

VERDAD HISTÓRICA Y VIDA EN LA UNIDAD EN LA PRIMERA ESCUELA DE TUBINGA*

ALFONSO CARRASCO ROUCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

I. RAZÓN HISTÓRICA Y RELIGIÓN POSITIVA

Afirma F. W. S. Schelling en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (publicadas en 1803) que "la construcción histórica del cristianismo, a causa de la universalidad de la Idea, no puede ser pensada sin la construcción religiosa de la entera historia"¹. "Tal construcción sólo es posible en sí misma a la forma superior del conocimiento, que se eleva sobre la concatenación empírica de las cosas; no existe pues sin filosofía, que es el órgano verdadero de la teología como ciencia, en la que se hacen objetivas las ideas más elevadas sobre la esencia divina, sobre la naturaleza como instrumento y la historia como revelación de Dios"².

La palabra "construcción [especulativa]" quería expresar la elaboración sistemática, científica –es decir, de racionalidad universal– que muestra la unidad profunda del todo y la necesidad de sus partes en deducción rigurosa. Se recogía así el ideal de "sistema" que había sido definido por Kant: "Comprendo bajo sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una Idea. Esta es el concepto de razón de la forma de un Todo"³.

* Los tres artículos dedicados a la figura y la teología de Joham Adam Möhler recogen las ponencias de la Jornada de Teología celebrada en la Facultad de Teología "San Dámaso" el día 21 de Junio de 2005.

¹ *Vorlesungen über die Methode (Lehrt) des akademischen Studiums [1803]* ed.: "Sämtliche Werke" V (Stuttgart-Augsburg 1859) 299.

² *Ibid.*

³ *Kritik der reinen Vernunft*, B 260f.

Schelling estaba aplicando, pues, la idea del sistema científico en el campo de la historia, y en concreto al cristianismo. Dejaba atrás así la dolorosa aporía racionalista, que no podía reconocer en los hechos históricos como tales verdades universales de razón, sino al máximo un mero vehículo fáctico, separable de la idea que pudiese transmitir. Según esto, el acontecimiento histórico de la revelación y el mismo Jesucristo no podían pasar de ser instrumentos providenciales para facilitar y asegurar el camino de la razón, su educación hasta el estado adulto, en que ella alcanzase por sí misma, ya sin pedagogo, las verdades universales sobre el mundo y sobre Dios; en breves palabras, la revelación sería vista al máximo como mayéutica (Lessing) y la religión comprendida en los límites de la mera razón (Kant). El idealismo de Schelling pretendía dejar atrás esta contraposición, elevándose a una contemplación filosófica de la historia, por encima de la sola consideración empírica, y reconociendo en ella la manifestación de la Idea, que sería revelación de Dios.

Schelling era escuchado entonces como aquel gran filósofo que podría estar llamado a la tarea de asumir y responder cristianamente a los retos de la nueva filosofía, como un nuevo Aquinate u otro Agustín⁴. Siguiendo sus pasos, J. S. DREY planteará explícitamente la existencia de una Idea como principio vital de la realidad y de la doctrina cristiana, a la que llamará más bien –en términos que se harán tradicionales en la Escuela de Tubinga– “esencia” o “espíritu” del cristianismo⁵.

Para los teólogos católicos de Tubinga no resultaba aceptable, en cambio, la identificación, planteada por Schelling, del conjunto de la historia con la manifestación del orden eterno de las cosas, con la revelación divina misma⁶; pues podía implicar una reducción radical del significado de la persona de

⁴ Cf. F. S. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte* (Freiburg 1956) 124-125.

⁵ Así, por ejemplo, DREY podrá hablar de la Iglesia como “la manifestación viva de las Ideas del cristianismo, su producto y su portador al mismo tiempo” (*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* [Tübingen 1819] § 225 (reproducida en: M. KESSLER-M. SECKLER, *Theologie, Kirche und Katholizismus* [Tübingen 2003] [145]-[407]).

⁶ Cf. “Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist” ... “Und wenn diese [die empirische Ursache] wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge” (SCHELLING, *Vorlesungen*, 288. 292).

Jesucristo⁷, del acontecimiento de la Encarnación⁸. Era claro el riesgo de no superar al final el planteamiento racionalista, de que los hechos históricos siguieran siendo vehículo de manifestación de una Idea –contemplada desde la sabiduría filosófica–, pero nunca principios por sí mismos de una verdad ideal⁹.

De todos modos, para estos teólogos, tal dificultad no ponía en cuestión la perspectiva general, la afirmación primera sobre la necesidad de una comprensión sistemática de la historia entera. Al contrario, para salvaguardar la dimensión positiva, histórica, del cristianismo, evitando su reducción al horizonte de la religión natural o meramente racional, para tematizar su universalidad, les parece imprescindible poner de manifiesto ante la razón la esencial relación de lo cristiano con el hombre y el universo¹⁰, lo que ha de hacerse precisamente a través de una comprensión “científica” de la historia.

