

ANTONIO JIMENEZ ORTIZ

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL FRENTE AL PENSAMIENTO DE KARL JASPERS EN LA OBRA DE HEINRICH FRIES

A lo largo de su extensa obra¹, H. Fries reflexiona con cierta frecuencia sobre el pensamiento de Karl Jaspers, intentando responder de forma serena y lúcida a las críticas que hace el pensador alemán a la fe cristiana.

Aquí queremos ofrecer un estudio de esta respuesta de H. Fries, exponiendo en primer lugar las coordenadas filosóficas y teológicas en las que se mueve este teólogo fundamental y desde las que analiza la obra de Karl Jaspers.

1. PRINCIPALES AUTORES QUE INFLUYEN EN H. FRIES

Queremos señalar aquí aquellos autores que, en nuestra opinión, han influido sobre su pensamiento de forma apreciable. Debemos partir del hecho de que Fries ha estado abierto a diversas influencias a través de sus «encuentros» (en sentido amplio) con múltiples autores del pasado y contemporáneos, como confesaba el 26 de julio de 1979 en su lección de despedida como profesor de la Universidad de Munich². Queremos

¹ Sobre la bibliografía de H. Fries y sobre su concepto de Teología Fundamental, cf. nuestro artículo *La Teología Fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre*: EE 61 (1986) 3-21 y el libro *Teología Fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries*, Salamanca 1988, 17-21.

² Cf. *Dienst am Glauben. Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit*, München 1981, 157-159.

concentrarnos en aquellos que, según nuestro parecer, han influido de una forma significativa en su obra. Distinguimos dos grupos. Al primero pertenecen aquellos autores que han tenido una influencia importante y decisiva en H. Fries: Tomás de Aquino, J. H. Newman, K. Rahner. En el segundo grupo colocamos aquellos con una relevancia especial en su obra: J. A. Möhler, Max Scheler, P. Tillich, E. Brunner, R. Guardini.

La influencia de Newman en Fries, a partir de su tesis doctoral, es decisiva en su obra y creemos también en su propia persona. Fries intentó desde el principio subrayar las aportaciones de Newman a la teología y a la apologética³, pero además su figura y su obra aparecen a lo largo de toda la producción de Fries en temas tan claves como filosofía de la religión, imagen religiosa del hombre, religión, revelación, fe, destacando el tema de la conciencia que se repite a lo largo de la obra de Fries como un motivo musical⁴.

La influencia de K. Rahner es evidente y confesada por H. Fries⁵: La orientación antropológico-existencial de su teología depende directamente de Rahner⁶. Sin embargo, la presencia de Tomás de Aquino en la obra de nuestro autor es discreta. En 1951 afirma que Tomás de Aquino y su obra son para un teólogo católico de una importancia tal como no se puede decir de ninguna otra figura o sistema⁷. En él descubre Fries la voluntad de buscar la totalidad de la realidad y la voluntad de encuentro con el presente histórico⁸. Un estudio de la teología y de la filosofía «ad rationem sancti Thomae» significa no interpretarlo literalmente, no intentar una restauración mecánica del sistema tomista, como si no hubieran existido Newton, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Heidegger, Jaspers, significa realizar aquí y ahora su ethos científico, su intención intelectual, realizar su espíritu con las exigencias del presente. Tomás de

³ Cf. *Newmans Bedeutung für die Theologie*, en *Newman-Studien 1 = Veröffentlichungen des Cardinal Newman Curatoriums* (Hrsg. v. H. Fries-W. Becker), Nürnberg-Bamberg-Passau 1948, 181-198; *Newman und Grundprobleme der heutigen Apologetik*, en *Newman-Studien 3 = Veröffentlichungen des Cardinal Newman Curatoriums* (Hrsg. v. H. Fries-W. Becker), Nürnberg-Bamberg-Passau 1957, 225-247.

⁴ Cf. la tesis doctoral de H. Fries sobre J. H. Newman que explica este gran influjo del cardenal inglés en la persona y en la obra de Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948. En 1979 llama a Newman su maestro en teología, cf. *Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert*, München 1979, 61.

⁵ Cf. *Dienst a. Glauben* (1981) 158. 161.

