

HEGEL Y LA TEOLOGÍA LIBERAL: LA ESCUELA DE TUBINGA

José María Souvirón Morenilla

Sumario: El presente trabajo aborda el significado y la evolución de la llamada teología liberal, así como sus raíces filosóficas. Especialmente la influencia de Hegel en la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga, expresión ésta de dicho movimiento en la Alemania del siglo XIX y primer cuarto del XX. Tras analizar las etapas y autores más destacados de la teología liberal, y dentro de ella, de dicha Escuela, se incluye una síntesis del pensamiento de Hegel, especialmente sobre la religión y el cristianismo, para sobre esa base rastrear su presencia en algunos autores de la Escuela de Tubinga, en particular en el fundador de ésta, F.C. Baur.

Summary: This work deals with the meaning and evolution of the so-called liberal theology and its philosophical roots. Especially with Hegel's influence on the protestant New Tübingen School, as expression of that movement during the nineteenth and the first quarter of the twentieth century in Germany. After analyzing the stages and most outstanding authors of liberal theology and, within it, of the said School, a synthesis of the thought of Hegel is made, especially on religion and Christianity. On this basis, we trace its presence in some authors of the Tübingen School, in particular in its founder F.C. Baur.

Palabras clave: Biblia, método histórico-crítico, Jesús histórico, Idealismo, historicismo, Infinito, dialéctica, filosofía, religión, representación, cristianismo judeo-petrino y heleno-paulino.

Key-words: Bible, historical-critical method, historical Jesus, Idealism, historicism, Infinity, dialectics, philosophy, religion, representation, jewish-petrine and hellenic-pauline Christianity.

Fecha de recepción: 30 junio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 25 agosto de 2017

1. Introducción

En el presente trabajo analizamos la influencia que sobre la teología liberal, y en concreto sobre la llamada Escuela de Tubinga, tuvo la filosofía de Hegel. Para ello abordamos (I) el significado que en la historia de la teología tuvo la teología liberal y, dentro de ella, dicha Escuela, para pasar luego a (II) considerar el pensamiento de Hegel, en particular sobre la religión. A partir de ahí (III) abordamos en tercer lugar la incidencia de Hegel en la Escuela de Tubinga, con más precisión, la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga, en especial sobre F. C. Baur, su fundador e impulsor.

2. La teología liberal y la Escuela de Tubinga

2.1 La teología liberal

2.1.1. Significado y rasgos generales

Como teología liberal (*liberale Theologie, theologischer Liberalismus*) se conoce un movimiento surgido y desarrollado en la teología protestante de la Alemania del siglo XIX, como intento de convergencia con la cosmovisión surgida de la Ilustración y el historicismo y dirigido a conciliar el cristianismo con la filosofía y la ciencia modernas. Es así una corriente inserta en la modernidad que, con raíces en la libertad de conciencia surgida de la Reforma, se inscribe en el marco histórico-social del liberalismo, la consideración individualista del hombre como sujeto autónomo y hacedor de la historia, y el subrayado de lo histórico-terreno frente a lo misterioso-soteriológico.

Aunque como movimiento tuvo un carácter pluriforme, en la teología liberal pueden reconocerse unos rasgos comunes: asunción del método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia, relativización de la tradición dogmática de la Iglesia, lectura prevalentemente ética del cristianismo, rechazo de lo sobrenatural y énfasis de la continuidad entre lo humano y lo divino¹. La teología liberal trata así de hacer comprensible el cristianismo dentro del pensamiento moderno, liberándolo de ciertos elementos fideístas que considera inasumibles y desmitologizando aquellos contenidos de la fe cristiana y de los textos bíblicos que pugnan con las leyes de las ciencias naturales. Todo ello presidido por una preconcebida sospecha de lo tradicional, un propósito de depuración y la apuesta por la razón como instrumento a tal fin.

2.1.2. Etapas y autores más destacados

El apelativo “teología liberal” (*liberalis teología*) aparece por vez primera en la *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter descendam* de J.S. Semler (1725-1791)² y suele incluirse entre sus antecedentes o representantes originarios a Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y a Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Es más, el año 1799, en el que se publica la obra de este último *Sobre la religión (Über die Religion)* es para algunos la fecha de inicio de la teología liberal. Pero, aunque la influencia de Schleiermacher en ella fue notable, la teología liberal incluye un más amplio abanico de ideas e influencias. En función de la recibida de los modelos con que en torno a la Ilustración fraguó la filosofía de la religión (el romántico de la religión como estética-sentimiento, el de Kant de la religión como ética, y el de Hegel de la religión como autoconciencia)³, podrían distinguirse tres vertientes de

¹ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 22.

² Que se refería a ella como un método libre de investigación histórico-crítica de las fuentes de la fe y de la teología no vinculada a los datos posteriores de la tradición dogmática. Cf. GIBELLINI, *o. c.*, 21.

³ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 159.

la teología liberal representadas, respectivamente, por Schleiermacher, A. Ritschl, y F.C. Baur. Pero más que ese corte temático, que no puede ser rotundo, resultan ilustrativas las distintas etapas que cabe apreciar en dicho movimiento.

En una etapa preliminar podríamos, en efecto, incluir a F. Schleiermacher, quien reduce la religión a sentimiento (*Gefüll*) y las proposiciones dogmáticas de la teología a expresiones simbólicas de la experiencia religiosa, que tendrían valor en tanto son reflejo del sentimiento humano de “dependencia absoluta” (*Abhängigkeitsgefühl*). Schleiermacher, a diferencia de Hegel, que reconduce la religión a la filosofía, y de Kant y luego gran parte de los teólogos liberales, que lo hacen a la moral, distingue entre religión, metafísica y moral. Éstas coinciden en el objeto (el universo y la relación del hombre consigo mismo), pero difieren en el modo de abordarlo: la metafísica mediante el pensamiento, la moral con la acción dentro de un sistema de deberes, y la religión mediante ese sentimiento de dependencia absoluta que constituye, como parte religiosa de la conciencia del yo, el lugar adecuado para la revelación de lo infinito. De ese modo, y aunque considera el cristianismo como superior manifestación de la religiosidad en la evolución de las religiones, ve en la revelación que está en su base como religión histórica, no una manifestación particular de Dios, sino el fruto subjetivo de la conciencia humana nacido del citado sentimiento de dependencia y experimentado singularmente en algunos genios religiosos⁴.

La primera etapa efectiva de la teología liberal se caracteriza por una fuerte crítica del dogma y de los textos bíblicos, efectuada bajo la influencia del historicismo y del idealismo alemán, especialmente de Hegel, por Ferdinand Christian Baur (1782-1860) y la Escuela de Tubinga fundada por él, así como por su discípulo David Friedrich Strauss (1808-1874). Estos autores (a los que luego nos referiremos con más detalle al analizar la Escuela de Tubinga) entienden que el método utilizado para analizar los textos antiguos profanos debe emplearse asimismo para la Sagrada Escritura, sosteniendo, en particular F. D. Strauss⁵, que el dogma no es una realidad revelada divinamente, sino surgida históricamente y que las narraciones de los evangelios –sobre todo el de Juan– son relatos míticos conformados por su género literario.

Si la primera etapa, y en ella la Escuela de Tubinga, estuvieron presididas por la influencia de Hegel, la segunda etapa lo está –al paso del decaimiento del idealismo y el correlativo surgimiento del neokantismo– por la influencia de fuentes kantianas y la reinterpretación del evangelio a la luz de la historización moderna. Figura central de esta etapa es Albrecht Ritschl (1822-1899), miembro también de la Escuela de Tubinga pero luego separado de ella, para quien establecer en este mundo el reino de Dios debe ser el propósito de la historia. Ciertamente desde la reducción de ese reino a sólo una sociedad cada vez más moral y la de Cristo a un modelo ético. Influido por Ritschl, Wilhelm Hermann (1846-1926) describe asimismo a Cristo como modelo moral y sostiene que

⁴ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 164-167, y F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, T. VII, Ariel, Barcelona 2017, 114-120.

⁵ En su *Leben Jesu (La vida de Jesús examinada críticamente)*, 1835). Fundador de la *Leben-Jesu-Forschung*, Strauss tendría una influencia notable en teólogos posteriores como Franz Overbeck (1837-1905), Wilhelm Wrede (1859-1906) y Albert Schweitzer (1875-1965).

los efectos de la fe deben reflejarse en la moralidad de la sociedad. Adolf von Harnack (1851-1930), discípulo de Hermann, en su *Manual de Historia de los Dogmas (Lehrbuch der Dogmengeschichte)* y *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentum)* sostiene que el evangelio, tal y como Jesús lo predicó, no anuncia al Hijo sino sólo al Padre⁶, y que fue el cristianismo el que luego vino a construir una “jesulogía”. Por lo demás, caracteriza el dogma de la Iglesia como expresión de la helenización del mensaje cristiano y ve la esencia del cristianismo en la simplicidad del mensaje moral del Jesús histórico.

La tercera etapa está presidida por la “escuela de la historia de la religión” (*Religionsgeschichtliche Schule*), cuyo propósito fue contextualizar los textos bíblicos a partir del mundo circundante (*Umwelt*) con el fin de no perder la originalidad y particularidad del mensaje del Nuevo Testamento. En esta escuela cabe incluir a Hermann Gunkel (1862-1932), Wilhelm Bousset (1865-1920), Wilherlm Heitmüller (1869-1926), Johannes Weiss (1863-1914), Ernst Troelsch (1865-1923) y Albert Schweitzer (1875-1965). Estos dos últimos ofrecen especial interés por su final posición, aun dentro de la teología liberal, crítica de ésta.

E. Troeltsch⁷, que suscribe –como en general la teología liberal– la comprensión del reino de Dios a partir del más acá y la subjetividad de la fe, articula una nueva apología del cristianismo que sustituye la apologética ortodoxa supranaturalista (que defiende el origen sobrenatural del cristianismo) y la apologética moderna histórico-evolutiva (que llega a la afirmación del cristianismo como religión absoluta)⁸, por otra que, distinguiendo entre absolutividad y normatividad, ve en el cristianismo una religión normativa pero históricamente no absoluta⁹.

Para Troeltsch lo absoluto y lo histórico (de suyo relativo) son incompatibles, por lo que el cristianismo –como las demás religiones– no es sino una “individualidad” histórica condicionada¹⁰. Rechaza así la concepción evolutiva de la absolutez entendida como culminación de las demás religiones sostenida por Hegel. No obstante, entiende que hay en la conciencia un “a priori” religioso que se expresa de modo variado y que los valores históricos, aun condicionados, pueden ser normativos en virtud de su tendencia

⁶ A. HARNACK, *La esencia del cristianismo*, Ed. Heinrich y Compañía, Barcelona 1904, 132, cit. por R. GIBELLINI, *o. c.*, 16.