La Escuela de Tubinga, en este sentido, comparte las exigencias y la vía asumidas por el romanticismo y por la filosofía idealista, que, ante las grandes revoluciones del pensamiento moderno, rechazan una concepción de la razón que reduzca su ámbito de aplicación de tal forma que no pueda ser objeto de conocimiento verdadero aquello que es lo más importante para el hombre: no sólo el sentimiento, sino la vida, la libertad, la historia humana.

En esta pretensión fundamental de poder aplicar rigurosamente la razón a la historia de los hombres, radica la concreta opción primera de la que dependerá la posibilidad de afirmar la universalidad propia del cristianismo como religión positiva.

En efecto, en una perspectiva deísta las leyes naturales –también humanas– seguirían iguales y vigentes *etsi Deus non daretur*, no pudiendo la reve-

⁷ Cf. “Genug, Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen” (*ibid.*, 296-297).

⁸ Cf. “Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist” (*ibid.*, 297-298).

⁹ Cf. G. SÖHNGEN, “Das Wesen des Christentums”, en: *Id.*, *Die Einheit in der Theologie* (München 1952) 288-304.

¹⁰ Cf. SECKLER, *Theologie, Kirche und Katholizismus*, 120.

lación introducir novedad o cambio real¹¹. Pero esta perspectiva de una ley autónoma y universal es de imposible aplicación a la historia como tal; porque alcanzar su comprensión “científica” implica verla como un proceso dotado de sentido, en el que se realiza una Idea, en el que la libertad se relaciona con un orden profundo manifiesto en los acontecimientos, e implica, pues, una toma de posición sobre la apertura de la vida de los hombres a Dios y a su revelación. De hecho, el esfuerzo idealista por alcanzar tal “sistema” especulativo, ofrecerá una comprensión de la historia de tendencia panteísta; mientras que la voluntad de alcanzar esta comprensión “científica” negando la referencia a Dios alcanzará también grandes expresiones sistemáticas –por ejemplo, en el “materialismo científico” de origen marxista. En cambio, el relativismo historicista que se abrirá camino desde inicios del siglo XX significa en realidad un escepticismo último, la aceptación del fracaso de la razón, que se expresa como un escepticismo último –la renuncia a alcanzar una verdad universal sobre el camino de la historia y la consiguiente pérdida de posibilidades de que la libertad se ejerza en la conformación de la historia personal y social.

En los inicios del siglo XIX, también los teólogos de Tubinga reconocieron la necesidad de esta aplicación de la razón a la historia, y afrontaron ya lo que serían los términos fundamentales de este debate hasta la actualidad. Por un lado, tienen conciencia clara de la necesidad de superar una visión meramente empírica o “pragmática” de la historia que sólo ve los nexos casuales más próximos, los separa del sentido profundo de la acción y de la libertad del hombre, y niega el valor de la revelación y del cristianismo positivo; pues está destinada a degenerar en una visión atea de la historia¹². Pero, al mismo tiempo, rechazan una comprensión de la historia que no respete los hechos y la libertad de los hombres, pues correría el riesgo de degenerar en un juego de ideas, en un fatalismo, o en el panteísmo que observaban en

¹¹ Cf. por ej.: “Die Vernunft ist autonom und selbständig. Sie bedarf keinerlei äußerer Hilfe; sie könnte diese Hilfe nicht einmal annehmen, wenn sie ihr angeboten würde. Sie muß ihren eigenen Weg finden und an ihre eigenen Stärke glauben. Dieses Prinzip ... ist auf klassische Weise von Hugo Grotius in der Einleitung zu seinem Werk *De jure belli et pacis* ausgedrückt worden. Sogar der Wille eines allmächtigen Wesens, sagte Grotius, kann die Prinzipien der Moral nicht wechseln oder die Grundrechte abschaffen, die durch natürliche Gesetze garantiert sind. Diese Gesetze würden ihre objektive Geltung behalten, selbst wenn wir –per impossibile– annähmen, daß es keinen Gott gebe, oder daß er sich um menschliche Dinge nicht kümmere” (E. CASSIRER, *Der Mythos des Staates* [Zürich und München 1985] 226).

¹² Cf. DREY, *Kurze Einleitung*, § 56; J. A. MÖHLER, “Einleitung in der Kirchengeschichte”, en: J. J. I. Döllinger (hrsg.), *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, Band II (Regensburg 1840) 269.

cierta filosofía de su tiempo¹³. En cambio, la renuncia implicada en el relativismo y en el escepticismo no era una opción que pudieran considerar; no sólo debido a su ausencia del contexto cultural de la época, sino, más fundamentalmente, a causa de la afirmación primera de la verdad universal de lo cristiano, que constituía el alma misma de su trabajo teológico.

