschaft, Askese, Liebe und echten Gottesanbetung verbindet sich lieblose Intoleranz und theologischer Dünkel, der in der eigenen Glaubensüberzeugung und Lehre das Mass der vollen Wahrheit und Gnade zu besitzen meint» (W. SCHILLING, *Glaube und Illusion. Vom gegenwärtiger Theologie und evangelischer Glaubensbegründung*, Munic 1960, p. 96).

ment de la revelació. Certament que la teologia liberal, com molts altres corrents de tipus teològic, té llacunes i punts flacs; de totes maneres arribar a negar en bloc aquest corrent i afirmar per les bones que és «una irregularitat en la vida de l'església» i que s'ha de jutjar com una heretgia, és un pas que em sembla massa exclusiu perquè sigui exacte¹⁰⁰.

Certament que es podria objectar que la radicalitat amb què Barth jutja la teologia liberal i les seves afirmacions sobre l'home religiós i l'Església provenen només de la primera època de Barth com a teòleg; més endavant abolirà gran part de la picantor que en aquests començaments tenia, pel que es refereix a l'Església com a institució religiosa i a l'individu en concret com a home religiós. De totes maneres també estem convençuts que en la KD no es tracta pas de les afirmacions contràries, sinó simplement d'una postura més madura en la mateixa línia. Particularment, pel que es refereix a aquesta seva postura en el par. 17 de la KD, crec que seria difícil de comprendre sense tenir en compte les afirmacions que abans, en R, ha fet. En llegir la crítica que ell fa sobre el cristianisme¹⁰¹ o les pàgines que ell escriu sobre la religió com a incredulitat, no es pot fer res més que recordar les velles frases de les seves primeres obres.

2. Primacia de la revelació

Barth, però, té un mèrit: el d'haver canviat la primacia de la religió per la primacia de la Paraula de Déu a l'interior de la teologia; almenys a partir d'ell és possible de començar una teologia a partir de la revelació, i no a partir de la religió i de l'experiència religiosa. Gran part de l'apologètica corrent en el temps immediatament anterior a ell, tenia el perill de caure en aquest error: començar la dogmàtica per la teologia de la religió i pel fet religiós; això comportava en molts casos no solament un començament de tipus pedagògic, sinó qualitatiu: es partia de la religió, no de la revelació; de l'experiència humana, no de la Paraula de Déu. El gran servei, doncs, de Barth i el seu gran mèrit, ha estat el de recordar a la teologia el seu vertader sentit i el seu fonament en la revelació¹⁰².

100. ANDERSEN, *Die theologische Sicht* 35.

101. *KD* 1/2, pp. 364 ss.

102. ANDERSEN, *Die theologische Sicht* 50.

De totes maneres Barth substitueix la religió i l'home religiós per una doctrina totalment positivista de la revelació, que no dóna cap més opció ni cap més sortida que l'acceptació muda o la més radical de les negacions. Segons ell, en la Bíblia només hi ha una simple acceptació muda de la paraula revelada; però si la mirem de prop en veurem altres aspectes. Els homes creients de l'AT i els apòstols del NT no sols accepten amb fe el missatge revelat, sinó que el descriuen també a partir de la seva pròpia experiència religiosa. És important l'anotació que fa Tillich quan, enfront de Barth, afirma que en la Bíblia no trobem només l'automanifestació de Déu, sinó que també hi trobem, d'una manera concreta, com l'home rep aquesta revelació; i que cada una de les paraules de la Bíblia, des de la primera a la darrera, són testimoni, alhora, de la revelació i de la recepció d'aquesta per part dels homes; i això d'una manera indissoluble i inseparable¹⁰³.

En darrer terme, i com a conseqüència d'aquesta postura, Barth arriba a una separació total entre la revelació i l'home concret. Però la revelació necessita d'un moment de subjectivació per part de l'home, de la seva interioritat. No creiem pas que sempre que l'home respon d'una manera concreta a la revelació aquesta resposta hagi de ser necessàriament, o bé una obra de Déu a través de l'home, o bé una obra pecaminosa del mateix home¹⁰⁴.

És també a partir d'aquí que Kraemer hi veu el perill d'una «racionalització» de la teologia¹⁰⁵. Després d'assenyalar aquest perill, el mateix Kraemer advoca per un retorn al realisme de la Sagrada Escripura¹⁰⁶.

103. «Derjenige, der von göttlicher Offenbarung berichtet, gibt zugleich einen Bericht von seiner eigenen Religion. Der Grundirrtum des Fundamentalismus besteht darin, dass er Anteil der empfangenen Seite in einem Offenbarungsgeschehen übersieht und daher eine individuelle und besingte Form der Annahme des Göttlichen selbst identifiziert» (TILlich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, dins: *Die Frage nach dem Unbedingten*, GW V, pp. 139-140).

104. «Die Autonomie braucht nicht nur Hybris zu sein, sondern kann auch Anerkennung und Befolgung der göttlich-natürlichen Gesetze sein, die das Seiende tragen. Und Religion braucht nicht nur menschliche Möglichkeit zu sein, sie kann auch gläubige Antwort auf die göttliche Möglichkeit, auf die Offenbarung sein. Sie muss es nicht sein, aber sie kann es sein. Wie könnte sonst die Kunde von der Offenbarung in der Geschichte fortgepflanzt werden?» (TILlich, *Begegnungen*, dins: *GW XII*, p. 192).

105. KRAEMER, *Religion* 109.

106. «Das schmeckt aber doch, scheint es, zu sehr nach theologischer und logischer Folgerichtigkeit und atmet nicht genug die freie Luft des biblischen Realismus» (KRAEMER, *Religion* 110).

Fent un paral·lelisme entre Barth i Luter, caldria dir que aquest últim, en moltes de les seves afirmacions, tretes materialment de la Bíblia i portades al seu extrem més punyent, arribava a desfigurar-ne algun dels seus aspectes; Barth, a causa de la seva passió per una puresa més elevada i neta, no sempre resta del tot fidel a la interpretació de la Bíblia. Certament que hauríem d'analitzar pas per pas totes les afirmacions que ell fa en aquest sentit per a treure'n una conclusió tan radical; però el més important de la nostra crítica en aquest moment és de remarcar la seva parcialitat i la falta de context de moltes de les seves exegesis.

3. *La influència de Barth*

Al començament del present capítol afirmàvem que la postura de Barth de buscar amb netedat la revelació enfront de les necessitats existencials i religioses de l'home ha portat a un canvi important en gran part de la teologia del nostre segle. Mantenint ara aquesta mateixa afirmació, cal que ens preguntem: és del tot original Barth en presentar el seu pensament? Quines conseqüències comporta, d'altra banda, la seva teologia de la religió? Ens trobem aquí al davant d'un món complex d'influències i de dependències filosòfiques i teològiques que, d'una banda, ja han estat relativament estudiades i, d'altra banda, han portat a uns corrents que encara avui són presents dintre de la teologia. Caldrà, però, que constatem un extrem: la crisi de la religió, la crisi de l'Església, la negativa llançada en contra de l'home religiós, no són pas del tot originals; en l'ambient de l'època es respirava aquesta crisi¹⁰⁷. No creiem pas que d'una manera directa depengui de tot el corrent de crítica a la religió, que en el camp filosòfic havia aparegut ja molts anys abans; certament que Barth coneix aquest corrent i el té present, però caldria dir que la seva influència no és pas del tot directa. El cas concret de Feuerbach, per exemple, sobretot tenint en compte la duresa de les dues crítiques, la de Barth i la de Feuerbach, podria fer pensar en una certa dependència, però tant en els pressupostos

107. La teologia de la crisi provenia de l'atmosfera general de crisi regnant a l'època; sobretot a partir de l'esfondrament del pensament idealista i burgès. Cf. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott* 110.

com en les seves conclusions finals les dues postures són ben divergents¹⁰⁸.

Més important és, encara, assenyalar la dependència posterior que ha tingut Barth, sobretot pel que es refereix al tema de la religió. Les seves idees han estat represes pels seus deixebles, encara que no d'una manera uniforme, ni, de cap manera, en la mateixa direcció de Barth. El seu aspecte del tractament dialèctic de la religió, en particular, ha estat contestat àdhuc per aquells pensadors que tenen amb ell alguna dependència de tipus ideològic¹⁰⁹.

Com a resum final, ens sembla que podríem englobar el rerefons de les qüestions més importants que hem tractat a partir de les següents preguntes. Aquestes de cap manera no tenen la intenció d'esgotar les altres qüestions que ja hem tractat, però sí que ens semblen les més fonamentals amb vista a una crítica del pensament barthià sobre la religió. Barth intenta de salvaguardar, al preu que sigui, la sobirania de Déu; això és la cosa pròpia d'ell. Llavors, el problema que té la teologia barthiana no és el «què», ja que ningú no pot dubtar que aquesta sobirania està molt ben guardada, sinó el «com»: com l'home pot arribar a aquesta sobirania de Déu? Com l'home pot rebre la gràcia? Què hi ha en l'home que faci possible que es pugui ell personalment relacionar amb Déu? Què pot dir l'home sobre Déu? Com pot l'home copsar la revelació? Què és i fins on arriba en el creient la pregària? ¿És, segons el pensament de Barth, un pur mimetisme? És una alienació?

108. Vegi's particularment L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums i Das Wesen der Religion*. «Barths Kritik an Feuerbachs Bestimmung des religiösen Gegenstandes besteht vor allem in dem Vorwurf, er habe an die Stelle der Kopie nicht das richtige Original gesetzt. Das wirkliche Original zum Gottesbild sei nicht der Mensch, sondern Gott selbst» (HERLYN, *Religion* 57).

109. «Barths dialektische Sicht der Offenbarung als Aufhebung der Religion ist von Theologen, die sonst Barth nahe stehen nicht aufgenommen worden. Sie haben sich gegen alle menschliche Religiosität verschworen. 'Aufhebung' wird im allgemein undialektisch durch 'dissolution', 'annulment', 'suspension', 'negation', 'abolition', 'wiedergegeben» (BENKTON, *Christus* 64).