⁷ *Die Absolutheit des Christentums*, Tübingen 1929, trad. esp. *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979.

⁸ Para Troeltsch esa apologética supranaturalista fracasó ante la Ilustración, porque el método histórico-científico impedía atribuir al cristianismo una causalidad extraordinaria divina. Ese fracaso dio curso a otra apologética, la “liberal evolucionista” propia del protestantismo liberal (Kant, Lessing, Ritschl, Hermann, Hegel), que erigió –identificada con el cristianismo– el concepto de religión absoluta como realización plena de la única religión. Pero también –argumenta Troeltsch– esta segunda apologética conocería su fracaso, porque la historia de las religiones no proporciona un concepto universal de religión y porque en esa concepción evolucionista sólo el momento final de la historia, y no ninguna de sus etapas particulares, permitiría conocer la absolutez del concepto.

⁹ Cf. GIBELLINI, *o. c.*

¹⁰ Troeltsch usa la noción de “individualidad”, no en el sentido físico-personal, sino que la aplica a fenómenos históricos dotados de cierto carácter único e irrepetible. Cf. A. ORENSANZ, Introducción a *El carácter absoluto del cristianismo*, *o. c.*, 14.

a la absolutez más allá de la historia¹¹. Sobre esa base construye su posición sustituyendo la absolutez del cristianismo por una valoración máxima de éste¹².

Por su parte A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) anticipa la crisis de la teología liberal, pues frente a la tesis general de ésta (Jesús como mero maestro de sabiduría y moral humanas, y el reino de Dios como una cuestión subjetiva), destaca en Jesús su visión escatológica de una próxima venida del reino como plenitud producida sobrenaturalmente (no como resultado de una empresa moral) y ve en Él y “su convicción de que él era señor y soberano” un “misterio indecible”. Todo ello en el contexto de la crítica al historicismo¹³.

2.1.3. La aportación y las quiebras de la teología liberal

Como aportación más notable de la teología liberal cabe destacar la exégesis y la crítica bíblica, para lo que trató de tener en cuenta el avance de ciencias como la historia y la filología y los aportes de la filosofía moderna¹⁴. Con ello, aunque enriqueció el conocimiento bíblico, afectó a una fe cristiana presidida todavía por planteamientos pre-modernos. Así con su investigación del Jesús histórico, en la que optó por los métodos científicos desconfiando del carácter histórico de los escritos bíblicos. De esa manera, y siguiendo la estela de Reimarus¹⁵ y de Lessing¹⁶, en general rechazó los milagros de los evangelios o los explicó como hechos naturales malentendidos por sus testigos, insistió

¹¹ Troeltsch, *o. c.*, 18-19 y 76-85, añade a lo absoluto y lo relativo lo normativo, que no es absoluto ni relativo, entendiendo que los valores normativos, aunque no pueden serlo para todos los hombres y todas las épocas, sí pueden serlo para una época. Cf. A. ORENSANZ, *o. c.*, 18-19.

¹² Cf. E. TROELTSCH, *El carácter absoluto...*, *o. c.*, 17-18, 44, 49, 55-56, 70-74, 77. Sobre la posición de la teología católica sobre la absolutez del cristianismo, Cf. W. KASPER, “Cristianismo: carácter absoluto”, en *Sacramentum mundi* II, 54-59; y M. GELABERT, “Absoluto en la historia”, en R. LATOURELLE- R. FISICHELLA- S. PIÉ NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 1992, 38-40.

¹³ Escribe A. Schweitzer en su *Investigación sobre la vida de Jesús*: “Las teologías racionalista, liberal y moderna se han quedado con su pretendido fundamento histórico del cristianismo” (...) “Jesús sigue teniendo un significado para nuestro mundo porque de él surgió una poderosa corriente espiritual que también atraviesa los entresijos de nuestra época. Esa realidad de hecho no puede ser ni quebrantada ni consolidada por ningún conocimiento histórico”.

¹⁴ Esa aplicación de la crítica filológica e histórica dio lugar a nuevas teorías sobre la autoría de los libros del AT y NT, como la “teoría documentaria”, según la cual el Pentateuco es el producto de una combinación de documentos procedentes de fuentes o tradiciones distintas (y no, como se suponía, obra de Moisés), o la “teoría de las formas”, para la que los textos bíblicos son el producto escrito de diversas formas orales anteriores no necesariamente procedentes de la misma tradición.

¹⁵ En su *Apología de los adoradores racionales de Dios (Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes)*, dada a conocer por Lessing, Reimarus rechazó la religión cristiana, negando la autoridad divina de la Biblia y la verdad histórica de lo que los evangelios dicen de Jesús. Consideró imposibles la revelación positiva (porque supondría que Dios favorece a unos cuantos privilegiados) y los milagros (pues Dios no puede alterar su propia obra, que es perfecta). Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 119-120.

¹⁶ Lessing, en la línea de Reimarus, en el comentario a los *Fragmentos de un desconocido (Fragmente eines Unbekannten, 1774-1777)* distinguió entre la religión fundada por Jesucristo (un maestro moral de la humanidad) y la religión de las Iglesias (que habrían hecho de él un ser más que humano no atestiguado en los evangelios), y sostuvo la primacía de la religión natural acorde con la razón sobre las religiones positivas, así como que los discípulos de Jesús manipularon los hechos históricos y lo convirtieron en un redentor espiritual del género humano. Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 120-121.

en situar al Jesús histórico por encima del Cristo de la fe o presentar a Jesús como personaje sólo humano, cuestionó la fidelidad histórica de algunos de los evangelios (como el de Marcos y el de Juan) y la autoría de otros textos neotestamentarios (como las epístolas de Pablo), etc. Pero las pretensiones y los frutos de ese intento fueron progresivamente puestos en cuestión. Ya la propia desconfianza de partida en los textos bíblicos podía dejar sin su soporte a la investigación pretendida y ciertamente las Vidas de Jesús, tan numerosas en el siglo XIX, presididas por la consideración de Jesús como modelo moral meramente humano, contenían explicaciones preconcebidas si no inconsistentes. De ese modo, y demostrado por la 1ª Guerra Mundial como insostenible el optimismo que a partir de la fe en el progreso de la sociedad subyacía a la teología liberal, y con ello el fracaso de su reduccionismo historicista, la crisis de ésta se hizo inevitable y se hizo evidente a partir de esa fecha la necesidad de un acercamiento a la Escritura más plural y no sólo desde la historia.

Por lo demás, una nueva teología, la llamada “neo-ortodoxia” o “teología dialéctica”, representada por Karl Barth (1880-1968), criticó duramente la teología liberal -repudiando su optimismo epistemológico y la desfiguración de la fe cristiana producida durante el período de su hegemonía- desde una posición contraria caracterizada por el subrayado de lo especulativo en cuanto que ve en Dios “lo totalmente otro” y la anteposición –bajo la influencia de Heidegger- de la figura existencial de Jesucristo sobre el sólo Jesús histórico.

Todo lo anterior no excluye, como decíamos, reconocer la contribución de la teología liberal a la investigación histórico-filológica de los textos bíblicos. En este sentido R. Bultmann, que fuera discípulo de Harnack, ofrecía en un ensayo de 1924 (*La teología liberal y el más reciente movimiento teológico*) este balance de la teología liberal: entre sus méritos, el uso del método histórico-crítico, y como su principal yerro, “haber perdido de vista el objeto teológico y considerar el cristianismo como un fenómeno intramundano” (...) “hablar con gran facundia del Jesús histórico” para que éste acabe siendo “una figura entre otras, no una magnitud absoluta”¹⁷. La principal quiebra de la teología liberal radicó, en efecto, en su reducción del cristianismo (en la línea de Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*¹⁸) a mera religión moral y la de Jesucristo a sólo un modelo humano de moral universal. En este sentido conviene reseñar la posición a este respecto del católico Romano Guardini (1885-1968) en su obra *La esencia del cristianismo*¹⁹ (título éste que repite el de la de Harnack). Frente a la tesis de éste de que Cristo no vino a predicarse a sí mismo sino al Padre, Guardini subraya cómo Jesús se definió a sí mismo como “el camino, la verdad y la vida”, y que la esencia del cristianismo es Cristo mismo, la figura absoluta de la revelación de Dios en la historia. Jesús no es sólo un mensajero o un guía moral –tesis de la teología liberal- sino mucho más: encarnando la revelación realizó su destino de Cristo. Y esta es la esencia del cristianismo: lo cristiano es Cristo mismo y la relación que a través de él puede el hombre tener con Dios.

¹⁷ R. BULTMANN, *Creer y comprender I*, Madrid 1974, 7-27. Cf. R. GIBELLINI, *o. c.*, 21.

¹⁸ *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, ed. esp. Alianza editorial, Madrid 2016.

¹⁹ *Das Wesen des Christentums*, 1929, ed. esp. Ediciones Cristiandad, Madrid 2006.

2.2 *La Escuela de Tubinga*

2.2.1. *Tres escuelas teológicas en Tubinga*

Resulta evidente la importancia dentro de la teología liberal de la conocida como Escuela de Tubinga. Se ha podido así decir que la Escuela de Tubinga “fue el más importante acontecimiento teológico en la entera historia de la teología desde la reforma a nuestros días”, pues “toda la moderna exégesis e interpretación de la Biblia tiene sus raíces y origen en la Escuela de Tubinga”²⁰. Conviene en todo caso hacer unas precisiones. Se suele identificar la Escuela de Tubinga con la fundada por F. C. Baur con el confluente protagonismo de D.F. Strauss, es decir, la llamada Nueva Escuela de Tubinga. Pero junto a ella existieron otras dos Escuelas de Tubinga: la Antigua Escuela de Tubinga, también protestante, y la Escuela católica de Tubinga.

En la Universidad de Tubinga, fundada en 1477 y protestante desde 1535 (en ella estudió y enseñó Melancthon y luego Kepler, y tiempo después allí se formarían Hegel, Schelling y Hölderlin), surgió primero la Antigua Escuela de Tubinga, fundada en el siglo XVIII por G. C. Storr (1746-1805) y defensora del carácter sobrenatural de la revelación, la inspiración divina y la autoridad de la Biblia, aunque admitía la investigación racional de ésta dentro de un marco protestante estrictamente ortodoxo. De esa manera, asumiendo la influencia kantiana (la razón teórica es incapaz de dar respuesta a las preguntas sobre lo suprasensible), intentaba mostrar que ese espacio que entonces quedaría vacío sólo podía llenarlo la revelación sobrenatural, y que la norma única de la verdad cristiana era la Sagrada Escritura leída directamente (excluyendo así tanto la exégesis científica como la Tradición).