Así pues, la naciente Escuela de Tubinga tiene en sus raíces, desde el inicio, una afirmación decidida de la razón, de su capacidad de comprensión “especulativa” de la realidad natural e histórica, y desarrolla una forma propia de comprender y proponer ante la razón la verdad del hecho positivo cristiano como universal, iluminando no sólo la particular historia cristiana sino toda la historia universal de los hombres¹⁴.

II. EL REINO DE DIOS COMO IDEA VERDADERA DE LA HISTORIA

En el hecho de la revelación cristiana se realiza y comunica a los hombres una verdad ideal, que Drey o Möhler sintetizan con la palabra “Reino de Dios” y que puede ser presentada como concepto puro de razón¹⁵. Esta idea o concepto de “Reino de Dios” se refiere al sentido o verdad universal de la historia de los hombres¹⁶. Es perfectamente accesible a la razón¹⁷, que puede aceptarlo en una comprensión religiosa de la vida y de la historia o repensarlo en formas y expresiones diversas que dependerán de los planteamientos antropológicos propios.

J. S. Drey elabora de modo sistemático esta cuestión ya en su *Kurze Einleitung*, que es sin duda escrito programático de la Escuela de Tubinga¹⁸. Sobre el fundamento de una comprensión del mundo como “universo”, en

¹³ Cf. MÖHLER, *ibid.*

¹⁴ *Kurze Einleitung*, §§ 61-62.

¹⁵ Así sucedía de hecho en la filosofía de la época. Cf., por ejemplo, I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Königsberg 1793) 127, 132ss., 225-227; *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft* (Riga 1788) 230-236, 246-247. El concepto de “reino de Dios” era usado en este sentido también en la eclesiología de finales del siglo XVIII, por ejemplo, por F. Oberthür, M. Dobmayer, B. Galura o F. Brenner. Cf. M. SECKLER, “Das Reich Gottes-Motiv in den Anfängen der katholischen Tübinger Schule”: *Theologische Quartalschrift* 168 (1988) 257-288; M. KNAPP, “Herrschaft Gottes. Theologiegeschichtlich”: *LfthK V* (1996) 33.

¹⁶ Cf. *ibid.*, §§ 27, 29, 59; también MÖHLER, 263.

¹⁷ Cf. *Kurze Einleitung*, § 65.

¹⁸ Cf. SECKLER, 19ss. 27-30, 85.

cuya trabazón y unidad íntima se revela ya el designio del Creador, presenta al hombre como llamado a vivir hasta el fondo en la armonía del conjunto de la realidad, del Todo. Observa cómo la reflexión más elevada sobre el mundo es la que lo aferra como universo, y el conocimiento más verdadero y significativo de cada cosa es llegar a comprenderla en su relación con el universo¹⁹. Y concluye que, del mismo modo, el hombre está llamado a comprenderse a sí mismo libre y razonablemente en vinculación con el todo, aceptando su integración armónica en el todo, en el que se expresa la voluntad y el amor de Aquel de quien vienen todas las cosas²⁰.

Así, la creación inconsciente manifiesta la sabiduría, la bondad, la majestad divinas inmediatamente, por el mismo hecho de ser como es; pero el hombre, la parte libre y consciente de la creación, ha de hacer por libre determinación de sí mismo lo que el resto de la creación hace necesariamente: reflejar, ser imagen de esta sabiduría y bondad de Dios²¹. El Reino de Dios aparece, pues, como la verdad definitiva de la historia, como la plena realización de un universo en el que existe razón y libertad²².

Ahora bien, la autoconciencia humana libre puede seguir la tendencia original del hombre y del mundo, o, por supuesto, puede también alzarse contra ella afirmando la propia voluntad (*Eigenwille*), oponiéndose así al plan de Dios²³.

Drey se detiene en una reflexión analítica de esta segunda posibilidad, que él describe, con clara resonancia kantiana, como sentimiento y conciencia de la propia autonomía, como fe en la autonomía de la naturaleza²⁴. En esta posición, el hombre refiere a sí mismo todo su obrar: cada movimiento o tendencia íntima es manifestación de su propia voluntad, todas las representaciones se convierten en ideas que él produce, incluso la voz de su concien-

¹⁹ *Kurze Einleitung*, § 4.

²⁰ *Ibid.*, § 10.

²¹ MÖHLER, 264.

²² Para la razón se trata de un "reino moral en el universo" (*Kurze Einleitung*, § 59), irrealizable sin el libre asentimiento del hombre (MÖHLER, 263). En sentido semejante, aunque luego la propuesta teológica sea diferente, F. SCHLEIERMACHER comprende también la ética como "die Wissenschaft der Principien der Geschichte" y como presupuesto del trabajo teológico; cf. su *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (Berlín 1811) § 37, y (Berlín 1830) § 29.

²³ *Kurze Einleitung*, § 12.