⁶ Lo mismo opina H. Stirnimann cuando analiza en 1977 las tendencias actuales en Teología Fundamental: Coloca a Fries en la tendencia antropológica existencial bajo los impulsos de Karl Rahner, cf. *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*: Freib Z 24 (1977) 311-312.

⁷ Cf. «*Im Geist des hl. Thomas von Aquin*»: TQ 131 (1951) 140.

⁸ Cf. *ibíd.* 148. 154.

Aquino hoy no despreciaría los resultados de la historia del pensamiento, sino que los acogería con la fuerza comprensiva y abarcante de su espíritu, y vería como actitud equivocada y culpable el ignorar las corrientes culturales contemporáneas. El saldría al encuentro del espíritu del tiempo con objetividad, con justicia, en nombre de la verdad y en nombre de la responsabilidad de la fe, responsabilidad ante el mundo y ante el tiempo⁹.

La formación de Fries en la filosofía tomista se ve en sus críticas al existencialismo de Jaspers¹⁰, al concepto de persona en Max Scheler¹¹, al pensamiento de J. P. Sartre¹². Con la colaboración de J. R. Geiselmann¹³ y de Th. Steinbüchel¹⁴, su director y correlator de tesis y habilitación, se abrió, desde la base filosófica del neotomismo, al encuentro vivo con el pensamiento contemporáneo. En este sentido la obra de Steinbüchel facilitó a Fries este encuentro. Dice de Steinbüchel:

⁹ Cf. *ibíd.* 157-161. Cf. *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 112, donde dice que en la terminología actual Tomás de Aquino sería un progresista.

¹⁰ Cf. *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen. Eine Begegnung mit Karl Jaspers*, Speyer 1950, 56; *Karl Jaspers und das Christentum*: TQ 132 (1952) 276-277. 279; *Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, Würzburg 1965, 84.

¹¹ Cf. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg 1949, 146.

¹² Cf. *Nihilismus-Die Gefahr unserer Zeit*, Stuttgart 1949, 28-29.

¹³ Geiselmann fue profesor ordinario de filosofía escolástica y apologética (en aquel tiempo estaban unidas) en Tubinga de 1934 a 1949 (Cf. A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Bremen 1964, 377). Es conocido, sobre todo, por sus trabajos sobre la tradición y la Escuela de Tubinga. Fries habla de J. R. Geiselmann como su «Doktorvater» y «Habilitationvater» (Cf. *Dienst a. Glauben* 1981, 158). Pero en los prólogos de su doctorado y habilitación (Cf. *Religionsphilosophie* 1948, 9; *Kath. Religionsphilosophie* 1949, 5) agradece por igual a Geiselmann y a Steinbüchel su ayuda en la elaboración de los dos trabajos.

¹⁴ Theodor Steinbüchel (1889-1949) es bastante menos conocido que J. R. Geiselmann. Fue profesor en Tubinga de teología moral de 1941 a 1949. Ferrater Mora dice que es considerado como filósofo neotomista, aunque su pensamiento se orienta a la solución de los conflictos entre concepciones impersonalistas y personalistas (Cf. *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, Madrid 1982, 3126). En 1912 publica *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Nach den Quellen dargestellt (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*. Band XI. Heft 1, Hrg. v. C. Baeumer, Münster i. W. 1912. En el prólogo expresa su deseo de fomentar el conocimiento de los «príncipes de la escolástica» (p. VII). El libro de Steinbüchel más citado por Fries es *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Regensburg 1936.

«Elaboró ésta (su antropología) a través de un encuentro vivo y comprometido con la filosofía. En esto intentó hacer fructificar los impulsos de la fenomenología, de la ética de los valores, del personalismo y de la filosofía existencialista»¹⁵.

Y en 1980 lo evoca como representante del realismo personal en teología¹⁶.

Los que influyen más directamente en la obra de Fries en el tema del personalismo teológico son sobre todo R. Guardini y E. Brunner. Fries equilibra el actualismo dialógico de éste con el personalismo de corte metafísico de Guardini¹⁷. De la obra de estos autores (juntamente con la influencia de J. H. Newman) toma Fries su categoría «encuentro» que tan bien define su persona y su obra¹⁸.

Fries acepta el método de la correlación de Paul Tillich, en la que la fe es entendida en la correlación de la pregunta y de la respuesta. Lo considera un método muy válido para la teología fundamental¹⁹. La obra de Max Scheler es importante para su comprensión de la filosofía de la religión y del concepto religión²⁰, y J. A. Möhler está presente sobre todo en sus temas eclesiológicos y ecuménicos²¹.