Por su parte, la Nueva Escuela de Tubinga, la fundada por F. C. Baur, surge cuando éste aplica a la Escritura una exégesis científica criticista en el marco de la filosofía de la religión de Hegel y del hegelianismo “de izquierdas”, naciendo, pues, de la antítesis con la Antigua Escuela, cuyos presupuestos sobrenaturalistas cuestionó optando por una investigación del Nuevo Testamento puramente histórica y científica (de hecho Baur vivió su temprana carrera académica en el ambiente de la Antigua Escuela, hasta que en 1835 expresó públicamente su desacuerdo con la línea sobrenaturalista de ésta)²¹.

En fin, como Escuela católica de Tubinga se conoce la fundada por Johann Sebastian von Drey (1777-1852) como reacción frente al dominante contexto protestante²². Influida por el movimiento romántico, por Schleiermacher y en algún punto por Hegel y Schelling, y contando entre sus filas, junto a Drey, con J.A. Möhler (1796) y J. E. Kuhn (1806-1887), une el método especulativo con el histórico-positivo (estudio de las fuentes y los Padres) e intenta elevar el prestigio científico de la teología en una triple

²⁰ HORTON HARRIS, *The Tübingen School*, Clarendon Press-Oxford, London 1975, V-VI.

²¹ HORTON HARRIS, *o. c.*, 1-2.

²² En 1817, dentro de una relajación de las tensiones entre protestantes y católicos que tiene lugar a comienzos del siglo XIX, Guillermo I de Württemberg transfiere a Tubinga como Facultad católica de Teología la Universidad católica fundada en Ellwangen en 1812 por Federico I. Los profesores de esta Facultad se encuentran así en un ambiente de larga tradición protestante —con fuertes corrientes secularizadoras— e intentan reaccionar con una renovación de la teología católica, surgiendo así la Escuela católica de Tubinga.

línea de encuentro con la Tradición, de confrontación con la filosofía racionalista idealista y la teología luterana, y de atención a la teología moral²³. No obstante, la influencia en ella de Hegel es perceptible: de un lado, sostiene que Dios no es ajeno, sino íntimo y actuante, al mundo y al hombre, y concibe el cristianismo como el desarrollo orgánico y vivo de una idea germinal (*Geist*) cuya constatación histórica es la tarea de la teología en cuanto que ciencia. Pero, de otro y contra el hegelianismo, entiende que la Revelación no es un estadio que deba ser superado por la filosofía, sino algo dado en Cristo, a cuya luz es posible una comprensión total del hombre y del mundo²⁴.

Hechas estas precisiones –incluida esa referencia a la influencia hegeliana sobre la Escuela católica–, nos centramos en la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga (en adelante, la Escuela de Tubinga).

2.2.2 La Nueva Escuela de Tubinga: etapas y representantes

En la Escuela de Tubinga pueden distinguirse varios períodos: de emergencia (1835-1841), de formación y consolidación (1842-1846) y de declinar y disolución (1847-1860)²⁵. Horton Harris data el nacimiento de la Escuela de Tubinga con la aparición en 1835 de la *Vida de Jesús* de D.F. Strauss (1808-1873), porque, aunque el fundador y jefe de la Escuela fue F.C. Baur, esta obra de Strauss fue la que marcó la ruptura con el sobrenaturalismo de la Antigua Escuela protestante, en una línea luego proseguida por las obras del mismo Strauss, *Escritos polémicos* (1837) y la *Doctrina de la fe cristiana* (1840-41), y las de Baur *Expiación* (1838) y *La Trinidad* (1841-43).

Tras esta fase de emergencia, la de consolidación está protagonizada, bajo el liderazgo de Friedrich Theodor Vischer, amigo de Strauss y académico en la Facultad de Filosofía de Tubinga, por un grupo integrado por jóvenes con planteamientos liberales²⁶, algunos provenientes de la escuela hegeliana de filosofía y todos –pese a su variada procedencia académica– coincidentes en la necesaria aplicación del método científico. Fue este grupo (el llamado “círculo de Tubinga”) el que desarrolló la Escuela de Tubinga con el impulso efectivo (sin perjuicio de la jefatura de Baur) de Zeller (1814-1908), fundador y editor del órgano literario de la Escuela, el *Theologische Jahrbücher*²⁷.

Pero la Escuela comenzó su declinar cuando, logrados sus objetivos, se limitó a la defensa de éstos. Tras la *Investigación Crítica de los Evangelios Canónicos* (1847) de Baur, la Escuela se centró en esa defensa tanto frente a los ataques externos (que llega-

²³ Cf. R. QUIJANO ALAVEZ, “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Ediciones Rialp, Madrid 1991.

²⁴ Sobre J. S. Drey y la Escuela católica de Tubinga, hoy de actualidad, Cf. MAX SECKLER (dir.), *Aux origins de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey, Brève introduction à l'étude de la théologie (1819)*, Les Editions du Cerf, Paris 2007 (incluye las contribuciones al respecto de los cardenales Ratzinger y Kasper); y LEO SCHEFFCZYK, “La Escuela de Tubinga”, en E. CORETH, W. M. NEIDL y G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, T. I, Ed. Encuentro, Madrid 1993.

²⁵ Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*

²⁶ Eduard Zeller, Albert Schweigler, Karl Christian Planck, Karl Griesinger, Johannes Fallati, A. Ritschl, O. Pfeleiderer y A.E. Biedermann.

²⁷ Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 3-7.

ron a obstaculizar la carrera académica teológica de, por ejemplo, Zeller y Schwegler²⁸) como a los internos producto de la progresiva disolución del “círculo de Tubinga” y del desacuerdo entre sus miembros. Schwegler abandonó la teología, Zeller, Plank y Vischer marcharon respectivamente a Berna, Ulm y Berna, y los miembros más recientes de la Escuela (Albrecht Ritschl, Adolf Hilgenfeld y Gustav Volkmar), sin ajustarse ya a la línea de Baur, Zeller y Schwegler, tomaron su propio derrotero, hasta que el desacuerdo llegó al límite con la ruptura entre Baur y Ritschl en 1856²⁹.

El elenco de los miembros de la Escuela queda reseñado en esa síntesis de la evolución de la misma. Pero puede resultar ilustrativo del alcance de tal evolución –a modo de ejemplo precisamente dialéctico en la historia misma de la Escuela– de tenernos un tanto en Baur, su fundador, y en Ritschl, el más significado contradictor final de la misma.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), estudiante en el seminario de teología de Blaubeuren en 1809 (fue alumno de Ernst Bengel³⁰) y luego de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga, donde se graduó en 1814, estuvo fuertemente influido por la Antigua Escuela de Tubinga y por Fichte y Schelling. Tras enseñar en Blaubeuren, publicó su primera obra importante, *Symbolik und Mithologie oder die Naturreligion des Altertums* (1824-1825), donde es reconocible la influencia de Schelling y de Schleiermacher. Enseñó luego como catedrático de teología en Tubinga, de cuya Universidad llegaría a ser Rector, reforzándose en él durante este período la influencia de Hegel y de su filosofía de la historia³¹, para tras 1839, durante los últimos años 15 años de su vida, entrar en un período de progresivo aislamiento. Aun así, no cesó en sus trabajos, y a sus obras anteriores añadió la *Historia de la Iglesia de los tres primeros siglos*, aparecida en 1853 y reeditada en 1860, y un segundo y tercer volúmenes, dedicados a la Iglesia del siglo IV al VI y a la Iglesia de la Edad Media, aparecidos respectivamente en 1859 y póstumamente en 1861. Murió el 2 de diciembre de 1860, siendo enterrado en el cementerio de Tubinga.

Como la contrafigura de Baur, Albrecht Ritschl (1822-1889) fue el apóstata de la Escuela de Tubinga. Inicialmente miembro entusiasta de ésta, poco a poco se distanció de ella, hasta que finalmente rompió con Baur y atacó a la Escuela. Hijo de un obispo luterano, estudió en Bonn y poco después se trasladó a Halle, donde la filosofía de Hegel, que él asumió ardorosamente, estaba en la cima de su influencia. Ya antes de ir a Tubinga, en 1845, había estudiado los escritos de Baur, en cuya relación con éste y los otros miembros de la Escuela había puesto muchas expectativas. Y en efecto, con el apoyo de Baur publicó su primer libro, *Das Evangelium Marcions und das Kanonische Evangelium des Lukas* (*El Evangelio de Marción y el Evangelio canónico de Lucas*) (1846). Ya aquí se mostró algo crítico de la *Edad Posapostólica* de Schwegler

²⁸ Cf. “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, o. c.

²⁹ Cf. HORTON HARRIS, o. c., 7-8.

³⁰ Ernst Bengel (1735-1793), hijo del eminente estudioso del Nuevo Testamento Johann Albrecht Bengel, y padre de Ernst Gortlieb Bengel (1769-1826), todos ellos vinculados a Tubinga.

³¹ Se tiene como expresión clara de la aceptación por Baur de la filosofía hegeliana de la historia su ensayo *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen in der ältesten Kirche, den Apostel Petrus in Rom.*, publicado en el *Zeitschrift Tübinger* en 1931.

e indirectamente también de Baur, pero en 1847 se manifestaría claramente en contra de las tesis de ambos.

En definitiva, Ritschl, no se recató en discutir las tesis del maestro Baur, por ejemplo, la autenticidad de 1 Tesalonicenses, de los dos capítulos finales de Romanos y de las Cartas de Ignacio. A su vez Baur mostró a Ritschl su desacuerdo en muchos puntos del libro de éste sobre la formación de la Iglesia (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850). Y aunque a partir de 1854 Ritschl optó por una política de buenas relaciones, bien acogida por Baur y Schwegeler, la cordialidad no duró mucho, pues poco después Baur y Ritschl se enfrentaron en torno a la exégesis de las epístolas de Pablo, adensándose su desencuentro progresivamente hasta la ruptura final. La causa inmediata de ésta fue la reseña por Ritschl de un libro de Karl Schwarz sobre historia de la teología, en la que Ritschl se opuso abiertamente a las tesis de Baur y Schwegeler sobre los primeros años de la Iglesia. Pero su trasfondo no era otro que el rechazo por Ritschl de los propios presupuestos de la Escuela de Tubinga (particularmente de Baur y Schwegeler), entre ellos uno fundamental: la tesis de Baur sobre la contienda entre el paulinismo y el judeocristianismo y las consecuencias de este hecho sobre la autenticidad de los escritos del Nuevo Testamento³². De ese modo Ritschl abandonó la perspectiva original de la Escuela de Tubinga para volver a una interpretación más conservadora sobre la autenticidad de los documentos cristianos³³.