²⁴ *Ibid.*, § 21.

cia en el corazón es ahora ley que él se da a sí mismo. El hombre se afirma así como señor de sí mismo²⁵.

De esta manera, sin embargo, el hombre se enfrenta objetivamente a la voluntad de Dios, expresada en su conciencia y en las leyes de la naturaleza. Experimenta por ello una división interna en él mismo, con la propia conciencia²⁶; mientras que la naturaleza le parece un obstáculo que ha de vencer para ponerla al servicio de la propia voluntad soberana²⁷. Siguiendo la propia tendencia egoísta, el hombre pretende hacer un mundo según la propia voluntad, independiente y contrario a Dios, y termina encontrándose en un estado de división, de lucha interminable consigo mismo y con el universo²⁸.

En palabras de Möhler, el hombre busca de modo egoísta convertirse en el centro de todo (*Selbstsucht*) y presenta la historia como si en ella sólo se tratase de la gloria y del señorío humanos, definiéndola, por ejemplo, como un evolución hacia una humanidad más pura y elevada. Se trataría de una especie de idolatría de la gloria humana²⁹.

Se presentan, por tanto, dos perspectivas fundamentales de comprensión de la historia, enraizadas en concepciones filosóficas precisas. La posibilidad de comprender el cristianismo positivo como revelador de una verdad universal dependerá de estas orientaciones fundamentales de la antropología y de la filosofía de la religión, en las que se expresa sistemáticamente la posición que el hombre, libre y consciente, toma en medio del universo.

La fe cristiana misma, observa Drey en otro escrito contemporáneo, tiene su principio de posibilidad en la experiencia humana primera³⁰; y se hace firme y viva por la perfecta correspondencia que el hombre descubre entre la revelación en Jesucristo y la idea de la religión inscrita en su propia humanidad³¹; entendiendo la religión como la manifestación primera, más necesaria,

²⁵ *Kurze Einleitung*, § 19.

²⁶ *Ibid.*, § 13.

²⁷ *Ibid.*, § 14.

²⁸ *Ibid.*, § 29.

²⁹ MÖHLER, 270-271.

³⁰ “¿Cómo puede un candidato estar lleno de un interés digno y vivaz, de una veneración interior ante el objeto de sus estudios, si no ha comprendido cómo este objeto está en relación con su propia esencia más íntima, cómo el saber sobre ello es originalmente idéntico con el espíritu humano, ... y se presenta ... como una función necesaria del saber humano en cuanto tal?” (*Kurze Einleitung*, Vorrede [p. V]).

³¹ Cf. DREY, “Vom Geist und Wesen des Katholizismus” [1819], en: J. R. GEISELMANN (hr.), *Geist des Christentums und des Katholizismus* (Mainz 1940) 205-207.

general y elevada del espíritu humano, ante el cual la revelación aparece como la forma histórica plena de la religión³².

El teólogo de Tubinga insiste, por tanto, en la importancia de estos fundamentos antropológicos y de su desarrollo científico, para el cual resulta imprescindible el uso de la razón filosófica. Pues el conocimiento empírico histórico –también en el caso del acontecimiento cristiano– se eleva a ciencia propiamente dicha cuando su contenido es conducido a idea, que, en su pureza, es entendida por la filosofía³³.

Ello significa que el uso de una determinada forma de filosofar resultará imprescindible para el pensamiento teológico cristiano. La inevitable limitación de toda filosofía no constituye para Drey una objeción general, pues los cristianos han usado y pueden usar diferentes sistemas filosóficos, aunque unos sean más adaptados que otros³⁴. El más adecuado sería, sin embargo, el que comprendiese el mundo y la historia de modo religioso, y no cometiese el error de separarlos de Dios, el que rechazase considerarlos realidades que subsisten para sí mismas³⁵. En todo caso, el daño mayor sería el provocado por la negación de la filosofía –por ejemplo, por ignorancia o por usar un saber sin fundamento–³⁶; pues, lógicamente, paralizaría la manifestación de la verdad universal del cristianismo en medio del mundo. De hecho, el sentido de una revelación verdadera puede perderse en el correr de los tiempos, si los hechos y doctrinas que se refieren a ella permanecen en el horizonte de la casualidad empírica y no llegan a manifestarse como “ideas inmutables de razón”³⁷.

De este modo, la escuela de Tubinga no sólo se adelanta en el juicio sobre los efectos perniciosos de una razón débil o del relativismo para la fe del cristiano, sino que muestra la necesidad de manifestar explícitamente la racionalidad profunda revelada en el cristianismo³⁸, subrayando, en particular, la urgencia de la dimensión especulativa o sistemática de la teología y la

³² Cf. DREY, *Kurze Einleitung*, § 75. M. Seckler habla de un “universale concretum” de la religión (o. c., 107).

³³ *Kurze Einleitung*, §§ 65, 94.

³⁴ *Ibid.*, § 95.