III. VISIÓ CRÍTICA DE LA TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ EN P. TILLICH

A. UN UNIVERSALISME MASSA FÀCIL¹¹⁰

1. *Presència de Déu en el món*

Una de les grans tendències que té Tillich al llarg de les seves obres és la d'eliminar les distàncies, existents entre els diferents extrems de les polaritats teològiques: entre Déu i l'home, la raó i la revelació, Jesucrist i l'existència, l'Església i el món, la teologia i la cultura. Però també seria poc noble no constatar de bell antuvi un altre fet: l'esforç de Tillich per un diàleg, per establir un pont entre els dos pols que apareixen en qualsevol de les qüestions teològiques, ha estat un esforç no solament lloable, sinó també enriquidor i profètic en el seu temps.

No hi ha pas cap dubte que l'esforç apologètic de la seva teologia ha estat important en un segle necessitat de diàleg, de reconciliació, de punts de contacte, entre la teologia i el pensament. Certament que cal tenir en compte el perill excessiu de dissolució del missatge, de la Paraula de Déu, de la revelació¹¹¹. Però l'esforç del diàleg el porta a la concepció d'un Déu que mai no és del tot estranger per a l'home; la teologia, i d'això Tillich n'està del tot convençut, no consisteix en un paquet de veritats fredes vingudes des de fora i estranyes; la revelació no repugna a la raó; en ell, el lligam i la reunió entre els diferents pols és meridianament manifest.

Aquí trobem ja un primer punt, fonamental, de discussió seriosa entre el pensament de Barth i el de Tillich: la força de Barth, com

110. Sobre l'antropologia i l'universalisme de la seva teologia de la religió es poden consultar les següents obres: BENKTSON, *Christus*; G. SCHEPERS, *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion*, Essen 1974; G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Munic 1979; C. J. ARMBRUSTER, *The vision of Paul Tillich*, Nova York 1967 (traducció espanyola: *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968); K. BÜMLEIN, *Mündige und schuldige Welt. Überlegung zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit Paul Tillich und Karl Rahner*, Göttingen 1974; W. WEISSCHEDEL, *Paul Tillichs philosophische Theologie*, Stuttgart 1961.

111. «Dabei soll diese Theologie —una teologia apologètica d'arrel cristiana— aber nicht einseitig von der Situation bestimmt sein, sondern sie muss gegründet sein auf das Kerygma als 'Substanz' und 'Kriterium' jedes ihrer Sätze (ST, I, 14). Eine rein kerygmatische Theologie ist aber viel eher in der Gefahr, unbemerkt bestimmten Einflüssen der Situation zu einbeziehen» (SCHEPERS, *Schöpfung* 124).

hem vist, és la d'haver descobert amb profunditat la divinitat de Déu; la força de Tillich és la de mantenir fins a l'extrem la presència de Déu a l'interior d'aquest món; una presència que no li ha estat imposada sinó que és quelcom que el concerneix d'una manera directa i incondicional. El gran mèrit de Barth és el de defensar la transcendència; el de Tillich, en canvi, és el de buscar la immanència. Però és en aquestes mateixes posicions que trobem també els punts més flacs dels dos teòlegs: el revers de la força de Barth està en el fet que Déu és un personatge tan llunyà per a l'home, que li resta estrany i no té gaires punts de contacte amb la història concreta d'aquest home; el revers de la força de Tillich és que Déu i l'home en molts moments tenen el perill de confondre's, de tal manera que Déu, absorbit per l'home, ja no és més transcendent.

2. *Barth i Tillich*

En aquest començament de la valoració crítica de Tillich val la pena que deixem ja clares les distàncies entre ell i Barth. Tillich, com Barth, està d'acord que la revelació és la «impossible possibilitat»¹¹². En l'actual situació alienada de l'home, la revelació és l'element inesperat de l'acció de Déu. L'aparició del Nou Ésser sota les condicions de l'existència en Jesús com el Crist és la paradoxa fonamental de la teologia cristiana. A la llum d'aquesta paradoxa és clar que qualsevol paraula de Déu és la impossible possibilitat: Déu està més enllà de les possibilitats humanes¹¹³.

Tillich està d'acord amb Barth quan ell afirma: totes les recerques humanes per arribar a Déu, des de les «proves de l'existència de Déu fins a les pretensions d'incondicionalitat de les religions histò-

112. «Unmögliche Möglichkeit». «Es muss betont werden, dass Tillich Barths Römerbriefskommentar zunächst als prophetisch und epochal begrüßte, denn die bisherige theologische Alternative schien damit endgültig erledigt zu sein: 'Die radikale Erfassung der Unbedingtheit des Unbedingten, die radikale Verkündigung der Krisis, auch gegen jede religiöse und kirchliche Verwirklichung, schien ebenso die orthodoxe Absolutheit zu erschüttern wie die liberale Relativität. Demonisierung wie Profanisierung der evangelischen Verkündigung erschienen enthüllt und entwurzelt' (TILLICH, *Zur Einführung*, dins: *Religiöse Verwirklichung*, Berlín 1930, p. 20). Die menschliche Hybris, ob kulturell oder religiös, die für eine geistige, politische oder soziale Bewegung den Anspruch, Reich Gottes zu sein, erhob, schien damit überwunden» (SCHIEDLER, *Natur und Gnade* 70).

113. «Jede Aussage über ihn ist menschlich gesehen ein Paradox, eine Aussage über das, was nicht ausgesagt werden kann» (TILLICH, *Was ist falsch in der dialektischen Theologie*, GW VII, p. 249).

riques, estan sota el 'no' i el judici de Déu mateix. La raó no pot, per si mateixa, respondre a la pregunta sobre Déu. Les religions no són pas, per si mateixes, la resposta a la pregunta de l'home; les religions estan sota el judici de Déu»¹¹⁴.

Tillich, d'altra banda, reconeix la importància de la reacció barthiana¹¹⁵. Però aviat aquesta consonància es trenca. Segons Tillich, la teologia de Barth ha fet un canvi massa radical cap al sobrenaturalisme; un sobrenaturalisme que ja s'anunciava al començament de la teologia de la crisi, però que en la segona etapa de Barth s'ha fet més present i s'ha enfortit¹¹⁶. Barth té raó, diu, quan, d'acord amb la tradició calvinista, posa en primer lloc el principi de la majestat de Déu. Però aquest principi, tal com l'entén Barth, nega qualsevol possible acció de l'home; qualsevol reflexió o contemplació de Déu per part de l'home s'ha d'eliminar; i tota la vida creada, en definitiva, està sota el judici de Déu. L'autonomia és vista exclusivament i analitzada com a autosobirania que s'arroga l'home; qualsevol creació cultural i, encara més, qualsevol religió, està sota el «no» de Déu. Enfront de Déu, qualsevol acció o acte humà ha de ser descrit o afirmat com a expressió de l'autosobirania que el mateix home, com a home religiós, pretén¹¹⁷.

Enfront de Barth, Tillich accentua que la revelació es fa real, té lloc i s'esdevé a través de l'element condicionat com el seu medi propi, a través de la recepció condicionada de l'home. D'altra banda la revelació no podria concretar-se altrament en les condicions actuals de l'existència; això sí, el principi protestant és el que ha d'examinar i criticar aquesta mediació.

Tillich encara va més enllà en aquesta seva afirmació: l'home només pot entendre la revelació si aquesta és una resposta a la pregunta que l'home mateix es fa. L'home pot preguntar sobre la seva salvació i la religió és la resposta a la revelació; una resposta,

114. «'Falsa religio' ist nicht speziellen historischen Religionen identisch, sondern mit den Versuchen der Selbst-Erlösung jeder Religion, sogar im Christentum» (ST II, p. 96).

115. «Barths Kritik an der neuprotestantischbürgerlichen Synthese von christlicher Botschaft und modernem Denken, seiner Wiederentdeckung des christlichen Paradoxes und gleichzeitig die Freiheit seiner pneumatischen Auslegung des Römerbriefes waren ... echte kerygmatische Theologie. In beiden Fällen (Barth i Luter) handelt es sich um das Herausstellen der ewigen Wahrheit gegenüber der menschlichen Situation und ihren Forderungen. In beiden Fällen hatte dieses Herausstellen prophetische, im tiefsten erschütternde und unwandelnde Gewalt» (ST I, p. 11).

116. GW VII, p. 254.

117. TILlich, *Karl Barth*, dins: GW XII, p. 190.

per tant, que és condicionada i equívoca, però real. I, encara, a través d'aquesta resposta condicionada de la religió, l'home pot continuar formulant noves preguntes. La mediació de la revelació només pot arribar al seu objectiu i al seu fi si troba una experiència apropiada i un adequat horitzó d'interpretació¹¹⁸.

3. *Reconciliació*

Quins són els avantatges i els inconvenients de l'universalisme que presenta Tillich? Aquesta tendència reconciliadora, universalista i d'unió que té, comporta dos avantatges: la primera, de la qual ja he parlat, és la gran possibilitat de diàleg amb el pensament d'avui; la segona, la gran capacitat de «salvació», si se'ns perdona la paraula, de l'home: és des de l'interior mateix de l'home que es dona una resposta a la seva angoixa existencial; és la mateixa pregunta que fa l'home la que, d'alguna manera, provoca la revelació i la salvació de Déu.

En aquest sentit no podem pas fer a Tillich la mateixa pregunta que feiem a Barth: Barth fa una teologia que sembla i pretén ser vàlida per a tots els homes de tots els temps i espais; la teologia de Tillich de cap manera no és intemporal ni a-espacial; al contrari, prové dels seus mateixos contemporanis i a ells va destinada.

Són dues les motivacions que mouen Tillich a aquesta relació amb l'home, el món i la societat del seu temps: en primer lloc el fet dels esdeveniments concrets, i de la història en general, de la primera meitat del nostre segle, les dues grans guerres en particular, que ell va haver de viure d'una manera especial. Aquestes van provocar a l'interior de l'home i de la societat del temps la ruptura i l'alienació; la convicció de Tillich, a propòsit d'aquest punt, és que la societat es troba en el punt central d'una revolució universal que abraça tots els dominis de l'existència humana i que, a la llarga, ha d'imposar una nova visió de la vida i del món; d'aquí que, segons ell, l'única cosa que pot esperar l'home d'avui dels teòlegs és que aquests siguin el pont entre dues èpoques¹¹⁹. L'entretemps d'aquestes dues

118. «Und das berühmte 'Nein' von Karl Barth gegen jede natürliche Theologie, ja sogar gegen den Versuch des Menschen, die Frage nach Gott zu stellen, ist im letzten Grunde eine Selbstenttäuschung» (ST II, p. 21). Cf. J. TRACK, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner Systematischen Theologie*, Göttingen 1975, p. 152s.