2.2.3 Valoración de la Escuela

La influencia de la Escuela de Tubinga sobre la teología posterior se considera indiscutible, pues cualquier línea teológica, sobre todo la luterana y la reformada, debieron ya tener en cuenta la investigación crítica del Nuevo Testamento desarrollada por dicha Escuela. Fue Baur quien estableció el criterio de una interpretación puramente histórica de la Biblia, que desde entonces resultó determinante para quienes vieron en la Escuela de Tubinga la vanguardia de la investigación bíblica³⁴. El eje de la investigación de Baur era que los escritos del Nuevo Testamento no eran documentos históricos dignos de confianza, y el consecuente rechazo del elemento sobrenatural y milagroso del cristianismo, un postulado éste que fue asumido por los miembros de la Escuela, aunque difirieran –según hemos visto– en el modo y consecuencias de esa interpretación historicista.

En todo caso la posición de Baur que define la perspectiva originaria de la Escuela, puede resumirse en estos apartados. Como punto de partida, Baur estableció que Pablo mantuvo un conflicto con Pedro, Santiago y el resto de los primeros apóstoles. Pero ese conflicto ¿fue sólo temporal o un largo enfrentamiento que se prolongó incluso tras la muerte de Pablo? Al ser esto algo sólo verificable por los datos de los escritos

³² Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 101-112.

³³ En todo caso, a partir de 1857 Ritschl sustituyó su interés en la historia de la Iglesia por la dogmática y, nombrado en 1864 profesor de teología en Gotinga, se convirtió en uno de los más influyentes teólogos de Alemania, hasta su muerte en 1889.

³⁴ HORTON HARRIS, *o. c.*, 249-250.

postapostólicos, y no existir trazas de tal enfrentamiento en Hch, se planteaban varias hipótesis: que tal pugna no hubiera existido, que por su intrascendencia el autor de Hch no le hubiera concedido importancia, o que, existiendo, la hubiera ocultado por una u otra razón. Pues bien, Baur (con el argumento de que en las *Homilías de Clemente*, que creía escritas en 170 d. C., el ataque a Simón el Mago era un ataque velado contra Pablo) optó por esta última explicación como la auténtica: que la confrontación permaneció en el siglo II³⁵. Pero posteriormente se demostró que las homilías clementinas no habían sido escritas en el siglo II, como Baur aseguraba, sino a fines del siglo III o principios del IV. Por otra parte, la investigación llevada a cabo sobre las Cartas de Ignacio de Antioquía puso de manifiesto que éstas, escritas a comienzos del siglo II, no ofrecían ningún indicio de la fuerte controversia entre cristianos judíos y gentiles en tiempos de Ignacio supuesta por Baur³⁶.

En conclusión, si seguimos a Horton Harris, Baur pretendía una visión global de la historia, y en ella de la historia de la Iglesia cristiana, en sí certera (pues la visión de la Iglesia temprana debía basarse en hechos históricos), mérito al que hay que habría que añadir el haber puesto de manifiesto las distintas teologías presentes en el Nuevo Testamento. Pero, aun así, “la tragedia fue que Baur eligió la visión global equivocada y gastó el resto de su vida en mantenerla”. Junto a ello señala Horton Harris otro fallo de Baur: no integrar las premisas dogmáticas en esa visión global de la historia que pretendía, cuando una interpretación honesta de la Biblia y la historia bíblica demandan tener en cuenta los presupuestos dogmáticos en que éstas se basan³⁷. Para nuestro objetivo (verificar la influencia de Hegel en la Escuela de Tubinga) esta crítica de Harris es esclarecedora, pues si el intento de Baur de no separar la historia de la Iglesia de su visión general de la historia es claramente hegeliano, por el contrario, esa marginación por Baur, en su versión de la historia de la Iglesia, del elemento dogmático-espiritual no parece se ajuste a las claves de la filosofía de la historia de Hegel.

3. Hegel y la religión

3.1 Hegel y su pensamiento

Entre las corrientes que influyen en la teología liberal, y en concreto sobre la Escuela de Tubinga, destaca el idealismo absoluto y su máximo exponente, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Nacido en Stuttgart, Hegel realizó los cinco años de estudios filosófico-teológicos en el *Stift* –el seminario para la formación de pastores– de Tubinga, aunque a su término decidió dedicarse a la filosofía. Su biografía y al paso su obra pueden sintetizarse en una serie de etapas³⁸ en las que, de interesarse por las cues-

³⁵ HORTON HARRIS, *o. c.*, 256-262.

³⁶ Cf. FRANCISCO LACUEVA, en *Diccionario Teológico Ilustrado*, Ed. Clie, Barcelona 2001.

³⁷ HORTON HARRIS, *o. c.*, 262.

³⁸ a) 1788-1793: Son los años de la Revolución Francesa y de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Estudia teología en Tubinga –es compañero de Schelling y Hölderlin–, lee a Rousseau y se apasiona con Grecia. b) 1794-1800: Escribe los ensayos luego publicados, en 1907, en Tubinga con el título de *Escritos*

tiones teológico-religiosas, pasa a hacerlo por la filosofía, y con este objetivo central: mostrar la verdad de la fe, que la fe cristiana no es un mero sentimiento, sino expresión de la verdad filosófica, verdadero contenido del saber racional, siendo por ello la religión expresión del saber racional acerca de Dios. Se desmarcará, no obstante, de las filosofías precedentes, incluido Kant, para, tomando el legado de Fichte y del primer Schelling, llevar el idealismo a su máxima expresión y construir con su sistema una de las grandes síntesis filosóficas de occidente³⁹.

Aunque por ello mismo resulta aventurado condensar el pensamiento de Hegel, conviene para nuestro propósito intentarlo en torno a estos apartados: los principios del sistema hegeliano, la dialéctica, la fenomenología del espíritu, y el Sistema

A) *Los principios del sistema: superación de la contradicción e Infinito*. Hegel apuesta, como tarea fundamental de la filosofía, por la “superación de la contradicción” (*Widerspruch*). Pero, advirtiendo que la contradicción es no sólo inevitable sino el alma misma del movimiento histórico, concluye que dicha tarea consiste en armonizarla, y para ello en conciliar lo universal y lo particular. Emerge así en Hegel como elemento clave el de “lo Infinito” (*das Unendliche*), y su relación con lo finito, que Hegel resuelve en estos términos: lo Infinito es “lo afirmativo” y lo finito “lo superado” (*das Aufgehobene*), porque en lo Infinito se comprende y se reconcilia todo. De ese modo para Hegel lo Infinito contiene en sí a todo lo finito⁴⁰.

teológicos de juventud (Theologische Jugendschriften), y ejerce de preceptor privado en Berna y Frankfurt (es aún un pensador desconocido dentro de un ambiente dominado por Kant y Schelling). Es ésta una fase presidida por su atención a problemas religiosos y políticos. c) 1801-1806: Profesor en la Universidad de Jena, junto a Schelling y Krause, publica su primera obra, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems)* (1801), e imparte sus cursos de filosofía sistemática (publicados póstumamente, constituyen el llamado “sistema de Jena” o esbozo de su Sistema definitivo). d) 1807-1811: Tras dos años en Bamberg como editor periodístico, en los que publica su *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)* (1807), que viene a ser una introducción a su Sistema. e) 1812-1816: Se traslada a Nüremberg, como director del *Gymnasium*. Publica los tres volúmenes de su *Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik)*. f) 1817-1818: Profesor de la Universidad de Heidelberg, publica su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen)*, que es la exposición más completa de su Sistema. g) 1819-1831: Profesor en la Universidad de Berlín (hasta su muerte), y ya famoso, crea escuela filosófica, funda su propia revista y escribe sus *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, convirtiéndose en el filósofo oficial de la cultura alemana en el Estado prusiano. Tras su muerte, sus discípulos publicaron sus cursos y los apuntes de sus Lecciones (de filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la religión e historia de la filosofía). Cf. A. MORILLAS, *El idealismo absoluto hegeliano. Apuntes*, Facultad de Teología, distribuido, Granada 2017, 9-10; y F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, T. VII, Ariel, Barcelona 2017, 121-142.

³⁹ Cf. G. ZARAZAGA, *Historia de la Teología. De Trento a nuestro días. Apuntes*, Facultad de Teología, distribuido, Granada 2017, 29.

⁴⁰ La noción hegeliana de lo Infinito (Absoluto) integra así estas notas:

a) **El Infinito como Totalidad**: El Infinito es el Todo o la Totalidad (*Gesamtheit*) de lo real, y los particulares finitos no son sino “momentos” de lo Infinito, que no es trascendente sino immanente a lo finito. Por ello sólo la Totalidad es la “Verdad” (*Wahrheit*) y la “actualidad” o “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*).

b) **El Infinito como Devenir**: El Infinito es también Devenir (*Wesen*). No está dado desde el principio, es algo por realizar procesualmente, y también el resultado final de ese proceso. Implica así el “despliegue” (*Entfaltung*) de unas posibilidades iniciales que se van consumando a través del tiempo y de un teologismo en el que el cumplimiento de la plenitud del Todo es el fin de ese despliegue.

Tal cumplimiento se lleva a cabo a través de un proceso de autorreflexión del Todo, en el que éste llega a conocerse a sí mismo en y a través del espíritu humano. El Infinito es así sujeto (*Subjekt*) o espíritu (*Geist*), que se desarrolla teniendo como término de su devenir la plena “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) de sí mismo. Para

B) *La dialéctica hegeliana*. Para Hegel la ley de la dialéctica muestra cómo las contradicciones son fases necesarias en el devenir del Todo, que van dejando tras de sí las fases anteriores pero sin eliminar, no obstante, su significación. Esta concepción dialéctica de la realidad de Hegel inspira también su método. Porque, como realidad y razón (ser y pensar) coinciden, y si todo proceso real es dialéctico, la razón debe proceder también dialécticamente. La dialéctica es por ello al tiempo una ontología (una concepción de la realidad que permite comprender la aparición del Espíritu)⁴¹ y una lógica (el método de la verdadera ciencia, que permite desarrollar el Sistema filosófico hegeliano).