³⁵ *Ibid.*, § 96.

³⁶ *Ibid.*, § 95.

³⁷ *Ibid.*, § 97.

³⁸ Cf., por ej., J. RATZINGER, “Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*”, en: *Theologie, Kirche, Katholizismus* (2003) 4.

insuficiencia de una construcción científica meramente positiva³⁹. Sin la afirmación de la universalidad de la verdad revelada ante el pensamiento del hombre, la certeza de la fe no tendría fundamento razonable.

Así pues, el respeto y la afirmación concreta de la necesidad de la razón, especialmente en su forma plena de ciencia filosófica, es claro y explícito en los teólogos de Tubinga. Ello necesita ser subrayado, para que una percepción estrecha de la enseñanza de esta Escuela sobre el cristianismo como acontecimiento histórico vivo –en especial en la *Einheit* de Möhler– no lleve a olvidar lo esencial de su intención teológica⁴⁰, que es mostrar la unidad de positividad y universalidad, de historia e idea, que es propia de la revelación cristiana⁴¹.

III. LA REVELACIÓN COMO HISTORIA Y DOCTRINA

Característica imprescindible de una revelación histórica en la que Dios quiera llevar a cumplimiento su designio sobre el universo, es que tal revelación no pueda nunca ser sometida al poder del hombre, no pueda ser explicada como obra suya o de la naturaleza. De modo que el hombre sólo pueda negar el hecho, pero no el carácter de la revelación⁴².

Se ponen de manifiesto así, desde el inicio, dos factores a los que es necesario prestar atención. En primer lugar, el hecho histórico mismo, en cuanto tal, es imprescindible para afirmar la acción de Dios, una presencia y una obra que no pueda reducirse a la subjetividad humana; el hecho, en su positividad irreducible, indica la alteridad radical de Dios, sin cuyo reconocimiento el hombre no puede alcanzar la verdad plena de su historia. En segundo lugar, habrá de considerarse el carácter de la revelación, pues no puede existir un hecho vacío, desprovisto de contenidos reales e ideales⁴³.

³⁹ Cf. *Ibid.*, §§ 63-66.

⁴⁰ Cf., por ej., A. CARRASCO ROUCO, "A propósito de la contribución teológica de Johann Adam Möhler", en: J. R. VILLAR (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez* (Pamplona 2003) 237-262.

⁴¹ Cf. "Wie von Anfang an Idee und Geschichte, Lehre und Tat, innere und äußere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugnis organisch verbunden waren, so muß es auch Religion und Kirche sein..." (J. A. MÖHLER, *Symbolik*, hrg. v. J. R. Geiselman [Darmstadt 1958] § 37: 401).

⁴² *Kurze Einleitung*, § 22.

⁴³ Cf.: [los católicos] "wissen aber, dass, wo der Wirklichkeit keine Idee zugrunde liegt, ebenso wenig Wahrheit sei als dort, wo der Idee nichts Wirkliches entspricht" (MÖHLER, *Symbolik*, § 37: 408).

Así pues, en primer lugar, la revelación es acontecimiento histórico, que tiene un desarrollo en el tiempo y culmina en Cristo, en la encarnación del Hijo de Dios⁴⁴. El cristianismo, como hecho positivo, encuentra aquí su principio; pero no se queda en el pasado, sino que tiene su manifestación viva y objetiva como continuación del hecho original en la Iglesia⁴⁵.

El Reino de Dios tiene, pues, una dimensión ideal, según la cual es el concepto que resume todo el designio de Dios sobre el universo; pero tiene también una parte real, en la que tales designios aparecen realizados y alcanzan objetividad en determinadas formas de manifestación. Esta objetividad es la Iglesia⁴⁶. Sólo será posible afirmar el contenido ideal de verdades de la revelación cristiana, sin someterlo a la razón autónoma como una expresión de sus potencialidades, si no se separa del dato positivo, es decir de la Iglesia. Ello implica, en particular, que no será posible comprender la revelación o el Reino de Dios sólo como una doctrina, que podría entonces ser sometida al poder del hombre, ser explicada como obra humana.

Se afirma así, de nuevo, la urgencia de mantener vinculados historia e idea, como punto de partida necesario para responder al desafío de una racionalidad autónoma. En esta urgencia de fondo, concordaban de nuevo católicos y protestantes. Así, en ámbito protestante, argumentaba Schleiermacher que si la revelación fuese mera doctrina habría de ser comprendida inevitablemente a partir de los nexos accesibles al hombre –por tanto, no sobrenaturales–; que la doctrina cristiana ha de ser vista como parte de un todo vivo, como expresión viva de la existencia peculiar y novedosa de Cristo que actúa sobre el hombre⁴⁷. Sin la concreta mediación espacio-temporal,

⁴⁴ *Kurze Einleitung*, §§ 27-32.