119. TILlich, *Ethik in einer sich wandelnden Welt*, dins: *Der Protestantismus* 196.

èpoques de què ell parla és marcat profundament per aquesta convulsió que afecta tots i cada un dels sectors diferents de l'existència humana.

La segona realitat que provoca el desig d'una teologia dialogant i reconciliadora és el divorci existent entre la teologia i la cultura. La crítica que en moltes ocasions ell mateix fa a l'Església —i, conseqüent amb ella, a la teologia— és que aquestes s'han preocupat més de ser conservadores d'unes veritats intemporals que no pas d'establir un vertader diàleg que sigui el pont entre Déu i l'home; aquestes volen remetre l'home a temps passats, obligant-lo a situar-se constantment al segle setze o al començament del cristianisme. Així, tant el llenguatge com el contingut teològic que usen són molt lluny de la situació històrica concreta de l'home; llavors l'església i la teologia tenen una radical manca d'actualitat¹²⁰. És conseqüent amb aquesta crítica quan ell intenta de superar l'abisme existent d'una manera particular entre la teologia i la cultura.

Aquest punt dóna, al nostre entendre, un dels avantatges importants que té la teologia de Tillich: l'avantatge d'una harmonia i d'una estructura clares. Tot el seu sistema respira una unitat profunda, tant de forma com de contingut; el seu llenguatge és, malgrat la terminologia seca de l'ontologia, planer i assequible. Això fa que, des de bon començament fins a la darrera plana dels seus escrits, aquests es llegeixin amb la simpatia amb què un contempla un monument harmònic; tot respira unitat i claredat.

4. *L'originalitat de la revelació cristiana*

Caldrà, però, que no ens deixem portar per l'excessiva atracció del seu llenguatge. Aquest va provocar ja en alguns teòlegs del seu temps una forta reacció contrària: ¿no serà, ens diu Barth, la teologia de Tillich un nou intent per unificar el saber propi de l'home i de la realitat humana i eludir així la pròpia finitud? La síntesi cultural-religiosa que ell fa, resta sempre del tot fidel als continguts bíblics i tradicionals que han de ser el nord de l'Església i de la teologia cristianes? Abans que tot, el missatge bíblic no és un missatge de ruptura?

120. TILLICH, *Gläubiger Realismus*, dins: *Der Protestantismus* 46.

El perill de Tillich és que «troba la revelació cristiana en qualsevol de les realitats del món, i així redueix la particularitat i l'originalitat d'aquesta»¹²¹. Això el porta sovint a universalismes i síntesis que, poden semblar, almenys, massa fàcils i que redueixen les arestes més conflictives. Si, d'una banda, sorprèn la seva facilitat per a fer entrar qualsevol de les realitats del món dintre del cercle teològic, d'altra banda també és sorprenent per a qualsevol observador la seva capacitat per a una reducció, almenys aparent, dels problemes teològics que, des de sempre, han suposat fortes tensions i disputes. Més d'un ha parlat en aquest sentit de Tillich com d'un teòleg filosofant o un teòleg de la cultura, i no primàriament com d'un teòleg cristià. El títol que vulguem donar-li és aquí el de menys, el més important és la crítica que hi ha en el rerefons: l'universalisme de Tillich és aconseguit al preu de rebaixar en moltes ocasions la realitat de la revelació i la radicalitat de la Bíblia.

Per Barth, en aquest sentit, Tillich és un immillorable historiador de les idees, que posseeix un gran ressentiment de tipus liberal-teològic en contra de l'Església. Tillich, de fet, segons Barth, ha portat a terme una reducció de la teologia llimant els punts que més xoquen als seus contemporanis, sobretot a la filosofia del seu temps. Amb aquesta reducció el seu pensament ha aconseguit una gran actualitat, però «des del punt de vista teològic ja no és interessant». La pregunta de Barth és ben clara: «quants homes ha convertit Tillich amb els seus pensaments filosòfics?»¹²². D'altra banda, i això es decisiu per Barth, a través de qualsevol correlació entre les preguntes filosòfiques i les respostes teològiques només es pot arribar a uns prolegòmens del que és la realitat de Déu.

Podríem veure plasmada la diferència radical entre Barth i Tillich, en aquest tema, en la utilització que cada un d'ells fa de la famosa frase de Pascal sobre el Déu cristià i el Déu dels filòsofs: Barth n'accentua un extrem, que és la diferència entre ambdós¹²³; Tillich,

121. ZHRNT, *Die Sache mit Gott* 456.

122. «Tillich ist für Barth 'der unverbesserliche Ideenhistoriker', der so viel liberaltheologisches Ressentiment gegen die Kirche besitzt, dass er zu den Fragen, was Gott in se vermag, und was die Kirche zu verkünden in Auftrag bekommen hat, dies stets verwechselt. Diese Verwechslung macht Tillichs Lehre 'als Beitrag zur theologischen Arbeit letztlich uninteressant'» (BENKTSON, *Christus* 108).

123. «Schleiermachers Gott kann sich nicht erbarmen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kann es und tut es» (BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes* 15).

en canvi accentua l'altre extrem, la identitat fonamental entre ells dos¹²⁴. Aquesta senzilla presa de posició a l'entorn de la frase de Pascal ens dóna, amb tota la seva profunditat, la diferència més clara i neta existent entre els dos teòlegs: per Barth, sempre que en la història de la teologia s'ha volgut partir d'una filosofia, s'ha tancat aquella a un nivell purament humà; d'aquí que es nega en rodó a construir una filosofia o una teologia de la religió: aquestes no serien res més que un intent d'aclarir o de fonamentar un fenomen humà de tipus general; i aquest fenomen és sempre l'ancoratge de la persona humana en una grandesa que des de sempre ha pretès de ser autotranscendent. Per Tillich, l'aportació humana a la revelació és indispensable; d'aquí que la unitat entre la filosofia i la teologia, i la correlació entre Déu i l'home, sigui d'una importància fonamental.

B. JESÚS EL CRIST¹²⁵

1. *L'existència humana com a començament de la Cristologia*

Sorpren certament de comprovar un dels punts que Tillich i Barth tenen en comú: tant l'un com l'altre donen un paper fonamental a la Cristologia. Barth, en la seva segona etapa sobretot, i Tillich, en el conjunt de les seves obres, fan de Jesucrist i de la Cristologia l'eix al voltant del qual tot gira. Aquesta constatació, pel que fa a Tillich, no és pas casual: ell reprèn el cristocentrisme de Barth, sense seguir-lo, però, ni en el seu esperit, ni en els seus pressupostos metodològics. D'ell criticarà sobretot la separació radical que estableix entre la realitat divina i la humana, entre la transcendència i la immanència¹²⁶.

En aquesta mateixa perspectiva cal analitzar la situació de l'home enfront del fet de Jesús. Seguint la teologia de la crisi, i en particular

124. «Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott» (TILlich, *Biblische Religion* 73).

125. Sobre la Cristologia es poden veure, a part d'alguna de les obres de comentari a Tillich que ja hem citat: A. SEIGFRIED, *Das Neue Sein. Der Zentralbegriff der 'ontologischen' Theologie Paul Tillichs in katholischer Sicht*. Munic 1974; U. REETZ, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*, Stuttgart 1974; BENKTON, *Christus*; ARMBRUSTER, *The Vision*.

126. Cf. J. P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris 1968, p. 28.

la seva versió barthiana, Tillich accentua la decisió existencial que l'home ha de prendre enfront de Jesucrist, sobretot enfront de la seva creu. També ell està convençut que el teòleg no ha pas de cedir a la temptació d'acomodar el missatge evangèlic a les conveniències de l'home modern, ni ha d'intentar de fer raonable d'una manera artificial l'esdeveniment de Jesucrist i de la seva creu. Però, d'una banda, Tillich se separa de la teologia de la crisi i, d'altra banda, sobretot de Barth, en el que fa referència a l'anàlisi concreta i existencial de l'home d'avui, a qui l'evangeli de Jesucrist ha de ser anunciat¹²⁷.

Aquest darrer punt ha estat el que més ha ajudat a l'acollida favorable que en determinats ambients ha tingut la Cristologia de Tillich. Certament que l'ús de conceptes ontològics no és pas el més atractiu, a primera vista, per al pensament d'avui; malgrat tot, conceptes com alienació, acceptació, nou ésser ... poden ser, d'alguna manera, no sols entesos, sinó que també poden respondre a les preguntes de l'home del nostre temps.

Aquí trobem dos punts que, al nostre entendre, són dels més aconseguits de la seva cristologia: en primer lloc la descripció de l'existència humana com una existència alienada. Certament que des del punt de vista de la cristologia tradicional, particularment de la teologia bíblica, es poden fer moltes objeccions a aquest seu pensament¹²⁸; també des del punt de vista de la filosofia. De totes maneres en aquest punt qualsevol lector de les seves obres és endut a l'acceptació simpàtica; la descripció de l'alienació existencial humana i del poder del Nou Ésser que supera aquesta alienació, és quelcom que no prové pas de fora de la problemàtica que pateix el mateix home. No es pot pas negar l'intent de Tillich de col·locar-se enfront de les mateixes preguntes més fonamentals. Ni, per altre costat, no es tracta tampoc aquí de veure un Jesucrist que respon només als problemes o preguntes marginals o accidentals, sinó un

127. *Ibidem*, p. 208.

128. Un cas concret en aquest sentit és el que analitza Track i on es pot veure perfectament reflectida l'objecció que fem a Tillich: «Damit kommen wir zur zweiten Frage: dem Verhältnis von Sünde und Freiheit des Menschen. Tillich ist nicht dessen bewusst, dass im Neuen Testament von der persönlichen Schuld, von der Verantwortung des Menschen für seine Sünde gesprochen wird. Wenn aber Sünde in ihrem eigenen Aspekt als tragische und notwendig mit jeder Verwirklichung verbundene Kategorie verstanden wird, wie kann dann von der Verantwortung des Menschen geredet werden?» (TRACK, *Der theologische Ansatz* 408).

Jesucrist que és la clau de les preguntes sobre l'origen i la finalitat de l'home; és així com la cristologia es vol situar al centre mateix de la vida i de l'existència¹²⁹.