C) *Fenomenología del Espíritu*. En Hegel la Fenomenología del Espíritu, que viene a ser una introducción a su Sistema, puede describirse como una historia de la conciencia (en cuanto relación del sujeto con un objeto exterior o interior) que en su desarrollo dialéctico llega desde la conciencia natural acientífica hasta el nivel del conocimiento absoluto (*absolutische Wissen*)⁴². La Fenomenología del Espíritu es la “odisea” del Espíritu en cuanto que regreso de éste a su auténtica patria tras su período de alienación en “lo otro” (el Espíritu sale de sí y vuelve a sí por medio de la autoconciencia). Una odisea narrada por Hegel a partir de una serie de figuras históricas (cada una de las cuales refleja un momento de la historia de la Humanidad en cuanto que portadora del Espíritu absoluto) y en las que la humanidad aparece como comunidad política, religiosa o cultural.

D) *El Sistema: el Espíritu absoluto y la historia*. El Sistema hegeliano desarrolla (en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Ciencia de la Lógica* y en la *Filosofía del Derecho*) los mismos contenidos que la Fenomenología del Espíritu, pero no a través de figuras de la historia, sino por medio de “categorías” o conceptos, se presenta como

ello el Infinito pasa por diversas fases o momentos (que implican la contradicción en su seno): a) Lo “en sí” (*an sich*), lo que es inicialmente, como pura esencia y que conlleva la posibilidad o potencialidad de –en ese devenir– transformarse en “otro”, en algo distinto de lo que se es inicialmente “en sí”. b) Lo “otro de sí” (*anderes von sich*), resultado de dicha transformación, que sirve de mediación para que lo que hasta entonces era sólo “en sí” pueda llegar a c) Ser “en sí y para sí” (*an und für sich*), tomar conciencia de sí mismo convirtiéndose en “autoconciencia”, en la que sujeto y objeto pueden llegar a coincidir plenamente.

c) El Infinito como Razón: Siendo el Todo o la Realidad el despliegue del Espíritu, éste pone o crea la totalidad de lo real. Lo cual implica un nuevo concepto de “Razón” (*Vernunft*). Si para Kant la razón sólo ponía la forma del conocimiento (la materia o contenido la daban la sensibilidad y el entendimiento), para Hegel la Razón pone la totalidad de la realidad (forma y contenido) y por ello el Infinito es Razón infinita y creadora. De ello se sigue que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

d) El Infinito como conciliación de contrarios: Las contradicciones permiten explicar el devenir y el movimiento (una cosa se mueve porque en un mismo momento está aquí y no-aquí, al tener posibilidades de cambiar) y la autoconciencia (“el espíritu sólo conquista la verdad cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello”). Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 11-13; y F. COPLESTON, *o. c.*, 129-131.

⁴¹ Como ontología, la dialéctica significa una concepción de la realidad (de la constitución misma de la Totalidad) en cuanto que proceso circular desplegado en tres “momentos” y cuyo motor es la contradicción. Esos tres momentos son: “posición” (o tesis): lo real está “en sí”; “negación” (o antítesis): lo real sale de sí y se niega a sí misma en “lo otro”, se aliena, se hace diferente, se escinde y objetiva; y “negación de la negación” (o síntesis): tras la alienación (*Entäusserung*) -una alienación metafísica, a diferencia del sentido antropológico y económico que este concepto tendrá, respectivamente, en Feuerbach y Marx- de lo que estaba “en sí”, lo real se recupera a sí mismo y se vuelve “en sí para sí”: es la reconciliación y “superación” (*Aufhebung*) de los dos momentos anteriores en la cual se conservan y a la vez se anulan los estadios previos llevándolos hacia delante. Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 14.

⁴² F. COPLESTON, *o. c.*, 137.

el término final del desarrollo de toda la historia de la filosofía y se basa en una serie de divisiones triádicas (dialécticas)⁴³. Dentro de ese Sistema, y en cuanto que su culminación, la Filosofía de la Historia, como ámbito del Espíritu Absoluto (síntesis o unidad del espíritu subjetivo y del objetivo en un plano superior, el espíritu conociéndose a sí mismo)⁴⁴, expresa cómo el Espíritu Infinito (Razón o Idea) llega a través del Arte, la Religión y la Filosofía, a la autoconciencia de sí mismo y con ello a su absoluta libertad.

Lo que tiene lugar en tres fases que expresan el tránsito del arte a la religión y de ésta la filosofía⁴⁵: a) el Arte (*Kunst*) manifiesta el Espíritu mediante la intuición sensible y la imagen visible (con estas formas históricas: arte simbólico, clásico y romántico); b) la Religión manifiesta el Espíritu en el sentimiento y la representación simbólica (con estas formas históricas: “religión natural” primitiva; “religiones de la libertad”, persas-siria-egipcia; “religiones de la individualidad espiritual”, judaica-griega-romana; y “religión absoluta” cristiana⁴⁶); y c) como superación de la religión, la Filosofía manifiesta la plena autoconciencia del Espíritu en el Concepto (en el pensamiento puro y libre)⁴⁷.

Queda así planteado un apartado que debemos analizar con más detalle: la posición que la religión ocupa en el pensamiento de Hegel.

3.2 *Hegel y la religión*

3.2.1 *La religión en los escritos de Hegel*

En el pensamiento de Hegel sobre la religión pueden distinguirse dos etapas: la del joven Hegel y la del Hegel del Sistema⁴⁸. En la primera, la de un Hegel predominantemente teólogo, la religión engloba a la filosofía⁴⁹. En esta etapa y bajo influencias diversas (de Kant, la teología protestante y Lessing) Hegel pretende una interpretación racionalista del cristianismo luterano que cabe reconocer en sus escritos de juventud⁵⁰. Como síntesis de estos, puede decirse que “en el teólogo Hegel

⁴³ Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 18-20.

⁴⁴ Dentro de la Filosofía del Espíritu, y en concreto en el Espíritu subjetivo, su primera parte –la Antropología– trata del alma (*Seele*) como sujeto capaz de sensaciones y sentimientos y punto de transición entre la naturaleza y el espíritu, capaz de autoentimiento (*Selbstgefühl*), pero no de autoconciencia reflexiva; de la conciencia, donde se resumen algunos de los temas ya tratados en la *Fenomenología del Espíritu*; y de la “mente” o “espíritu” (*Geist*), donde se consideran las formas generales de la actividad del espíritu finito como tal. Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 153.

⁴⁵ F. COPLESTON, *o. c.*, 173-180.

⁴⁶ Para Hegel el contenido de la religión cristiana, como fase superior del desarrollo de la religión en general, coincide plenamente con el contenido de la verdadera filosofía (las verdades de la religión son las mismas que las de la filosofía).

⁴⁷ El proceso histórico de autoapropiación del Espíritu absoluto acontece concretamente en la Historia de la Filosofía (que es el culmen de la historia), sobre todo en la propia Filosofía de Hegel (el “final de la Historia”).

⁴⁸ Aunque se ha discutido si hay o no una cesura entre ambas etapas, y a su paso el papel principal o secundario que la religión tiene en Hegel. Cf. ROGER GARAUDY, *Dios ha muerto*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1965, y *El problema hegeliano*, Calden, Buenos Aires 1969.

⁴⁹ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 169.

⁵⁰ *Religión popular y cristianismo (Völkreligion und Christentum)* (1793), influida por Lessing; *La vida de Jesús*

la filosofía está subordinada a la religión”, entendiéndolo por religión “la depuración racionalista e inmanentizada que el propio Hegel hace del luteranismo”⁵¹.

La segunda etapa –la del Sistema–, que es la que especialmente nos interesa, expresa el giro “del Hegel teólogo al Hegel filósofo y de la religión como supremo valor a la filosofía como suprema verdad”. Ahora la religión ya no engloba a la filosofía ni ésta está subordinada a la religión, sino que “se ubica en un lugar del sistema del saber absoluto o filosofía de Hegel: la religión es un momento del autorreconocimiento del espíritu que sólo estará completo en la filosofía”⁵². En esta etapa la religión es abordada por Hegel en lugares diversos. Fundamentalmente en sus cursos de filosofía de la religión⁵³ y otros cursos (los de estética, filosofía de la historia, historia de la filosofía, etc.), así como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde el lugar sistemático de la religión queda ya, en efecto, definitivamente fijado en el Espíritu absoluto⁵⁴.

Hay que reseñar además otros escritos: los publicados en sus años de docencia en Heildelberg y Berlin (1816-1831)⁵⁵, otros no publicados por Hegel, como unas notas destinadas a la docencia sobre Derecho natural en los años de Jena (1801-1805), unas notas de lectura del segundo volumen de la *Dogmática* de Schleiermacher (1822), y algunos otros en que Hegel manifiesta su postura sobre cuestiones diversas, su respuesta a las críticas recibidas (sobre su supuesto spinozismo, panteísmo o ateísmo) o su propia crítica a la teología y la filosofía coetáneas⁵⁶.

(*Das Leben Jesu*) (1795), donde realiza una interpretación eticista del Jesús de los evangelios bajo la influencia de Kant; *La positividad de la religión cristiana* (*Die Positivität der christlichen Religion*) (1796 y 1798-99), escrito éste en el que entiende que sus discípulos deificaron al Jesús maestro de moral y transformaron su doctrina en una religión eclesiástica y dogmática; y *El espíritu del Cristianismo y su destino* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) (1800), donde contraponen a Cristo al moralismo legalista judaico. Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 124; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 169-174.

⁵¹ J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 174.

⁵² J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 174-175.

⁵³ Sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*) de 1825-1834, y las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*), de 1829.

⁵⁴ En la Sección Tercera de la *Filosofía del Espíritu*: El Espíritu Absoluto, párrafos 564-571.

⁵⁵ Así la recensión del tercer volumen de las Obras de Jacobi, aparecida en los dos primeros números de los *Anuarios Heildelbergenses* de 1817; el Prólogo a Hinrichs (1822); su respuesta a una acusación de difamación pública de la religión católica (1826); una serie de réplicas a diversas críticas (1829); y el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana* (1830).

⁵⁶ Estos otros escritos sobre religión, que completan lo expuesto por Hegel sobre la religión en los Cursos y sus obras, han sido recopilados y publicados en español, con un estudio introductorio, por G. AMENGUAL, *G.W.F. Hegel. Escritos de religión*, Sígueme, Salamanca 2013.