⁴⁵ *Ibid.*, § 47, 69; cf. *Id.*, *Geist und Wesen*, 195-196; *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Bd. I (Mainz 1838) 380ss., 398ss., 403.

⁴⁶ *Kurze Einleitung*, § 71.

⁴⁷ Cf., por ej.: "Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen, daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht, daß wir stehenbleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehn noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christentum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts Übernatürliches nötig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz, durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Tatsache wird als immer das

sin una vinculación histórica con la obra de Cristo, la doctrina cristiana se reduciría a una idea para la cual sería superflua la manifestación histórica de Cristo, y se destruiría la esencia del cristianismo.

Para Drey y Möhler, la objetividad del hecho cristiano en el presente, como continuación pura e ininterrumpida del acontecimiento original, es la Iglesia. Desde este punto de vista puede comprenderse también, en particular, su común afirmación sobre el significado de la autoridad propia de la revelación en Cristo y presente hasta la actualidad en su Iglesia⁴⁸.

Así, para Drey es postulado primero, que no sufre discusión, que todo el cristianismo –historia y doctrina– es algo positivo y dado, que sólo puede ser conocido de modo empírico-histórico, y que este conocimiento histórico ha de preceder a su comprensión científica ideal⁴⁹. Todos los conceptos teológicos cristianos adquieren realidad en relación con la Iglesia, en la que se encuentra la materia empírica, el contenido históricamente dado a la fe del cristiano. Sin ello, la afirmación por el cristiano de las ideas reveladas se convierte en especulación vacía y sin apoyo real⁵⁰. En otras palabras, la racionalidad profunda desvelada por la revelación está unida con sus formas de realización histórica y sin ellas se vanifica radicalmente, reduciéndose a idea vacía.

También Möhler subrayará que la objetividad de la presencia de la Iglesia es imprescindible para evitar que el hombre reduzca el Evangelio de Dios a su propio saber imperfecto, como un baluarte con el que se encuentra la subjetividad orgullosa⁵¹. Es necesaria una participación viva en este aconte-

Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird, sondern mitgesetzt, leuchtet ein" (*Der christliche Glaube* [Berlin²1830/31] Bd. I, § 10: I, 70-71).

⁴⁸ Cf., por ej., DREY, *Die Apologetik*, Bd. I, 1; MÖHLER, *Symbolik*, § 37: 396-399.

⁴⁹ *Kurze Einleitung*, §§ 34, 64.

⁵⁰ *Kurze Einleitung*, §§ 54, 63.

⁵¹ Cf., por ejemplo: "Das Evangelium aber, dieses heilige Werk Gottes, nicht eines Menschen, war von jeher der Gefahr ausgesetzt, von den unvollkommenen Wissen der Menschen herbagestimmt zu werden, anstatt daß an seiner Höhe und Majestät der Mensch selbst sich erhöhen lasse. Diesem Beginnen entgegen erkannten jedoch die tiefsinnigsten Männer aller christlichen Zeiten, daß sich das Evangelium in der Kirche objectivirt habe, auf daß an der unbeugsamsten Objectivität die träge oder hochmüthige Subjectivität sich messe, und an ihr und in ihr, der unbeweglichen, hinauswachse ... Nur so, waren sie überzeugt, könne der historische, objective Christus mit aller Bestimmtheit und Strenge festgehalten werden, wenn er lebend in der Kirche bei jeder versuchten Entstellung ausrufe: der bin ich nicht" (J. A. MÖHLER, "Anselm, Erzbischof von Canterbury" [1827-28], en: *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, Bd. I [1839] 142). También "Die Tradition und der historische Christus" [1833-34], en: *Geist des Christentums*, 416.

cimiento histórico —en la Iglesia—, para alcanzar la comprensión de la doctrina. Ello no es sólo la superación genérica de un racionalismo que pretendería hacer surgir la vida de los conceptos, desenraizando su comprensión de la experiencia humana; sino que es también la afirmación de la condición fundamental e imprescindible para que puedan ser aceptadas las verdades reveladas y, en primer lugar, la divinidad de Jesucristo: si no somos con Él más de lo que seríamos nosotros solos, se impone concluir que Él es uno igual a nosotros⁵².

IV. REVELACIÓN Y RAZÓN

La dependencia del acontecimiento histórico manifiesta que la verdad ideal propuesta proviene de la revelación de Dios y la salvaguarda como tal. Sin embargo, ello no la aleja ni la hace ajena a la razón humana; porque la revelación es manifestación de la razón absoluta y eterna de Dios, de la que proviene también la razón humana. En su historia y su doctrina, la revelación manifiesta un plan, un orden, un sistema, que no es de interés sólo del creyente, sino de todo hombre, aunque la razón no pueda acceder a esta verdad por otro camino diferente de la revelación histórica⁵³.