En segon lloc creiem que Tillich ha reeixit també en la descripció de Jesucrist com a Nou Ésser. Aquesta expressió «Nou Ésser», és ja una expressió bíblica, particularment paulina. Això li permet d'intentar ser fidel, d'una banda, a la teologia bíblica i, de l'altra, al llenguatge ontològic que ell mateix ha acceptat en la seva teologia; també a l'home d'avui. Dit amb altres paraules: la noció de Nou Ésser permet de donar una coherència interna a dos aspectes tradicionals en la cristologia: la descripció de la mateixa persona de Jesucrist¹³⁰ i la relació entre Jesucrist i l'home concret, és a dir, l'aspecte més soteriològic.

2. La persona de Jesucrist

De totes maneres la cristologia presenta unes qüestions i uns interrogants que no podem pas deixar passar per alt. Allà on l'home i Déu en la persona i l'obra de Jesucrist són descrits amb més vivesa, és també allà on les objeccions són més profundes. Caldrà, però, veure-les amb més precisió.

La seva mateixa concepció sobre la persona de Jesucrist presenta grans interrogants. La resposta tradicional a la pregunta sobre la realitat personal de Jesucrist, sobre qui és Jesucrist, està en la doctrina de les dues naturaleses, humana i divina, i la seva persona divina. Tillich, tot i no volent-se apartar d'aquesta tradició cristològica¹³¹, creiem que, voluntàriament o no, no acaba d'aconseguir

129. En aquest punt crec que, encara que pugui tenir part de raó, Gogarten ha anat massa enllà en la crítica de Tillich. Resumint, Gogarten afirma que tant Barth com ell —Gogarten— busquen «die Wirklichkeit der Welt und des Lebens und ihre Erkenntnis von Jesus Christus her, ja, genauer: in Jesus Christus»; mentre que Tillich «die Erkenntnis Jesu Christi oder, wie er bezeichnend sagt: des Christusgeistes in der Erkenntnis der Welt und des Lebens sucht» (F. GOGARTEN, *Zur Geisteslage des Theologen*, dins *Anfänge der dialektischen Theologie*, ed. J. MOLTSMANN, Munic 1962, I, p. 195).

130. Això no vol pas dir que hàgim d'acceptar sense reserves el seu pensament cristològic. Inmediatament veurem els punts més flacs de la seva cristologia.

131. Deixem de banda una de les raons per les quals Tillich abandona el llenguatge tradicional: el fet que, segons ell, està massa a la vora del mite. «In Zentrum —de la teologia de Tillich— steht dabei seine Kritik der Inkarnationslehre. Dieses Theologoumenon ist Tillich suspekt zu allererst deshalb, weil es sich seiner Meinung nach nur schwerlich von 'heidnischen Transmutations-Mythen' (ST. II, 161) unterscheiden lässt und somit das abergläubische Missverständnis befördert, als basiere das

una claredat perfecta. De fet la doctrina sobre l'aparició de la humanitat essencial en Jesús com el Crist no vol pas aconseguir una explicació clara de la relació entre l'home Jesús de Natzaret i Déu. D'aquí que el gran avantatge que comporta la seva teologia com a explicació última de la finitud humana i de la superació d'aquesta, queda eclipsada pel desavantatge que suposa en quant es refereix a la persona de Crist.

Fent un pas més en aquest punt, creiem que el pensament de Tillich cau, si s'analitza més enllà de la seva aparent claredat, i queda atrapat pel propi sistema. Ell parteix, en la seva explicació, de la humanitat essencial i de la humanitat alienada en les actuals condicions de l'existència; en la paradoxa cristològica l'afirmació és que l'existència actual és superada per la presència de la humanitat essencial en Jesús com el Crist. De la mateixa manera que la primigènia humanitat essencial exigia la unió de l'home amb Déu, també la presència concreta d'aquesta en l'home Jesús enclou la divinitat¹³².

Modestament creiem que no es pot pas donar per suposada l'afirmació de la unió de Déu amb l'home Jesús de Natzaret, sinó que ha de ser més profundament raonada: la presència de la humanitat essencial i perfecta no és per si sola l'explicació suficient¹³³. És aquest, em sembla, el problema més greu que té la cristologia de Tillich i dels més fonamentals del seu pensament; un problema que,

Christentum auf der 'Verwandlung eines göttlichen Wesens in ein menschliches Wesen' (GW. VIII, 206)» (WENZ, *Subjekt* 292).

132. «Die Frage ob Christus auch Gott wirklich ist, kann nur einer objektivistischen Sicht entstammen. Nach Tillich wird die gleiche Frage existentieller gestellt: was bedeutet Christus für mich? Auf diese Frage antwortete er dann mit der Logos-Christologie (als Antwort auf die Frage, die der Endlichkeitsanalyse entstammt) und mit der Erlösungs-Christologie (als Antwort auf die Frage, die der Entfremdungsanalyse entstammt). Man wirft Tillich vor, er sei Adoptianist, Nestorianer, Naturalist und moderner Gnostiker. Tillich behauptet von sich selbst —und so sehen ihn auch andere Theologen—, dass er die klassischen Dogmen annheme. Er gibt allerdings zu, dass er die richtigen Elemente der verworfenen Lehren auch in seine Theologie aufnehme, wie es auch die Konzilien tun. Dies ist notwendig, weil vor allem die Synoptiker das Bild des *Menschen* Jesus betonen, das, als die Logos-Christologie siegte, grösstenteils verloren ging» (SEIGFRIED, *Das Neue Sein* 151).

133. «Dies führt dazu, dass Tillich erstens die *wahre Menschlichkeit Jesu* nur sehr schwer zur Sprache bringen kann. Uns ist Tillichs Ablösung der Zwei-Naturen-Lehre durch die Formel von der Gott-Mensch-Einheit einleuchtend. Er entgeht damit heute weit verbreiteten Missverständnissen der Zwei-naturen-Lehre und vermeidet damit sowohl einen primitiven Supranaturalismus als auch einen primitiven Naturalismus, der von Gott abgesehend Jesus zum wahren Menschen machen will» (TRACK, *Der theologische Ansatz* 408).

sota altres angles, va apareixent en les diverses qüestions teològiques. La teologia de Tillich respira una gran vivesa quan analitza les conseqüències que comporta el fet de la persona i de l'obra de Jesucrist en cada un dels homes concrets; però no acaba de conjuntar amb la mateixa claredat les dues naturaleses, ni la realitat total de Jesucrist¹³⁴.

3. *Mort i resurrecció*

Un altre punt que hem de fer ressaltar està en la seva concepció teològica sobre la mort i la resurrecció de Jesucrist. Pel mateix fet de la manifestació del Nou Ésser en Jesús de Natzaret, de fet, la salvació de l'home és ja assegurada. Llavors, quin paper hi juga la història concreta? Quina importància té la creu en la salvació de l'home? Quina és la nova realitat que inaugura la resurrecció?

El paper de la creu com a símbol és presentat d'una manera molt atraient a primera vista: és el símbol de la solidaritat total de Jesucrist amb la totalitat de la situació alienada de l'home. Però no creiem que aquest símbol acabi i esgoti tota la riquesa de la teologia cristiana sobre la creu. En aquest sentit Tillich oblida aspectes que tradicionalment han estat importants en el si del cristianisme: per exemple, no hi ha gairebé menció, al llarg de la seva voluminosa obra, de l'aspecte sacrificial de la creu, prou important i central per a dedicar-hi algunes pàgines.

Finalment, per Tillich, la resurrecció és, a la vegada, un esdeveniment i un símbol. Com a esdeveniment comporta la restauració de la fe dels deixebles i de cada un dels homes en concret; com a símbol és el triomf de la humanitat essencial sobre les condicions actuals de l'existència. Tampoc no ens sembla que en aquest moment concret doni la importància que es mereix al fet de la resurrecció com a acte propi del mateix Jesucrist i, en definitiva, com a acció de Déu. Més

134. Una mica massa dolç ens sembla el comentari que en aquest sentit fa Seigfried: «Tillich nimmt die Logos-Lehre wegen ihres universalen Elementes an. Doch auch er kämpft gegen den Krypto-Monophysitismus der 'vulgaren' Christologie. Er sucht, wie die meisten katholischen Theologen, einen existentialen Zugang zum Geheimnis der Inkarnation. Er will den entfremdeten Menschen zum Mysterium des nichtentfremdeten Neuen Seins in Christus führen. Seine Terminologie ist nicht immer traditionell, aber sein Versuch ist der klassisch-ontologische, und er bringt ihn dem katholischen Denken näher als manchen anderen protestantischen Kollegen» (SEIG-FRIED, *Das Neue Sein* 151).

enllà de la seva significació simbòlica ens sembla que Tillich, encara que la seva intenció sigui en aquest punt ben conscient, negligeix un aspecte que ha estat de capital importància per a la cristologia tradicional.

C. ABOLICIÓ DE LA TRANSCENDÈNCIA¹³⁵

1. *Autotranscendència de l'home?*

El que Tillich critica més fortament de Barth, ho hem anat veient, és la tendència que aquest té a accentuar la transcendència de tal manera que deixa a la intempèrie la llibertat de l'home. Per Tillich, en canvi, la pregunta sobre Déu és ja una possibilitat humana; així, d'una forma certament fosca i preliminar, Déu és ja present a l'interior de la realitat creada.

Malgrat totes les crítiques que en aquest punt s'han fet a Tillich, ell ha continuat afirmant amb la mateixa força la transcendència de Déu: perquè l'home tingui la possibilitat de preguntar-se sobre Déu i la transcendència ha d'haver experimentat d'alguna manera l'objecte de la pregunta; si no, continua dient, la possible resposta caurà en el buit d'una resposta que de cap manera no arribarà a trobar l'home; en aquest darrer cas Déu entraria en la història de l'home com un ésser estrany.

L'intent de Tillich és el d'arribar a un Déu que sigui realment transcendent, però, a la vegada, deixi una empremta forta i profunda en la creació. És un intent, usant les seves mateixes paraules, de col·locar-se més enllà del naturalisme i del sobrenaturalisme. Rebutja amb força el sobrenaturalisme per la dualitat que sempre li és inherent: perquè fa de Déu una pura objectivitat i fa de la creació simplement un bocí de Déu que està a l'interior de la història.