3.2.2 *La Filosofía de la religión*

Hegel, reaccionando contra el contexto filosófico y teológico del momento⁵⁷, quiere reivindicar la religión y su valor cognitivo de verdad, y por tanto incluir su estatus dentro del sistema de los saberes filosóficos. Propone así, como objeto de la filosofía de la religión, el conocimiento de Dios y de la naturaleza de la religión (y en concreto de “la que existe”, la cristiana). La filosofía de la religión tendría así el mismo objeto que la antigua *teología naturalis* (el ámbito de lo que la mera razón podía saber de Dios), pero sin que ello supusiera volver a la metafísica prekantiana, sino de hacer efectivo el uso de la razón (algo en lo que fallaban los postkantianos, por moverse al nivel del entendimiento sin elevarse al de la razón)⁵⁸.

Para Hegel Dios es el ser, y la naturaleza del ser se demuestra en la “lógica” o metafísica abstracta. En ese contexto presta atención a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios y su crítica por Kant, para concluir que esta crítica sólo podría ser refutada por una filosofía del ser que mostrara que no existe el supuesto abismo entre lo infinito y lo finito, que el ser infinito se manifiesta a sí mismo en y a través de lo finito (la filosofía del ser del sistema hegeliano), y que exponer este sistema es una tarea puramente filosófica. De ahí que su filosofía de la religión se ocupe de la conciencia religiosa y su modo de aprehender a Dios, más que de probar su existencia⁵⁹. Analiza así Hegel los tres momentos de la conciencia religiosa: los de universalidad, particularidad e individualidad, y su correspondencia en las diferentes religiones concretas⁶⁰. Tres momentos o fases de la conciencia religiosa –que corresponden a tres momentos de la Idea- a través de los cuales la mente evoluciona desde el pensamiento abstracto de Dios y la conciencia de sí mismo y de Dios como separados, al conocimiento de sí mismo como uno con Dios⁶¹.

⁵⁷ Según Hegel, su tiempo había renunciado al conocimiento de Dios porque, por la influencia de Kant –que restringió la posibilidad del conocimiento teórico de Dios- la metafísica afirmaba que sólo podía haber conocimiento de lo finito. Y esa renuncia se había implantado tanto en la filosofía como en la teología. En la filosofía con un racionalismo deísta reductor de Dios a la mera idea del ser supremo, el fideísmo o el sentimentalismo de Schleiermacher. Y en la teología con la reducción de la teología dogmática y especulativa a erudición histórica o puro racionalismo. Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 26-29.

⁵⁸ Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 29.

⁵⁹ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 178-179.

⁶⁰ a) El momento de la universalidad: Dios se concibe como realidad única e infinita, lo universal indiferenciado, que se corresponde con lo que Hegel llama religión de la naturaleza (*die Naturreligion*) y abarca todas las religiones en las que Dios es concebido como algo menos que el espíritu. Esta fase se subdivide en otras: la religión inmediata o magia, la religión de la substancia (religiones de China, Siria y Egipto). b) El momento de la particularidad: Dios aparece y es concebido como un objeto sobre y frente al hombre, opuesto al hombre religioso que adquiere conciencia de sí como separado, alienado, pecador, y que se corresponde con el judaísmo y la religión de Roma. c) El momento de la individualidad, del retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito, en el que Dios es el espíritu absoluto e infinito, al tiempo trascendente e inmanente a la realidad (ese retorno superador de la alienación tiene lugar para la conciencia religiosa a través del culto y los distintos medios por los que el hombre se concibe entrando en unión con Dios) y que tiene su correspondencia en la religión absoluta, el cristianismo (representándose en Cristo la unidad de finito e infinito). Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 179; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 180.

⁶¹ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 179.

En suma, Hegel –para quien Kant estaba en lo cierto al negar que el entendimiento pudiera conocer a Dios– trata de superar la filosofía del entendimiento, elevándose al nivel de la razón. Para ello supera el pensar a Dios como un objeto exterior (como tal imposible para el entendimiento, que sólo da en un concepto abstracto de Dios) y pone como objeto de la religión a Dios mismo, captado como espíritu, en su relación con el hombre: “La religión posee dentro de sí a su objeto, y ése es Dios; ella es la relación de la conciencia humana con Dios”⁶².

3.2.3 Religión y filosofía

En el Sistema de Hegel la religión se identifica con la autoconciencia que el Espíritu absoluto alcanza de sí mismo en la “representación”, pero que habrá de ser superada en la autoconciencia del puro pensamiento en el “concepto”⁶³, o sea, en la filosofía. Religión y filosofía tienen, pues, el mismo objeto: la verdad universal eterna, el Espíritu absoluto, al que la religión llama Dios y la filosofía Idea, y su explicación. Ambas proporcionan el mismo conocimiento, pero en una forma epistémica diferente: la propia del conocimiento filosófico es el concepto (*Begriff*) y la de la religión la “representación” (*Vorstellung*), una forma de conocimiento ésta intermedia entre la sensibilidad y el concepto⁶⁴. Por eso el lugar de la religión en el conjunto del espíritu absoluto está entre el arte y su forma, y la filosofía y su forma del pensamiento puro, compartiendo la sensibilidad de la imagen y la universalidad del concepto en un lugar intermedio correspondiente al modo de aprehender lo absoluto de la conciencia religiosa⁶⁵.

Pero ¿cómo se pasa de la “representación” al concepto?, es decir, ¿cómo se da la superación (*Aufhebung*) de la religión por la filosofía? Aunque “representación” y “concepto” son formas de un mismo contenido cognitivo igualmente válidas, la forma adecuada a ese contenido es el concepto, por pedir el Absoluto la forma cognitiva absoluta (el concepto, el pensar especulativo)⁶⁶; y por ello el concepto tiene prioridad lógica sobre la representación y es la medida y criterio de ésta, la cual es verdadera en cuanto se acerca a la filosofía, en cuanto es filosofía. De ese modo la religión queda consecuentemente subordinada a la filosofía⁶⁷.

El alcance de esta subordinación lo explica Copleston en estos términos. El paso de la *Vorstellung* (la representación imaginativa) al pensamiento puro implica la sustitución de la contingencia por la secuencia lógica⁶⁸, que la filosofía se despoje del elemento

⁶² Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 30-32.

⁶³ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 167-168.

⁶⁴ Dice F. COPLESTON, *o. c.*, 178: “Una *Vorstellung* es un concepto, pero no es el concepto puro del filósofo, sino más bien un concepto pictórico o imaginativo”.

⁶⁵ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 32-35, y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187.

⁶⁶ Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 34-35.

⁶⁷ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187.

⁶⁸ Por ejemplo, el concepto teológico de la creación divina como acontecimiento contingente (en el sentido de que podría no haber tenido lugar) se convierte en la filosofía en la doctrina de que la idea se objetiva de modo necesario en naturaleza, no porque el Absoluto esté sujeto a compulsión alguna, sino porque es lo que es.

imaginativo-representativo del pensamiento religioso para expresar la misma verdad pero de forma puramente conceptual. Pero ello no supone que religión y filosofía sean incompatibles, pues la filosofía no sustituye la verdad de aquélla –que en ambos casos es la misma– sino la forma de *Vorstellung* por la forma de pensamiento puro. Por ello en principio la filosofía no invalida la religión (el cristianismo): ambas son verdaderas y su verdad es la misma, aunque sus formas de expresión sean distintas⁶⁹. Ahora bien, como veremos, y en relación con el cristianismo, el mismo Copleston va a cuestionar esa compatibilidad entre religión y filosofía.

3.2.4 *Filosofía y cristianismo*

El Hegel del Sistema⁷⁰ pretende una filosofía no sólo compatible con el cristianismo, sino que sea expresión racional de éste⁷¹. Según Hegel todas las religiones son manifestación de Dios, pero no todas lo revelan en el mismo grado. La verdadera religión, absoluta, es la que está a la altura de su objeto en cuanto capaz no sólo de reconocer a “Dios en el espíritu”, sino a “Dios en tanto que espíritu”. Y para Hegel esa religión es la cristiana, a la que caracteriza como la “manifiesta” (en la *Fenomenología*), la “revelada” (en la *Enciclopedia*), en cuanto que perfecta manifestación de Dios en la conciencia religiosa y de unión de lo finito y lo infinito (como símbolo expresivo, la encarnación de Dios en Jesucristo). Esta manifestación de Dios y de su ser, su exteriorización en el mundo, va desde la creación, pasando por la encarnación, muerte y resurrección, hasta llegar al retorno a sí siendo el Dios en su comunidad, lo que nos permite ver en la historia eterna de Dios la historia temporal de la humanidad⁷².

Hegel, por otra parte, no considera a Dios como unidad indiferenciada, sino como trinidad de personas, como vida espiritual infinita (y lo infinito y lo finito no como esferas separadas, sino como unidad sin confusión)⁷³. Viene así a integrar el núcleo de la religión cristiana –la Trinidad– con su Fenomenología del espíritu: el Padre es Dios inmutable, la Idea en sí; el Hijo es Dios-hombre, Dios en la naturaleza, fuera de sí; el Espíritu Santo supone el retorno del mundo a Dios y su conciliación con él. Hegel interpreta también trinitariamente el Reino de Dios: como Reino del Padre (el señorío de Dios antes de la creación del mundo), del Hijo (en mundo en el espacio y el tiempo, la naturaleza y el hombre finito) y del Espíritu Santo (la reconciliación en Cristo desarrollada en la religión-comunidad)⁷⁴.

⁶⁹ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 181.

⁷⁰ El joven Hegel, en la *Vida de Jesús*, había minusvalorado inicialmente el cristianismo comparado con la religión de los griegos.

⁷¹ Para Amengual, que pueda ser así se debe tanto a la filosofía como al cristianismo: a la filosofía – la hegeliana–, porque da cuenta de la no exterioridad de Dios respecto de la conciencia humana, así como de la unión entre Dios y el hombre paradigmáticamente operada en Cristo, pero destinada a todos por la misión del Espíritu Santo; y al propio cristianismo, porque la filosofía hegeliana puede ser lo que es gracias a la nueva manifestación de Dios obrada por el cristianismo. Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 36.

⁷² J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 37-38 y 182.

⁷³ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 180.

⁷⁴ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 183.