La idea revelada —sintéticamente, el Reino de Dios— se corresponde con el designio original expresado en el universo y en el sentido religioso propio de la razón, que fue desconocido en el reinado del egoísmo⁵⁴ y hecho surgir de nuevo por el cristianismo. Esta idea tiene fundamento en la razón y puede ser reconocida por ella, si recibe la iluminación de la revelación exterior⁵⁵.

Esto sucede en el encuentro histórico con la realidad cristiana, en que la razón puede reconocer de modo inmediato la correspondencia con su espera más honda⁵⁶. Pues en la revelación de Jesucristo se desvela la verdadera

⁵² Cf.: "... wir finden so nur einen, uns gleichen Christus, weil wir nichts recht und wahrhaft Großes, wahrhaft Göttliches in uns geleistet finden. Dieses ist das Bewusstsein des Aufgenommenseins, des Lebens, des Lebenkönnens und Lebenmüssens in und mit seiner teuer durch sein Blut erkauften Gemeinde. Ohne diese Notwendigkeit ist er uns gleich, weil wir mit ihm sind, was ohne ihn" (J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, hrg. v. J. R. Geiselman [Köln & Olten 1956] § 31: 100).

⁵³ *Ibid.*, § 97.

⁵⁴ *Ibid.*, § 32.

⁵⁵ *Ibid.*, § 65.

⁵⁶ MÖHLER, *Einheit*, § 38: 122.

regla de la verdad, se da el paso de lo defectuoso a lo pleno; de modo que el cristianismo aparece en la historia como lo único que se corresponde pura y simplemente con las exigencias más elevadas del hombre⁵⁷, y la Iglesia como la más alta filosofía⁵⁸.

Estas afirmaciones no quieren poner en cuestión la dignidad de la razón, sino determinadas comprensiones suyas. Se responde, en particular, a determinados planteamientos ilustrados que pretenden situar a la filosofía por encima de la religión positiva y se consideran llamados a hacer su crítica desde una presunta sabiduría superior; pues esta misma pretendida capacidad crítica proviene, en realidad, de los contenidos y criterios recibidos históricamente de la revelación positiva cristiana⁵⁹.

Todo ello no conduce a una superación de la razón, sino a una comprensión más pura de su verdadera naturaleza, a su apertura de nuevo a la justa relación con el universo y la historia, gracias a la función “educativa” que cumple la revelación divina⁶⁰.

De hecho, la afirmación radical del valor de la razón y el diálogo con ella es esencial para la misma fe cristiana. Pues, por un lado, lo religioso, como todo sentimiento, comportamiento o conciencia humana, necesita también una purificación e iluminación, a la que sirve la reflexión y la enseñanza⁶¹; de modo que no sólo la revelación ejerce de algún modo una función purificadora de la razón, sino que ésta también es necesaria para la purificación de la experiencia creyente en la historia⁶². Y, por otro lado, la razón presta un servicio fundamental contribuyendo a sacar a la luz la idea fundamental de lo cristiano y a poner de manifiesto su pretensión de verdad universal. De ello dependen la afirmación pública y consciente de la “cientificidad” de la verdad revelada e incluso, en cierto modo, la posibilidad del asentimiento responsable de la fe cristiana; pues la certeza de la universalidad de la verdad revela-

⁵⁷ MÖHLER observa cómo las apologías del siglo II “gingen von der Voraussetzung aus, daß es [das Christentum] den höheren Bedürfnissen des Menschen schlechthin und ausschließend entspreche ...” (*Einheit*, § 38: 122).

⁵⁸ Cf. *Einheit*, § 40: 130.

⁵⁹ Cf., por ejemplo, MÖHLER, *Einheit*, §§ 37, 38: 119-121, 122-124.

⁶⁰ *Kurze Einleitung*, §§ 65, 97.

⁶¹ *Ibid.*, § 8.

⁶² Es llamativo el paralelismo con las posiciones de J. Ratzinger en su diálogo con Jürgen Habermas sobre “Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates”, publicado en: J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung* (Freiburg 2005) 40-60.

da es necesaria para el sostén de la fe del creyente y para su pleno anuncio a los hombres.

Drey pone de manifiesto así también la relevancia de la teología, como “construcción científica”⁶³. No se trata, en ningún caso, de sustituir la fe por la razón, por un saber científico, pues éste sólo puede existir fundamentado en la realidad histórica de la revelación; sino de hacer presente su servicio imprescindible a favor del Evangelio de Jesucristo.

En efecto, la revelación está destinada a proteger la religión del arbitrio humano, de su disolución en mera subjetividad, gracias a la guía y a la obra de Dios⁶⁴. En su culmen, la revelación ha obrado la restauración de las relaciones originales de unidad, negadas por una libertad y una conciencia que había querido referirse sólo a sí misma. Por eso, la idea de la reconciliación universal, la idea del Mediador y Redentor universal, son esenciales para el cristianismo; Jesucristo es quien lleva a cabo esta obra de unidad y él es la cabeza visible y perceptible de la Iglesia⁶⁵. En el ámbito del cristianismo, el hombre, instruido y educado por Dios, reconoce el pleno Reinado de Dios sobre sí, se somete libre y conscientemente al ordenamiento divino, es redimido así de la interminable lucha consigo mismo y con el mundo, así como de las consecuencias correspondientes, es reconciliado y acogido con amor paternal por Dios⁶⁶.