L'experiència religiosa, continua dient ell, exigeix una transcendència menys ambigua que la que propugna el sobrenaturalisme i que s'explica amb més llibertat a partir de la llibertat de l'home. D'aquí que ell s'inclini per l'autotranscendència de l'ésser: des del seu interior més profund, la finitud humana, en particular, i la del

135. Sobre el tema de Déu i de la transcendència, a més dels llibres ja citats: E. AMELUNG, *Die Gestalt der Liebe*, Gutersloh 1962; K. HENNIG, *Die Spannungsbogen*, Stuttgart 1961; TRACK, *Der theologische Ansatz*.

món en general, apunta més enllà de si mateixa, cap a una autotranscendència. És aquesta autotranscendència de l'ésser que constitueix el nucli central de l'experiència de la religió. El trobament religiós comporta per a l'home la possibilitat d'autotranscendir-se a si mateix i d'obrir-se a Déu.

En aquest punt no podem pas fer res més que estar d'acord amb el comentari que fa Armbruster: «certament és difícil d'encetar una crítica, ja que la concepció de Tillich sobre l'ésser, Déu i el seu simbolisme desperta una barreja d'aprovació entusiasta, d'objeccions reblertes d'estranyesa i d'incertesa perplexa»¹³⁶. Tant el seu llenguatge com el contingut respiren, si no una novetat atractiva, sí almenys una claredat oberta a l'home i al pensament del seu temps.

Són sobretot dues les objeccions que, des de bon començament, se li han fet¹³⁷: en primer lloc hom l'ha acusat de panteisme; certament que moltes de les expressions que ell fa servir en la seva ST fan pensar, almenys, en aquesta possibilitat. De totes maneres tampoc no ens sembla que el seu possible panteisme pugui ser defensat més enllà d'algunes afirmacions de tipus esporàdic i que no tenen en compte el context. Hi ha dues raons que eliminen aquesta acusació: en primer lloc, un dels principis més clars de Tillich és que Déu, com a Base i Fonament de l'Ésser, està totalment per damunt de la totalitat dels éssers finits, inclòs el mateix home; si, d'una banda, el Déu que presenta Tillich és un Déu completament immanent al món creat, d'altra banda és present en aquest món de tal manera que és diferent de les creatures i superior a elles. En segon lloc, cal tenir en compte la mateixa defensa que fa Tillich de la llibertat de l'home; Déu és present a la llibertat humana, però és l'home el que decideix d'una manera lliure i sobirana.

La segona objecció a Tillich, aquesta ja una mica més seriosa, és que la seva teologia constitueix una negació de la transcendència. El trobament religiós de l'home amb Déu és descrit, com hem vist, com a autotranscendència de l'ésser, de l'home. Creiem que encara que d'una manera directa i clara ell no vol pas anul·lar la transcendència, malgrat tot no li acaba de donar ni el lloc, ni la força que mereix aquesta mateixa transcendència. Els esforços del seu pensament han anat conscientment cap a un altre costat diametralment oposat. Ha

136. ARMBRUSTER, *The Vision* 160.

137. S. WISE, *Das religiöse Symbol*, Essen 1963, p. 160.

volgut afirmar la immanència i la presència de Déu en les creatures; això, més que negar en rodó la transcendència, ha portat simplement a deixar-la en segon lloc. En aquest mateix sentit creiem que Tillich, encara que d'una manera directa no negui la transcendència, malgrat tot no la col·loca al lloc central que li correspondria, almenys en una teologia profundament cristiana. La pregunta, llavors, seria la següent: quina diferència hi ha en aquest cas entre posar l'única transcendència de Déu en segon lloc o negar la transcendència d'aquest mateix Déu?

2. *El Déu personal*

De totes maneres, una cosa volem deixar ben clara: cap de les dues acusacions que acabem de fer a Tillich no es pot portar d'una manera profunda fins al final. Certament que en el rerefons d'aquestes dues acusacions és allà on cal buscar el vertader problema que el seu pensament planteja: Tillich no admet, més enllà del pur símbol, l'afirmació personal de Déu. Aquesta acusació és conseqüència del que acabem de dir en el paràgraf anterior.

Fonamentalment Tillich aquí navega entre dues afirmacions: l'afirmació clara i rodona que fa del Déu personal de la Bíblia i l'afirmació, important també, que fa l'ontologia d'un Déu que mai no deixa de ser del tot impersonal¹³⁸. En aquest punt E. Brunner, i molts altres teòlegs després d'ell, han acusat Tillich d'escurçar el missatge de la Bíblia¹³⁹. Tillich, malgrat tot, es manté fidel a les seves afirmacions o, millor dit, a la seva ambigüitat, i continua afirmant que el Déu fonament de l'ésser, és el fonament de l'ésser personal¹⁴⁰.

138. «Wenn Tillich zwischen eigentlicher und uneigentlicher Redeweise unterscheidet, so ist nicht zwingend, warum abstrakte Begriffe wie 'letzte Wirklichkeit' oder 'Grund des Seins' die auf Gott anwendet, weniger anthropomorph sein sollen als ein konkreter Begriff wie 'Vater'. Eine abstrakte Begrifflichkeit ist in Bezug auf den Gottesbegriff ebenso inadäquat wie eine konkrete; beide sind den Kategorien der endlichen Wirklichkeit entnommen und damit auch deren Unzulänglichkeit unterworfen» (REETZ, *Das Sakramentale* 78).

139. «Hat nicht Tillich seine Theologie in eine Existenzphilosophie eingeordnet und sie ihr untergeordnet? Muss nicht die abstrakte neutrische Auffassung Gottes als das Sein des Personalismus des biblischen Gottesgedankes verdunkeln oder verdrängen? Ist der Gegensatz des wahren Seins und der ihm entfremdeten Existenz wirklich das, was die Bibel mit Sünde meint?... Doch wird einem angesichts seiner ontologischen Begriffe etwas unheimlich zumute» (E. BRUNNER, *Dogmatik*, v. III, Zurich 1960, p. 251).

140. «Der Grund des Seins ist der Grund des personhaften Seins, nicht eine

Tillich està d'acord que el trobament religiós exigeix una relació de tipus personal: la relació «jo-tu» en la Bíblia és l'afirmació fonamental, i difícilment es pot arribar a sostenir amb afirmacions de tipus més general, que vacil·len entre la impersonalitat del Déu de l'ontologia i la personalitat indiscutible del Déu de la revelació.

No és sols aquesta seva atracció per l'ontologia que porta a Tillich a la vacil·lació en anomenar persona Déu. Al darrere d'aquesta vacil·lació hi ha també l'afirmació que donar a Déu el títol de persona és rebaixar la seva mateixa realitat, és fer-lo un ésser com els altres, reduir-lo a la imatge i semblança de les altres persones simplement humanes.

Però també aquí cal sospesar el que, de fet, és el més important. Tota la Bíblia i la història de la teologia cristiana és plena d'afirmacions sobre la personalitat de Déu i no per això aquestes afirmacions rebaixen la seva transcendència. D'altra banda, el que Tillich aconsegueix amb aquesta seva afirmació vacil·lant és separar-se de la claredat de l'afirmació de la Sagrada Escriptura i reduir Déu a una força simplement impersonal.

Ens sembla, doncs, que ni la impersonalitat que necessàriament comporten les afirmacions ontològiques sobre Déu, ni la por a rebaixar Déu a la categoria d'una simple persona humana, no són raons suficients per a una vacil·lació d'aquest tipus. Tota la teologia cristiana, conjuntament amb la revelació, és plena de testimonis clars que fan difícil de sostenir la postura de Tillich.

De totes maneres queda en peu l'afirmació central que ell fa i que serà l'objecte del comentari que segueix: Déu és el símbol de la preocupació fonamental de l'home i la resposta a la pregunta que l'home fa sobre l'Ésser. El Déu de Tillich està, per tant, al cor mateix de l'existència humana; aquest punt farà també que el pensament de Tillich aconsegueixi de ser profundament dialogant amb la cultura d'avui.

Negation. Die ontologische Frage nach dem Sein schafft... eine notwendige Basis für jede theoretische Erörterung des biblischen Begriffs eines personhaften Gottes» (TIL- LICH, *Biblische Religion* 183).

D. RELIGIÓ I SÍMBOL¹⁴¹

1. *El llenguatge simbòlic*

En el conjunt de la teologia de Tillich el llenguatge simbòlic i el símbol en general tenen una gran importància. El símbol no és quelcom purament tangencial o metodològic; sinó que, essent el mateix centre del llenguatge religiós i participant alhora d'allò que simbolitza, arriba a ser un dels punts més importants del seu contingut teològic¹⁴².

A l'hora de fer una crítica d'aquest aspecte no ens podem pas quedar simplement en la simbologia, fent abstracció de totes les connexions que aquesta té amb les altres qüestions teològiques: seria deslligar-la del context i, particularment en Tillich, on totes les qüestions van profundament lligades, comportaria el perill de la parcialitat. Per això s'hauran de tenir en compte les diferents implicacions amb altres temes, particularment amb l'ontologia i amb tota l'anàlisi que ell fa sobre l'ésser; també el tema de l'analogia, que constitueix el fons de la qüestió.

La primera qüestió que aquí es planteja fa referència als *símbols bíblics*; gran part dels símbols que Tillich exposa estan profundament relacionats amb la Bíblia; la seva intenció és simplement traduir-los i fer-los comprensibles per a l'home d'avui. Així ell repassa, per exemple, els símbols fonamentals de Senyor i Pare, referits a Déu, o bé extreu dels evangelis el símbol de Regne de Déu per a interpretar la història i el seu contingut. De totes maneres, en Tillich, aquests símbols bíblics passen pel sedàs de la interpretació

141. Per a aquest tema: BENKSTON, *Christus*; GABUS, *Introduction*; WISE, *Das religiöse Symbol*; AMELUNG, *Die Gestalt*; com també *Die Funktion des Religionsbegriffes für die christliche Botschaft in der Gegenwart. Einige Bemerkungen zum Religionsbegriff Paul Tillichs*, dins: E. BENZT, *Glaube, Geist und Geschichte*, Leiden 1967; H. RÖER, *Heilige und profane Wirklichkeit bei Paul Tillich*, Paderborn 1975.