Por lo expuesto parecería que entre Hegel y el cristianismo hubiera coincidencia en lo fundamental. Sin embargo, Copleston, aun reconociendo la aportación por Hegel de argumentos filosóficos para doctrinas cristianas como la Trinidad, la caída y la encarnación, entiende que éstas en la formulación hegeliana son algo muy distinto de lo que la Iglesia cree es la formulación exacta de las mismas en lenguaje humano, además de que Hegel vendría a convertir su filosofía especulativa en árbitro final del significado último de la revelación cristiana. “El idealismo –concluye Copleston- se presenta como un cristianismo esotérico y el cristianismo como hegelianismo exotérico, y el misterio sobre el que hace hincapié la teología lo subordina a una clarificación filosófica que supone de hecho una transformación”⁷⁵. Más rotundo aún se muestra Sánchez Nogales al concluir que, como en el sistema de Hegel la religión sólo dejando de existir –sупeditada e integrada en la filosofía- se realiza a sí misma, los honores aparentemente tributados por Hegel al cristianismo son los propios de un funeral que, por lo demás, nos anunciarían su posterior sepelio por parte de Nietzsche⁷⁶.

3.2.5 Protestantismo y catolicismo

Señala Amengual que, aunque Hegel en alguno de sus escritos realiza una expresa confesión de protestantismo, los principios de la Reforma (*sola scriptura, sola fides*) no son siquiera aludidos en su obra, y que por ello mayor relevancia tiene el papel que Hegel (así en el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana*, 1830) otorga al protestantismo en la dialéctica histórica. Por los efectos que la supresión por aquél de la distinción clérigos-laicos tiene en la libertad de pensamiento de los últimos y su incidencia en la revalorización de la ciencia y la superación del hiato entre mundo sagrado y profano, y sobre todo por la función desempeñada por el protestantismo en la historia del cristianismo y su dinámica de escisión y reconciliación. El protestantismo habría venido a explicitar en el mundo moderno la escisión existente entre la subjetividad y el mundo, y la necesidad de una reconciliación que, según Hegel, el protestantismo (como hizo el catolicismo en la Edad Media) habría realizado con una nueva unión entre Religión y Estado (nueva por no ser una reedición de la unión de Estado e Iglesia)⁷⁷, un dato éste fundamental para el concepto hegeliano de eticidad.

En cuanto al catolicismo la actitud hacia él de Hegel no fue siempre la misma. En sus años de Berlín al principio se mostró indiferente respecto a cual fuera la confesión religiosa de los ciudadanos, pero la influencia (en la década de 1820) de la Francia de la Restauración sobre los Estados alemanes le hizo cambiar de opinión. Ya no le resultó indiferente el peso en el Estado de una u otra confesión, sobre todo de la católica, al no someterse ésta a la eticidad estatal por estar condicionada por el poder secular del Papa. El proluteranismo y anticatolicismo de Hegel aparecen entonces con claridad en dos de sus textos. En el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana* (1830) hace una defensa de la eticidad del Estado y cuestiona la legitimidad de los votos

⁷⁵ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 182.

⁷⁶ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187-188.

⁷⁷ Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 38-40.

monásticos, que considera destructores de dicha eticidad. Y en *Sobre una acusación de difamación pública de la religión católica* aborda tres apartados de la controversia entre católicos y protestantes (la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía, las obras, y la fe basada en la doctrina de la Iglesia) para mostrar su rechazo a la fe católica⁷⁸.

En todo caso Amengual propone una visión matizada de ese anticatolicismo de Hegel, al reconocer éste, al menos implícitamente, el valor de verdad del catolicismo en algunos puntos conexos a su propio pensamiento. Así, dada la pretensión hegeliana de una síntesis entre la subjetividad de la modernidad (que veía ejemplificada en Lutero) y la objetividad griega, valoró la objetividad católica y reprochó a la teología protestante su renuncia al conocimiento objetivo. Valoró asimismo el papel que el catolicismo otorga a la razón y al argumento de que Dios, al tiempo autor de la razón y de la revelación, no se puede contradecir (lo que entiende llevó a la teología medieval a ser “como un conocimiento científico de las verdades cristianas, es decir, un conocimiento esencialmente ligado a la filosofía”), frente a la Iglesia protestante, en la que, dándose por supuesta la separación entre teología y el conocimiento racional (no obstante la supeditación del segundo a la primera), se abocaba en la indiferenciación entre una y otro y finalmente a su contraposición⁷⁹.

4. Hegel y la Escuela de Tubinga

4.1 La repercusión de Hegel en el siglo XIX

El pensamiento de Hegel fue asumido en el siglo XIX, como es sabido, en dos direcciones: la llamada “derecha hegeliana”, defensora del sistema de Hegel y su síntesis de religión y filosofía (línea teísta-idealista), y la “izquierda hegeliana”, que invirtió el sistema de Hegel, con la pretensión de subvertir el orden existente (interpretación atea-materialista). Esa doble dirección se explicitó también en el campo de la teología y de la filosofía de la religión. Los “hegelianos viejos”, seguidores de Hegel, quisieron clarificar las implicaciones de la consideración del cristianismo por el sistema hegeliano como religión consumada. Por otra parte, muchos de los contemporáneos de Hegel dudaban que lo que entendían como esencia del cristianismo (así apartados dogmáticos como los relativos a la trascendencia y el carácter personal de Dios, la inmortalidad del alma o la visión escatológica, que Hegel silencia) hubiera sido respetada o adecuadamente formulada por Hegel.

En este contexto hay que situar la influencia de Hegel en autores representativos de la teología liberal y la Escuela de Tubinga a que ahora pasaremos revista. Precisamente uno de ellos, D. F. Strauss, fue el primero en establecer la distinción entre hegelianos “de derechas”, “de centro” y “de izquierdas”. Los primeros, fieles a la tradición cristiana ortodoxa, pero en contra o matizando a Hegel, enfatizaron los aspectos dogmáticos citados. Los segundos, a la busca de una interpretación fiel del hegelianismo que esquivara los extremos del mero deísmo, el panteísmo romántico

⁷⁸ Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 40-42.

⁷⁹ Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 43-44.

o el reduccionismo humanista. Y los últimos –entre ellos el propio D. F. Strauss– manteniendo una inicial interpretación panteísta, negando la inmortalidad personal, disolviendo el carácter único e incluso la historicidad de Cristo y presentando una asimilación humanista del cristianismo como mero credo social, para desembocar finalmente en el naturalismo y el ateísmo⁸⁰.

4.2 *Influencia de Hegel en la Escuela de Tubinga*

En todo caso ¿qué aspectos de la filosofía de Hegel pueden reconocerse en la Escuela de Tubinga? La influencia de Hegel sobre el fundador de ésta, F.C. Baur, fue, como vamos a ver, especialmente notable. Pero también en otros miembros de la Escuela puede apreciarse esa influencia. Es el caso de D.F. Strauss, quien, considerando los relatos evangélicos como mitos, algo que conecta con la noción hegeliana de la *Vorstellung*, sometió tales relatos a una “técnica desmitologizadora” para mostrar las verdades éticas y espirituales inteligibles que a su juicio se encontraban veladas por el simbolismo arcaico propio de la tradición cristiana. Por otra parte, desde la duda sobre la verosimilitud de las narraciones neotestamentarias y sus elementos milagrosos o sobrenaturales y el rechazo de un Cristo fundamentalmente divino, interpretó el cristianismo –desde una clara perspectiva hegeliana– como revelación especial en términos del despliegue de una revelación histórica⁸¹.

A. E. Biedermann (1819-1895) intenta llegar, desde una investigación crítica de la Biblia, a una elaboración sistemática influido por la idea hegeliana de que el momento religioso de la “representación” es superado por el filosófico del “concepto”, y en su *Dogmática cristiana* (1869) busca un núcleo que ponga de relieve la relación de la religión cristiana y de la Iglesia con la religiosidad en general, a la vez que su singularidad con respecto a ella. Por lo demás, explica la religión como la repercusión vital de lo Absoluto en la esfera de la conciencia personal, y que la unidad metafísica entre el espíritu infinito y el finito sólo adquiere –dice– una modalidad determinada en la forma del contacto personal que se da en la relación filial⁸².

O. Pfleiderer (1839-1908), influido por Baur, Strauss y Hegel, presenta la religión cristiana como la consumación de la aspiración religiosa de la humanidad a una vivencia espiritual y a una moral de la redención. Entiende que toda la realidad mundana, siendo un todo interdependiente en el que podemos penetrar empíricamente, es al mismo tiempo una manifestación de Dios, al que concibe como fuente espiritual del mundo y origen de un proceso creador y evolutivo a la vez. De modo que la meta de la historia estaría en la consumación de la vida del Espíritu a imagen de Dios, a partir de una revelación extendida a lo largo de toda la historia en la que el Nuevo Testamento habría llevado a su plenitud toda la anterior verdad religiosa⁸³.

⁸⁰ Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 27-28.

⁸¹ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 186; y A. MORILLAS, *o. c.*, 27.

⁸² Cf. R. GABÁS, “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, *o. c.*

⁸³ *Ibid.*

4.3 En especial, la influencia de Hegel en F.C. Baur, fundador de la Escuela

Pero en quien el hegelianismo es más claramente perceptible es F.C. Baur, que tras una inicial influencia de la Antigua Escuela de Tubinga, de Schelling y de Schleiermacher, va a adoptar de modo decidido la filosofía especulativa de Hegel⁸⁴. Baur se interesó por ella ante el entusiasmo demostrado por la misma por sus discípulos Strauss y Vischer (el primero se había encontrado con Hegel en Berlín varios días antes de la muerte de éste, permaneció allí oyendo a hegelianos como Michelet, Ganz y Henning, y vuelto a Tubinga dio conferencias sobre la filosofía de Hegel), y ya en 1833 se confesó hegeliano. Esta orientación se adensó en la preparación de su obra *Die Christliche Gnosis (Gnosticismo cristiano)*, aparecida en 1835, y desde entonces hasta 1843 el hegelianismo presidiría su pensamiento de modo expreso, por ejemplo, en sus tratados dogmáticos *La doctrina cristiana de la Expiación* (1837) y *La doctrina cristiana de la Trinidad y la Encarnación* (1841-1843). Finalmente, sin embargo, abandonaría la filosofía especulativa para volver al racionalismo de la Ilustración, al énfasis en lo ético propio de ese tiempo y a una consecuente visión moralista del cristianismo⁸⁵.

4.3.1 Historia y dialéctica

Como rasgo más sobresaliente de esa influencia de Hegel, además de la afirmación de la unidad entre filosofía y teología, Baur situó su investigación, centrada en la historia del cristianismo y de los dogmas, en el conjunto de la evolución histórica y desde una visión unitaria fundada en el pensamiento de Hegel. Por ello la dialéctica está en la base del análisis histórico de Baur, quien descubre esa dialéctica en el texto bíblico y en la historia del cristianismo.