Así descrita la revelación, puede comprenderse bien la gran importancia del anuncio de su idea verdadera en medio del mundo: la realización del Reino precisa de la respuesta libre y consciente del hombre, pasa por la llamada a la conversión de la inteligencia del hombre que estaba centrado en sí mismo. Por eso, la formulación “científica”, es decir, capaz de presentar ante la razón de modo riguroso la universalidad de la verdad cristiana, resulta imprescindible para la realización histórica de la misión de la Iglesia.

Poniendo así de manifiesto con singular agudeza la tarea propia de la teología, Drey cumple sin duda un servicio importante también en la época actual, en que la Iglesia está confrontada con el desafío de una “razón débil”,

⁶³ Drey comprende la teología rigurosamente (strenger Begriff) como: “Konstruktion des religiösen Glaubens durch ein Wissen”. Para el buen entendimiento de esta definición, conviene tener en cuenta la observación manuscrita de Drey en su ejemplar de la KE, referida por M. Seckler: “Eigentlich – zu dem Glauben tritt das Wissen hinzu, die Religion ruht nun auf Glauben und Wissen zugleich; jener hört nicht auf” (*Theologie, Kirche, Katholizismus*, 141, nota 55).

⁶⁴ *Kurze Einleitung*, § 75.

⁶⁵ *Ibid.*, § 32.

⁶⁶ *Ibid.*, § 29.

que sospecha de todo esfuerzo sistemático, y con el riesgo de una reducción relativista, que no se interesa ya por plantear el propio discurso teórico con franqueza en medio de la plaza pública. Aunque, sin embargo, la razón humana busca inevitablemente universalidad, la pretende en todas sus propuestas de interpretación de la realidad, y no podrá asentir con fe a ninguna revelación con pretensión menor.

CONCLUSIÓN: LA VIDA EN LA UNIDAD DE LA IGLESIA

La existencia del hecho positivo cristiano es el presupuesto que hará posible toda esta tarea, cuyo inicio permanente es, por consiguiente, el conocimiento de la realidad empírica de la revelación del Reino como ámbito de vida en unidad de los hombres con Dios.

De ello propondrá una “construcción científica” magistral J. A. Möhler en su *La Unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo*⁶⁷. Él insiste especialmente en una implicación primera de esta “esencia” de lo positivo cristiano: el conocimiento de la realidad de vida y de unidad en el Espíritu, que Jesucristo ha hecho posible a los hombres, sólo es posible a través de una participación real de la persona. No surge de la reflexión y del estudio de los conceptos, sino del encuentro con su tradición histórica viva, presente siempre bajo la forma de experiencia de unidad en la fe y en el amor generada y sostenida en el tiempo por el Espíritu⁶⁸.

Por ello, en la raíz del conocimiento histórico de lo cristiano y, por tanto, de la posibilidad de la fe en la revelación y, al mismo tiempo, de una reflexión teológica sistemática, se halla la novedad de un encuentro vivo; en palabras de Möhler: “A través de una impresión sin mediaciones, el individuo debe acoger en sí la vida santa extendida en la Iglesia, a través de una contemplación sin mediaciones debe convertir la experiencia de la Iglesia en propia, generar en sí un sentido y un comportamiento santos, y, a partir de un ánimo santificado, desarrollar el conocimiento cristiano”⁶⁹.

⁶⁷ Editada recientemente por P. Rodríguez y J. R. Villar (Pamplona 1996).

⁶⁸ Cf., por ej., *Einheit*, §§ 3-4, 17-18.

⁶⁹ *Einheit*, § 4: 12.

Resumen.- El artículo presenta el pensamiento de la primera Escuela católica de Tübinga sobre la necesidad de un uso riguroso de la razón histórica para la comprensión y propuesta de la universalidad propia del cristianismo como religión positiva, es decir fundada en la revelación histórica de Dios y presente en la Iglesia. Se sigue, en particular, el pensamiento de J. S. Drey en su "Kurze Einleitung", y el de J. A. Möhler en su "Die Einheit in der Kirche", y se valora brevemente su actualidad.

Summary.- *The article sets out the thinking of the first Catholic school of Tübingen about the need of a rigorous use of the historical reasoning for the understanding and proposal of Christianity's own universality as positive religion, that is, justified in the historic revelation of God and present in the Church. This paper follows in particular the work of J.S. Drey's "Kurze Einleitung" and "Die Einheit in der Kirche" of J.A. Möhler, assessing briefly its actuality.*