142. «La thèse de Tillich selon laquelle le langage religieux est un langage à la fois analogique et ontologique, un langage figuratif et qui exprime l'être lui-même, nous paraît devoir en particulier retenir l'attention du théologien. Tillich semble en effet avoir retrouvé ici la perspective dans laquelle s'était placée toute la grande tradition patristique et médiévale avant sa dissolution dans une théorie nominaliste du langage. Cette perspective nous invite à interpréter le langage biblique à l'aide d'une herméneutique qui respecte le caractère à la fois figuratif et ontologique de ce langage. Elle exclut par là même ce que Tillich nomme une interprétation littérale et objectivante des textes et des symboles bibliques, en d'autres termes une exégèse purement scientifique et historique comme une exégèse de type supranaturaliste» (GABUS, *Introduction* 128).

ontològica; és a partir de les estructures ontològiques on aquests troben la seva darrera interpretació. Llavors, el perill que té aquesta interpretació és el de falsejar el sentit original. Poden els símbols bíblics ser interpretats fora del seu context històric i pragmàtic? No ens atrevim a fer en aquest punt una afirmació massa rodona en el sentit d'una falsificació pura i simple de la revelació. Però sí que ens sembla que els símbols bíblics, interpretats a partir d'elements i d'estructures ontològiques, perden almenys la seva riquesa natural i original, i tenen el perill que, allunyats del seu context, no expressin la netedat i la profunditat que al seu origen tenien¹⁴³.

2. *Símbol i analogia*

Un problema difícil tenim en aquest moment al davant: és un dels problemes que mereixerien una de les crítiques més amples; però hi farem només una referència de tipus general. Es tracta de la relació entre el símbol i l'analogia, amb les derivacions que aquest problema comporta, sobretot pel que fa referència a la possibilitat de l'existència d'una revelació natural i de la teologia natural. Com és fàcilment comprovable, la postura que un determinat teòleg pren en aquest camp condicionarà també el tema de la relació entre la filosofia i la teologia; o, més amplament, donarà les línies generals de la relació teològica que s'estableixi entre Déu i l'home.

La postura de Tillich és, en aquest punt, que l'home creient —i el teòleg d'una manera particular— pot arribar a Déu d'una manera cognoscitiva a través dels elements estructurals que el seu mateix ésser ja posseeix¹⁴⁴. És a dir, ja que Déu és la base i l'estructura de l'Ésser i és present en la creació, els elements estructurals d'aquesta mateixa creació serveixen de símbols que

143. És curiós com Tillich, a l'hora de parlar dels símbols, no faci quasi referència a la història i a la tradició; aquestes són pràcticament absents. Els símbols religiosos, per ell, remetent directament a l'Ésser mateix, sense que tinguin necessitat de ser inserits en la història; la història ens havia remès als símbols i els símbols a l'Ésser. Però els símbols no són més que unes mediacions; llavors és necessari que, d'una manera o altra, aquests símbols facin la mediació entre la història i l'Ésser. Però és precisament aquest lligam el que no apareix en la teoria dels símbols de Tillich. L'ontologisme existencial que ell presenta ha acabat per evacuar completament la història, i per això mateix la seva hermenèutica dels símbols bíblics es desenrotlla fora de qualsevol referència a la història de la salvació i al temps de la tradició. Cf. GABUS, *Introduction* 131.

144. *ST I*, pp. 238ss.

tenen les seves mateixes arrels en la base i estructura de l'ésser i apunten cap a ella¹⁴⁵. D'aquí que l'home està capacitat per a parlar sobre Déu, ja que Déu, l'Infinit i l'Incondicional, és l'Ésser, i tot allò que és finit participa d'Ell. Aquesta convicció és la que dona peu a Tillich a l'afirmació, d'una banda, del símbol, com a participació autotranscendent de l'home en allò que és infinit i incondicional, i, de l'altra, a l'afirmació de l'«analogia entis» com a possibilitat i justificació per a poder l'home, per si mateix, parlar de Déu i sobre Déu.

Cal entendre aquestes afirmacions de Tillich en el seu sentit més exacte: Tillich, com Barth, afirma que no hi ha pas cap possibilitat per a una teologia natural, en el sentit que es doni, de fet, un camí que es dirigeixi exclusivament de l'home cap a Déu. Però, després d'aquesta primera afirmació, se separa de Barth afirmant clarament la realitat d'una revelació universal o una espècie de gràcia general. Déu no abandona pas el món a ell mateix, ni cessa mai de ser-hi present i d'actuar-hi; ho fa com el Déu amagat que prepara la revelació definitiva i particular; és a dir, preparant la seva manifestació concreta en Jesús, el Crist, com a Nou Ésser¹⁴⁶.

De fet és aquí on recolza gran part del pensament de Tillich sobre la religió. La revelació universal¹⁴⁷ és la que possibilita la religió; aquesta última és el correlatiu, en el camp de les possibilitats humanes, de la primera, i serà també el correlatiu de la revelació particular en Jesús el Crist.

En aquest punt Tillich utilitza el principi de l'analogia amb una doble finalitat: en primer lloc, de cara a afirmar un possible trobament de tipus religiós amb Déu, i, en segon lloc, per a justificar l'ús teològic de l'ontologia. Per Tillich, la teologia parla ontològicament dels símbols religiosos que expressen la preocupació fonamental de l'home, el trobament religiós amb Déu. És això el que fa que ell iguali, almenys d'una manera general, el simbolisme amb l'analogia.

145. En aquest moment deixem de banda un altre problema estretament relacionat amb la simbologia de Tillich; és el següent: «Tillich cherche en réalité à interpréter les symboles dans un sens *unilatéral*, en fonction d'une doctrine déjà élaborée de l'être et de l'existence, qui ne respecte pas véritablement la multivocité des symboles, toute leur richesse et surabondance de sens» (GABUS, *Introduction* 129).

146. GABUS, *Introduction* 142-143.

147. «Grundoffenbarung».

3. *On arriben els símbols?*

Cal no oblidar, de totes maneres, que les afirmacions de Tillich tenen, en el seu rerefons, molt present la teologia del temps, i la de Barth en concret. Tot l'optimisme que respiren, com a possibilitat de l'home per a acostar-se a Déu, és una reacció profunda i radical en contra del pessimisme barthià. En aquest sentit creiem que Tillich té raó en oposar-se a una doctrina teològica que insisteix massa en la depravació radical de l'home i que oblida que l'home és també una creatura estimada sempre per Déu.

Però tampoc no ens sembla prou exacte l'optimisme que Tillich porta fins a l'extrem. Per ell el símbol és la porta que s'obre a l'interior mateix de l'experiència religiosa i l'analogia és el punt central que possibilita la participació del símbol en la base de l'Ésser. En aquest punt sorgeixen moltes preguntes que Tillich, de fet, no respon: fins on arriba la possibilitat religiosa de l'home per a acostar-se a Déu? O, expressat en altres paraules, on acaba la pregunta de l'home per l'Incondicional i on comença la resposta reveladora de Déu? Els símbols, donen una experiència de Déu? Donen un contingut racional d'aquesta experiència? L'optimisme amb què Tillich parla de les possibilitats religioses de l'home ¿té prou en compte la realitat bíblica, teològica i existencial del pecat de l'home?

Certament que podríem augmentar el nombre de les preguntes que no queden resoltes en el seu pensament sobre aquest punt. Valgui aquí resumir-les en el punt que ens sembla fonamental: Tillich no ha delimitat exactament on acaben les possibilitats religioses de l'home i on comença l'acció concreta i profunda que Déu fa a l'interior de l'home.

Dèiem, al començament d'aquest paràgraf, que la solució que es doni a la simbologia condiona també altres aspectes de la teologia. Un tema concret en aquest sentit és el de la relació entre la filosofia i la teologia; és un tema ben significatiu, encara que pugui semblar marginal. Certament que la teologia no es pot pas desenvolupar sense les eines conceptuals que procedeixen necessàriament de la filosofia i de les ciències humanes. Però no sempre distingeix suficientment entre la filosofia i la teologia, ni quant al mètode ni quant al contingut; això el portarà a unes ambigüitats que més d'una vegada seran insolubles.

Cal dir sobretot que la relació estreta que estableix entre la

filosofia i la teologia és més que problemàtica. La seva afirmació és que el teòleg troba en l'«a-priori místic»¹⁴⁸ el criteri del missatge cristià¹⁴⁹. El teòleg, llavors, afegeix a aquest «a priori» el missatge. Però què entén ell per «afegir»? Ens sembla que en aquest punt les fronteres no són pas gaire ben delimitades, i sovint Tillich, o bé vacil·la entre un dels dos extrems, o bé cau en una barreja entre la filosofia i la teologia que té el perill de la dissolució del missatge evangèlic¹⁵⁰.

4. *El llenguatge religiós*

A part de les seves derivacions, hem de retornar al símbol en si mateix. El punt positiu de Tillich és la constatació que existeixen diferents llenguatges i que es donen diferents nivells dins aquest mateix llenguatge. Hi ha certament una diferència radical entre el llenguatge ordinari, utilitari i convencional, i un altre, més ric en significacions i que expressa nivells més profunds de la realitat. De totes maneres, si el principi general que ell estableix és clar, creiem que en la pràctica no s'esforça prou per diferenciar-los amb aquesta mateixa netedat¹⁵¹.

D'altra banda, la tesi de Tillich, segons la qual el llenguatge religiós és a la vegada analògic i ontològic —és a dir, figuratiu i que expressa l'ésser— pot semblar, si no irreal, sí almenys una tesi unilateral, i que pot caure en el perill d'extorsionar el sentit originari d'aquest mateix llenguatge religiós.

Per a acabar aquest paràgraf, valgui una altra objecció al seu llenguatge; pot semblar d'antuvi una objecció massa general, però creiem que no per això perd la seva profunditat: es pot parlar encara a l'home d'avui amb un llenguatge ontològic? Té l'home d'avui comprensió per paraules com «absolut» ...? ¿Ajuden les nocions com «últim», «incondicional» ... a trobar la fe viva i vertadera?

148. Per «a priori místic» entén Tillich una consciència de quelcom que transcendeix l'abisme entre el subjecte i l'objecte; en aquest *a priori* místic s'hi arrelen els conceptes teològics que usa tant la filosofia idealista com la naturalista: *ST I*, p. 16.

149. El teòleg «fügt dem 'mystischen Apriori' das Kriterium der christlichen Botschaft hinzu» (*ST I*, pp. 17).

150. «Indessen stösst er nicht zu der wirklich dialektischen Position vor, die jenseits des 'entweder-oder' und des 'und-und' liegt, weil er in der widerspruchsvollen Situation lebt, in der er von ganzem Herzen ein ontologischer Philosoph und genau so von ganzem Herzen ein christlicher Denker oder Theologe zu sein wünscht. Das ist unmöglich» (KRAEMER, *Religion* 422).