Según Baur, la Iglesia católica habría nacido como un compromiso entre el judeocristianismo –encabezado por Pedro y basado en la tesis de la justificación por la fe y las buenas obras– y el cristianismo gentil de Pablo y la tesis de la justificación sólo por la fe. En concreto, en esa dialéctica, la tesis habría estado constituida por el cristianismo primitivo de origen judío petrino representado por el evangelio de Mateo (cuya moral sería preevangélica), la antítesis, por el cristianismo heleno paulino opuesto al petrino-mateano (Baur sostenía que Pablo fue el efectivo y único autor de Gálatas, de 2 Cor y de la mayor parte de Romanos), y la síntesis por la cristiandad católica tal y como los restantes documentos del Nuevo Testamento, en especial la literatura joánica y lucana, la habrían llevado a cabo. Por lo demás, para Baur la confrontación entre la cristiandad gentil y la judía, que él detecta en las Cartas de Pablo (sobre en 1 Cor, Romanos y Gálatas)⁸⁶ y que extrapola a la supuestamente existente entre Pablo y los

⁸⁴ HORTON HARRIS, *o. c.*, 137. Se ha discutido, no obstante, si Baur asumió incondicionalmente o no a Hegel, aunque se ha destacado que en todo caso en su *Historia de la Iglesia en los tres primeros siglos* (1853) ya se habría desvanecido toda huella de su antiguo hegelianismo.

⁸⁵ Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 155-158.

⁸⁶ Frente a la teoría generalmente aceptada de que Romanos es una carta dirigida a la instrucción de los cristianos de Roma, predominantemente gentiles, Baur ve en esa Carta un tratado polémico-apologético que Pablo, para defender su propio apostolado, dirige a una iglesia judeocristiana. Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 180-203.

demás apóstoles (y entre el universalismo del Evangelio y la esclavitud de la ley), duró incluso hasta fines del siglo II, momento en que la confrontación dio paso –para hacer frente a los peligros provenientes del exterior de la Iglesia– a una mayor unidad en la emergente Iglesia católica. (Digamos que, al margen de esta interpretación dialéctica, la verosimilitud histórica de los datos manejados por Baur fue cuestionada, como ya vimos al analizar su controversia con Ritschl y el ocaso de la Escuela de Tubinga). Pero la influencia de Hegel en Baur no se limita a este punto, sino que se refleja en otros apartados, como los que siguen.

4.3.2 *El concepto de Dios*

La noción sobre Dios de Baur varía al paso de los distintos períodos de su evolución teológica (el inicial de la ortodoxia, el hegeliano, y el final de la vuelta a un cristianismo de mero carácter moral). Sobre 1830 Baur, a raíz de la lectura del estudio de Schleiermacher *Fe cristiana*, muestra su insatisfacción ante las representaciones tradicionales de un Dios personal en las que había sido educado, encontrando la respuesta en la filosofía de la religión y el concepto de Dios de Hegel. La cuestión es interesante, teniendo en cuenta la compleja noción hegeliana sobre Dios como Idea eterna y absoluta y su trinidad en un proceso constituido por tres estadios o momentos⁸⁷. Pues bien, durante los quince años del período de génesis y desarrollo de la Escuela de Tubinga, Baur asumió sin reservas estas ideas que ciertamente lo perfilaron como hegeliano (y aunque Baur discreparía de Hegel, como vamos a ver, en aspectos cristológicos, estas diferencias nunca afectaron a su seguidismo de la filosofía especulativa de Hegel en los aspectos esenciales)⁸⁸.

Ahora bien, finalmente Baur abandonaría su hegelianismo cuando, siguiendo a sus propios discípulos (Strauss, Zeller, Schweigler) y bajo la influencia de Feuerbach, asumió la inexistencia en la realidad del Espíritu Absoluto y que éste era sólo una pieza sofística dentro de una metafísica especulativa ciertamente sugestiva, pero sin contacto histórico constatable con el mundo⁸⁹.

4.3.3 *La persona de Cristo*

La concepción de Baur sobre Cristo es correlativa de los citados tres períodos de su evolución teológica. Y así, si hasta 1830 se mantuvo esencialmente de acuerdo con

⁸⁷ 1) Dios como él es en sí y para sí antes de la creación del mundo es el Espíritu infinito, esencialmente pensamiento, pero no una unidad estática, sino viva, que incluye en sí la autodiferenciación. 2) El Espíritu debe llegar a su autoconciencia, la conciencia de su propia naturaleza de Espíritu, pero para ello es necesario un segundo estadio o momento en el que el Espíritu se distingue y separa de sí mismo, sale de sí en formas finitas (mundo, naturaleza, el espíritu humano, como diferentes formas del espíritu finito) situadas frente a él mismo y en las que el Espíritu infinito toma conciencia de sí mismo (este segundo estadio correspondería a la idea bíblica de la segunda persona de la Trinidad, el Hijo tomando forma humana). 3) Pero en esa separación, el espíritu finito es sabedor de su unidad con el Espíritu infinito y por ello consciente de la necesidad de la reconciliación en la que vuelva a identificarse como Espíritu Absoluto.

⁸⁸ HORTON HARRIS, *o. c.*, 160 ss.

⁸⁹ *Ibid.*, 167.

la teología ortodoxa del momento, aunque próximo a la visión ilustrada de Jesús como sólo un gran maestro moral, en el posterior período hegeliano va a asumir, primero, y a discrepar, después, de la posición de Hegel sobre Jesucristo, para optar finalmente por aquella mera visión eticista.

Para Hegel en el Espíritu Absoluto tiene lugar la identidad de Dios con el hombre, la unidad de lo Infinito con lo finito, una unidad que ha de aparecer en el mundo y manifestarse de manera concreta en la raza humana. Esa unidad se habría producido en Jesucristo, aunque como unidad sólo simbólica y no la real unión de naturalezas formulada por la doctrina tradicional de la Iglesia⁹⁰. Pues bien, aunque inicialmente Baur aceptó el punto de vista cristológico de Hegel y su distinción al efecto entre historia, fe y especulación (cf. la anterior nota a pié de página), advirtió, sin embargo, la principal dificultad no explicada por Hegel: la relación entre el Cristo de la filosofía especulativa y el Jesús de la historia. Hegel proponía que Jesús era el hombre-Dios en el que se manifestaba la unidad del Infinito y lo finito, pero esa unidad nunca fue entendida por él como una unidad actual y efectiva, sino presupuesta (ni por tanto la Encarnación como un hecho objetivo efectivo⁹¹). Por eso Baur, al preguntarse cómo podía el Dios-hombre haber surgido si Jesús no era efectivamente lo que la fe creía que él era, comprobó el fracaso de Hegel: éste no establecía una conexión clara entre el Jesús histórico y el de la filosofía especulativa, y no explicaba que fueran los creyentes los en primer término conscientes de que la unidad de Dios y hombre se había manifestado en Cristo.

Baur va a resolver por sí mismo la cuestión estableciendo el vínculo entre lo ideal y lo histórico, ausente en la exposición de Hegel: esa conciencia surgió en los creyentes porque el mismo Jesús fue consciente de esa unidad e instruyó a sus discípulos sobre ella (“La unidad de la divina y humana naturaleza, primero llegó a ser verdad concreta y conocimiento autoconsciente en Cristo, y fue expresada y enseñada por Él como verdad”). Por otra parte, Baur coincidía con Strauss en que el Espíritu no fue derramado nunca en un solo individuo sino en la humanidad como un todo; es decir, que Cristo no fue único, divino, un ser sobrenatural en el sentido tradicional, sino un miembro de la humanidad no esencialmente diferente por naturaleza de otros seres humanos, aunque elevado en comprensión y el primero en percibir la unidad de Dios y el hombre. En otras palabras, que la unión de Dios y el hombre se expresa no en un solo individuo sino en la humanidad como un todo⁹².

⁹⁰ En su concepción sobre Cristo, Hegel distingue tres estadios o momentos: a) El puramente externo e histórico, donde Jesús es sólo un hombre corriente, un mártir por la verdad como Sócrates (desde esta perspectiva Hegel veía a Cristo sólo como un problema histórico que prefirió no abordar). b) Como segundo momento, el de la fe: Jesús es el Dios-hombre para aquellos que creen en él, para los cuales la citada unidad concurre en Jesús (Hegel tampoco presta especial atención a este segundo momento). c) El tercer momento es el de la visión especulativa de Cristo: la unidad de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, tiene que hacerse presente en la conciencia del espíritu finito (la aparición de Jesús marcaría el punto de la historia donde el espíritu finito se hace consciente de su identidad con el Espíritu infinito, donde la conciencia de la unidad de Dios y el hombre entra en la conciencia del hombre a través de la persona de Cristo). En este tercer momento la fe debe ser superada por el conocimiento para manifestarse a través del concepto filosófico como verdad actual (siendo la verdad actual el Espíritu Absoluto, Dios como Dios Trino, la identidad del hombre con Dios). El conocimiento de Cristo como el Dios-hombre es así el conocimiento de esta verdad, la conciencia de la unidad de las naturalezas divina y humana. Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 170.

⁹¹ HORTON HARRIS, *o. c.*, 168-170.

⁹² HORTON HARRIS, *o. c.*, 156-157.

De este modo –concluye Horton Harris-, caída así la noción hegeliana de la unidad Dios-hombre, y sin significado ya el polo divino de esa unidad, la cristología especulativa de Hegel se rompió en pedazos, para permanecer entre las ruinas sólo el problema del Jesús histórico, el de cómo fue éste capaz de ejercer una influencia determinante sobre sus discípulos y llegar a ser considerado Mesías e Hijo de Dios. Baur abordaría este problema examinando los títulos neotestamentarios de Jesús, de Hijo del Hombre e Hijo de Dios, para concluir que los mismos, tal y como habían sido tradicionalmente entendidos, no habían sido interpretados del mismo modo por el propio Jesús, desde luego no con el significado del Mesías esperado, sino sólo en sentido moral, como que en él el ideal ético alcanzaba su máxima realización. Es más, como el Mesías esperado no podía haber muerto de manera tan ignominiosa, fue esto lo que, defraudada así la esperanza mesiánica, explica la plena consciencia de los discípulos basada en su creencia en la resurrección de Jesús (un hecho éste al que Baur no presta atención al entender que el mismo cae fuera de la investigación histórica y que lo importante no era la facticidad de esa resurrección, sino la creencia en la misma)⁹³.

⁹³ *Ibid.*, 171-178.