151. GABUS, *Introduction* 227-228.

E. LA TEOLOGIA DE LA CULTURA: EL SAGRAT I EL PROFÀ¹⁵²

1. *Teonomia omnipresent*

L'acusació que Barth fa a Tillich, i que en part acabem de veure, constitueix un punt fonamental: a propòsit de la seva teologia de la cultura, Barth afirma que el teòleg ha de saber ser humil i modest; voler abraçar teològicament tot el domini de la cultura, com intenta Tillich, és posar-se en una perspectiva de «theologia gloriae», que oblida, de fet, la realitat del pecat i de l'alienació. Certament que Jesucrist és el Senyor de la cultura, però aquesta cultura no està pas del tot sotmesa al regne de Jesucrist; encara ens trobem en un espai a l'interior de la història i, per tant, en un temps d'ambigüitat, i d'aquí que ni el teòleg pot arribar a llegir amb tota netedat els signes de la revelació del regne futur¹⁵³.

La teologia de la cultura de Tillich —i, amb ella, la profunda noció de la teonomia— és una teologia que, des de bon començament, engresca i no deixa de despertar la simpatia pel seu autor. En aquest sentit Tillich ha sabut col·locar Déu al bell mig de l'existència humana, i la religió en la profunditat de cada una de les creacions culturals de l'home. I no sols això, sinó que enmig d'una cultura secularitzada en la majoria dels casos i allunyada de la seva dimensió religiosa ha sabut descobrir la religió. Sense un lligam estret entre la religió i la cultura, a la teologia li queden ben poques coses a dir a l'home contemporani, engrescat per una cultura allunyada de la transcendència¹⁵⁴.

152. Per a aquest tema: R. MOKROSCH, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in der Anfängen Tillichs*, Frankfurt 1976; Th. ULRICH, *Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Karl Mennickes*, Zurich 1971; P. SCHWANZ, *Analogia imaginis. Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, Göttingen 1980; SCHEDLER, *Natur und Gnade*.

153. GABUS, *Introduction* 231.

154. «La llamada de Tillich a la teonomía es el mayor reto al mundo moderno. En su visión de la cultura la preocupación fundamental informa todo el tejido de la vida y el pensamiento; para ella la unidad fundamental es un horizonte siempre presente. Con esta idea de la teonomía, Tillich supera la fácil deificación de la cultura hecha por la teología liberal y sin embargo hace que la religión tenga algo que decir a la cultura de una manera profunda. Salva la brecha que Barth y los existencialistas fueron capaces de ver pero no de superar. Por eso Tillich ha tenido éxito, tal vez más

En primer lloc, doncs, ens sembla, que cal felicitar Tillich per l'empremta universalista que dóna a la religió. La religió és present a tot arreu en el camp de la cultura humana, és a dir, en el camp ample de l'activitat de l'home. Això comporta que la religió no pot ser reduïda ni a una facultat particular, ni a uns valors marginals de l'existència humana. És un aspecte que no deixa de ser positiu: tant en la història de les religions com en la història mateixa de les esglésies cristianes, hi ha multituds de reduccions d'aquest tipus, que han portat a un empobriment de la religió. La religió, per a aquestes últimes, ha estat sovint una activitat de l'existència humana, com moltes de les altres que també es poden arribar a fer.

Però aquest universalisme en la noció de la religió, comporta, al nostre entendre, un altre aspecte positiu: està al centre mateix de la vida. És a dir, la religió no toca pas tangencialment el món de l'home, sinó que és la mateixa profunditat de l'existència. Amb aquesta concepció Tillich intenta de superar els dos extrems: per una banda la deïficació fàcil i heterònoma de la religió per part de la teologia; més d'una vegada la teologia ha volgut fer de la religió una realitat única, negant així la cultura. Com a conseqüència d'això, la religió ha esdevingut tan superior com estranya a l'existència humana; és la deïficació de l'existència religiosa a costa de la cultura, que porta a la pràctica, per exemple, Barth. D'altra banda voldria superar també una deïficació de la cultura, a l'estil de la teologia liberal, realitzada a partir d'una reducció de la religió. Així la cultura té la seva profunditat en la dimensió religiosa, però no pagant el preu d'una negació d'aspectes centrals de la religió. El més positiu de Tillich és l'intent d'unió entre els dos extrems, el de la religió i el de la cultura.

2. Reduccions

De totes maneres, en Tillich, aquesta unió no sempre és del tot diàfana, ni exempta de problemes. El primer, i més important, és el que fa referència a les conseqüències profanitzants de la cultura. Certament que l'estreta unió entre el sagrat i el profà dóna una

que ningún otro escritor moderno, al mostrar el parentesco esencial de toda expresión cultural con su base religiosa. Ha gritado con fuerza para que la Iglesia salga fuera de su ghetto que ella misma se había escogido, fuera de su desprecio a la cultura, a realizar su tarea en favor del mundo» (ARMBRUSTER, *The Vision* 128).

dinàmica engrescadora i atractiva; la teonomia exigeix que la religió penetri en el més profund de la societat, del món i de l'home; supera, d'alguna manera, la separació i tensió cròniques entre la teologia i el món, la religió i la cultura. Però Tillich té un perill: el de convertir la religió en quelcom simplement profà¹⁵⁵. La teonomia pot portar, si arriba fins a les últimes conseqüències, la reducció de la realitat sagrada al pla simplement secular. Quan Tillich arriba a la mateixa profunditat del secular i profà hi troba la presència d'un element transcendent que, de fet, és ambigu. En efecte, la presència de Jesucrist i de l'Esperit a l'interior del món i de l'activitat de l'home —que és afirmada, en teoria, d'una manera tan clara i rodona— resulta tan immanent, que sovint sembla incompreensible que pugui ser alhora transcendent. En aquest cas, Crist no irromp en la història des de fora, sinó que més aviat sorgeix de l'interior d'aquesta mateixa història, com un ideal que té l'home i el món.

Però creiem que el problema no acaba pas simplement aquí: l'afirmació de Tillich és també la contrària; no sols té el perill de profanitzar la realitat sagrada, sinó que també té el perill de sacralitzar artificialment la realitat profana; de fet la teonomia hauria d'acabar en una total sacralització del món. Això comporta la desaparició del profà, ja que el domini de la preocupació fonamental, és a dir, el domini de la religió, és present, sacralitzant aquest món profà. Aquesta és pràcticament l'afirmació que qualsevol realitat del món i de la cultura és, per si mateixa, una realitat religiosa i sagrada. Les objeccions que es poden fer a aquest aspecte de la seva teologia creiem que són molt fondes i a la majoria d'elles Tillich no hi ha pas donat una resposta clara i neta; si la cultura té ja de per si una realitat religiosa i sagrada, quina és de fet l'originalitat de Jesucrist? No perdrà pas la gràcia el seu aspecte de gratuïtat? La

155. Deixem de banda un aspecte teològic important: les conseqüències que la teologia de Tillich, conjuntament amb el pensament de Bonhoeffer, han tingut en diversos corrents posteriors dintre del cristianisme, particularment reformat. Tant en la teologia secular (H. Cox, J. A. T. Robinson), com el corrent més efímer de la teologia de la mort de Déu (Th. Altizer, P. van Buren, W. Hamilton) podrien ser representatives. De totes maneres aquest aspecte necessitaria d'un estudi a part i que ja han fet diversos autors. Deixem constància simplement aquí de la pregunta que aquests teòlegs han deixat oberta: la visió bíblica del món, de l'home i de Déu, no dóna els pressupòsits profunds de cara a una interpretació secularitzada del món i de la història? No serà la secularització una espècie de necessitat del Cristianisme?

irrupció de Déu en la història, no deixarà pas de ser una reducció urgent i salvadora?¹⁵⁶.

Allà on aquest problema es planteja, però, amb unes preguntes al nostre entendre més insolubles és en el camp de l'eclesiologia. Malgrat tots els esforços contraris que fa Tillich, la presència de Déu en el món i la història és una presència tan atractiva que no dona gairebé peu a l'afirmació de la necessitat de l'Església com a institució històrica concreta¹⁵⁷. Ell afirma certament el contrari: la comunitat espiritual és indispensable, ja que és el lloc de reunió de totes aquelles persones que a través del culte i dels símbols expressen la seva preocupació fonamental. Però, malgrat tot, creiem que també ha reduït fonamentalment i perillosament el paper mediador de l'Església, ja que la presència de l'Esperit en cada un dels homes en concret és, de per si mateixa, presentada d'una manera tan atractiva, que no té ja més necessitat de canals purament eclesiàstics o institucionals¹⁵⁸.

3. Fe i religió

Un problema particularment espinós en Tillich és el de la seva concepció de la fe i sobretot la relació que estableix entre l'home creient i l'home religiós. Comencem pel primer punt: la fe, ja ho

156. «Nous nous demandons par ailleurs si Tillich n'a pas conçu son universalisme de la Révélation d'une manière un peu facile et rassurante qui lui masque en réalité de très sérieuses oppositions et tensions qu'une dialectique de la corrélation ne saurait surmonter. Nous observons en effet que l'universalisme biblique se situe dans un cadre infiniment plus tragique et oppositionnel que celui de Tillich. Dans la perspective biblique, la grâce divine se heurte à un monde qui lui est hostile et qui est dressé contre elle, la foi ne nous est pas présentée comme l'accomplissement de toutes les formes de la foi, mais comme une victoire remportée par Dieu sur l'incrédulité et l'idolâtrie des hommes, l'Église elle-même est appelée à se heurter tragiquement à un monde hostile, et à une incrédulité, qui est présente jusque dans son propre sein» (GABUS, *Introduction* 63).

157. La crítica de Kuhlmann a Tillich és que a partir de la seva tesi s'arriba no solament a considerar que tothom és creient, sinó també al fet que d'alguna manera es permet a tothom l'accés a l'esperit profètic de l'Església; això comporta, segons Kuhlmann, arribar a un «individualisme absolut» (G. KUHLMANN, *Brunstend und Tillich: zum Problem einer Theonomie der Kultur*, Tübingen 1928, pp. 40-41).

158. En aquest sentit ens sembla poc exacta l'afirmació de Seigfried: «Mit seiner Ekklesiologie fühlt sich Tillich der katholischen Theologie besonders nahe. Die Essenz der Kirche ist die Gemeinschaft, die die Essenz aller Gemeinschaften ist, die im Neuen Sein stehen. Die einzelnen Kirchen sind geschichtliche Verwirklichung der Geistgemeinschaft. Aber die geschichtlichen Verwirklichungen sind nur fragmentarisch und dürfen sich deshalb nicht absolut setzen oder sich mit der Geistgemeinschaft identifizieren» (SEIGFRIED, *Das Neue Sein* 168).

hem vist, és la preocupació fonamental i incondicional de la persona; en aquest sentit és un concepte o, millor dit, una realitat, que és present i actuant en totes i cada una de les realitzacions de l'esperit humà, és a dir, que no s'ha de confondre en cap de les realitzacions espirituals concretes i particulars¹⁵⁹.

El primer problema que planteja aquesta noció de la fe és el del seu contingut; efectivament, sempre que Tillich parla d'ella ho fa d'una manera molt general i accentuant la seva funció universal. Frases com «preocupació incondicional», «entrega total» o la més kierkegaardiana «passió infinita» ens semblen molt aptes per a descriure l'amplitud i la profunditat de la fe a l'interior de la persona, però són frases massa generals per a descriure el contingut d'aquesta i més en un context purament cristià. És significativa la seva frase, que repeteix molt sovint: «la fe és l'estat de trobar-se fonamentalment preocupat. El contingut té una importància infinita per a la vida del creient, però no interessa de cara a una definició formal de la fe».

Sembla que el que més interessa de fer ressaltar, per Tillich, no és tant el contingut com l'experiència; la fe, segons ell, no es pot descriure d'una manera total, sinó que s'ha d'experimentar. Però creiem que amb això aconseguim simplement dues coses: en primer lloc, fer de la realitat de la fe, i sobretot del seu contingut, una realitat que és encara de més difícil comprensió. En segon lloc, que aquesta realitat quedi sovint reduïda a unes vagues generalitzacions que, per més atractives que semblin a primera vista, en comprometen la mateixa vivència.

El segon problema és el de la relació entre l'home creient i l'home religiós, la relació entre la fe i la religió. Ell substancialment identifica ambdós. Les dues realitats són idèntiques, ja que tenen el mateix contingut —la preocupació fonamental— i són centrals per la seva importància —és a dir, presents en cada una de les funcions de l'esperit.

La diferència és de tipus pràctic, ens atreviríem a dir que marginal: la religió tendeix a expressar-se com a religió en un sentit estricte —en les institucions, els ritus i els mites—; la fe, en canvi, com a realitat de l'individu —risc, valor, dubte. Resumint: així com

159. Cf. ARMBRUSTER, *The Vision* 92.

la religió és una dimensió de la vida humana en general, la fe és un acte de l'individu¹⁶⁰.

Des del punt de vista de la teologia cristiana ens sembla que aquesta identificació planteja una altra vegada el problema de l'originalitat del mateix cristianisme i de la revelació en concret. Ens sembla que Tillich redueix fins al fons la particularitat de Jesús i la seva originalitat.

Aquesta objecció que plantegem es fa present en una altre aspecte: la fe i la religió, en Tillich, comporten un universalisme poc comú a la tradició de la teologia cristiana. Són moltes persones, creients o no creients, les que poden trobar-se en un estat de preocupació fonamental i que, per tant, segons ell, són «religioses»; d'altra banda són moltes les persones que pot qualificar com a creients en el sentit que es troben en un estat de dubte previ a la fe, que ell qualifica ja com a fe. Certament que aquest punt és engrescador, però es pot qualificar com a cristià? Gran part de la tradició teològica no pensa el contrari? D'altra banda ens sembla que una teoria com aquesta seria més pròpia d'un estadi escatològic del cristianisme; en les condicions actuals de l'existència la fe i la religió han estat directament barrejades amb el pecat de l'home.

Retornant al tema, central en el present paràgraf, sobre la relació entre la religió i la cultura, ens sembla que hi ha una objecció de tipus fonamental: la noció de teonomia comporta, en el fons, l'eliminació de les fronteres entre Déu i l'home, fe i increença, teologia i cultura; és una eliminació perillosa o, almenys, estranya al cristianisme. En definitiva les preguntes a què Tillich no respon serien aquestes: quina diferència hi ha entre el creient i l'increient? Quina importància té la revelació per a l'individu concret? Quina importància té la mateixa Església?

O, presentant ja les preguntes més directes i fonamentals que creiem que té tot el seu pensament en general: ha delimitat Tillich

160. Un punt particularment important és el de fins a quin punt la fe, com a resposta a la gràcia, exigeix un compromís cristià concret. Des del punt de vista de l'exigència moral, Tillich és voluntàriament ambigu. «L'Évangile n'est-il que la simple proclamation de la Grâce divine, ou n'implique-t-il pas aussi une nouvelle manière d'être et de vivre, un nouveau style de vie? La Grâce est-elle une grâce vénale, à bon marché, ou au contraire une grâce exigeante, coûteuse, qui commande? Tillich se place ici très résolument dans la perspective luthérienne. Là où la grâce se manifeste, la loi cesse de commander, l'homme accomplit spontanément, sans contrainte, ce que la loi commande» (GABUS, *Introduction* 185).

exactament les fronteres entre Déu i l'home? Què hi ha en l'home, quines són les seves estructures, que li faci possible de respondre i rebre la gràcia de Déu? Ha solucionat de debò el problema de la transcendència i de la immanència? Sense una resposta més clara a aquestes preguntes veiem difícil que pugui trobar el camí d'una teologia cristiana sobre la religió i sobre la relació que la religió comporta entre Déu i l'home.

IV. CONCLUSIONS: MÉS ENLLÀ DE LA TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ

Hem procurat, a les pàgines anteriors, remarcar els punts de crítica que Barth i Tillich, mútuament, s'han fet; però l'objectiu que hem pretès ha estat més global: no solament la seva crítica immanent, sinó veure críticament amb més amplitud els punts de fons. Hem descobert una pregunta de fons en tots dos. La pregunta és aquesta: què hi ha en l'home que li faci possible de rebre la justificació i la salvació de Déu? Més concretament en Barth: com és possible que l'home, aquest home pecador, rebí d'una manera efectiva i real la gràcia? En Tillich: on es fonamenta el seu optimisme sobre l'home i la seva salvació? Respon aquest optimisme a quelcom que hi ha en el més profund de l'estructura humana? En aquest sentit, més enllà dels símbols, hi ha quelcom que pugui donar una resposta a Déu?

Tillich, al nostre entendre, no se'n surt a l'hora de fer el pas de la realitat condicionada a l'Incondicional. En efecte, els símbols, que ell tracta d'una manera tan atractiva, què expressen sobre Déu? Barth, per la seva mateixa por a la teologia liberal, que l'ha portat a postures tan radicals, tampoc no s'interessa per aquest problema: l'«analogia fidei», ens sembla, el condueix a un pur fideisme, tan poc consistent com estrany al pensament d'avui.

La teologia de la religió de Barth, doncs, en ha abocat, conjuntament amb el seu pessimisme, a una «impasse» de fons: certament que en ell la sobirania de Déu és clarament afirmada; Déu és el qui té sempre la iniciativa. Però l'home, el que sofreix amb més força el pessimisme barthià, és considerat, gairebé d'una manera exclusiva, com un ésser passiu, que no té cap paper important en tot el que fa o respon de cara a Déu. La pregunta fonamental, al nostre entendre, i que no respon la teologia barthiana, és precisament la del lligam

entre Déu i l'home, lligam que constitueix l'essència mateixa de la religió; tots dos, Déu en la seva sobirania i l'home en el seu pecat, corren dues línies paral·leles i tenen el perill, de fet, de no arribar mai a trobar-se. La pregunta, llavors, és aquesta: com pot l'home rebre Déu i la seva gràcia sense que aquests no li siguin quelcom purament estrany a la seva vida i al seu ésser? Pot l'home rebre d'una manera real la salvació de Déu? Què hi ha en l'home que li faci possible de rebre la justificació de Déu?

La teologia de Tillich ens ha abocat, conjuntament amb el seu optimisme, a un altre «impasse» de fons. Certament que la unitat i la harmonia entre Déu i l'home són clarament afirmades. Déu i l'home estan en una línia de continuïtat gairebé sense entrebancs. Però què és el que fa possible aquesta continuïtat? Quina és la realitat concreta que fa el pas entre Déu i l'home? Què és el que a l'interior de l'home s'auto-transcendeix cap a Déu? Al nostre entendre la doctrina dels símbols, tan desenrotllada en ell, no acaba de donar-nos el fons d'aquesta qüestió. En efecte, què expressen exactament els símbols de Déu? ¿Són capaços els símbols, per si mateixos, de fer el pas a l'Incondicional?

Pere CARRERAS

C. Sant Pere, 1

CORNELLÀ DEL TERRI

(Girona)

Summary

The present study wants to be a criticism on the theological attitudes of K. Barth and P. Tillich especially towards their thought about religion. First I have paid attention to the mutual and immanent criticism they practised among each other along their works; second I have gathered the existing expositions and criticisms, very abundant nowadays, of those two very important authors from the first part of our century within the Reform theology; finally this present study tries also to contribute with new critical points of view to the two positions they have represented.

Barth's theology together with his pessimism leads towards an impasse: it is certain Barth states firmly God's supremacy. He is the one who always has the initiative. But is the man who suffers strongly Barth's pessimism, is considered almost exclusively as a passive being with no important role in all he does and answers regarding God. The question then—that does not give any solution to Barth's pessimism— goes towards the existing ties with God and man: God in his mightiness and man in his sinfulness have in fact the danger of not arriving to meet. Hence, how is it possible for man to receive God and his grace and not feeling their strangeness? What is there in man that makes possible to receive God's grace?

Tillich's theology together with his optimism lead to an impasse. The unity and harmony between God and man are clearly stated. God and man are placed on a straightforward line without a break. But what is it that makes that continuity possible? Where is the concrete reality that makes possible that step between God and man? We can see that the symbols doctrine he treats so deeply is not enough to give the question a convincing solution. In fact, what do God's symbols express? Are they capable in themselves to perform that step towards the Inconditional?