¹⁵ Steinbüchel Theodor, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd 6, Tübingen 1962, 348.

¹⁶ Cf. *Theorie einer Praxis. Systematische Überlegungen zum Seelsorgegespräch*, en *Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis* (Hrsg. v. R. Bärenz), Regensburg 1980, 37. A. Kolping (cf. *Katholische Theologie gestern und heute* 227-228) habla de Steinbüchel como promotor de un personalismo sobre base metafísica al igual que R. Guardini. Sobre esto, cf. el libro de T. H. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1938.

¹⁷ En 1980 Fries hace un breve estudio del personalismo dialógico y del realismo personalista en *Theorie einer Praxis* 30-39.

¹⁸ Cf. *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Heinrich Fries gewidmet* (Hrsg. v. M. Seckler-O. H. Pesch-J. Brosseder-W. Pannenberg), Graz-Wien-Köln 1972, 14. Cf. igualmente H. WAGNER, «Begegnung» als theologische Kategorie. *Heinrich Fries zum 65. Geburtstag*: Trier TZ 86 (1977) 25.

¹⁹ Cf. sus afirmaciones personales sobre el método de la correlación de P. Tillich y sobre el influjo de este teólogo en su obra en *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz-Wien-Köln 1976, 159-161; *Dienst a. Glauben* (1981) 161.

²⁰ Cf. la «Habilitationsschrift» de H. Fries sobre el influjo de Max Scheler en la filosofía de la religión en el campo católico, arriba citada en n. 11, *Kath. Religionsphilosophie* (1949).

²¹ Sobre el influjo de J. A. Möhler en H. Fries, cf., sobre todo, su lección inaugural de curso el 19-XI-1958 con motivo de la toma de posesión de la cátedra de Teología fundamental en la Universidad de Munich, publicada en *Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta*, München 1959. En p. 22-23 afirma que, siendo fieles al espíritu de Möhler, hay que ir más allá de lo afirmado por el teólogo de Tubinga en el ecumenismo.

Este es el principal representante de la Escuela de Tubinga que influye en Fries. Por otro lado, podemos comprobar en su obra temas y planteamientos pertenecientes a la tradición teológica de Tubinga, como la comprensión teológica del hombre, la dimensión histórica de la revelación, la síntesis entre lo histórico y lo especulativo, la necesidad de un encuentro vivo entre teología y pensamiento de la época respectiva, estimulado por la conciencia de que la revelación ha de ser ofrecida e interpretada al hombre de cada momento histórico²².

2. LA FE FILOSÓFICA DE KARL JASPERS: DESAFÍO A LA FE CRISTIANA

Uno de los «encuentros» más duraderos y fructíferos de H. Fries con un autor ha sido con K. Jaspers (1883-1969): Abarca prácticamente todo el arco temporal de su producción teológica desde 1948 a 1985. Con un conocimiento detallado de la obra del filósofo existencialista, Fries destaca tanto su positiva aportación a la fe como sus discrepancias con el cristianismo, y da una respuesta clara al desafío que supone la obra de Jaspers para el cristiano. En un artículo de 1948, en el que toma una postura crítica frente a la filosofía existencialista, afirma Fries:

«No son justos (con la filosofía existencialista) ni el adorador acrítico ni el que la desprecia de forma descomprometida. Si la filosofía existencialista se reconoce como una manera posible o necesaria dentro de la filosofía, entonces tiene un significado enorme y una importancia decisiva, pero si se ufana de ser toda la filosofía, entonces resulta sospechosa, y precisamente en base a su propia protesta contra toda forma de absolutización»²³.

Para Fries, K. Jaspers es uno de los exponentes más representativos de tal filosofía, que la ha expuesto y fundamentado de manera más amplia y radical que Heidegger, aunque las afirmaciones de éste hayan tenido más audiencia. Jaspers ha recorrido su propio camino con sentido ético, con autenticidad y veracidad, siendo el único filósofo alemán que

²² Fries se formó en Tubinga, donde fue profesor de Teología Fundamental desde 1950 hasta 1958. El influjo de la Escuela de Tubinga se refleja en toda su obra, y lo afirma expresamente en *Beitrag* (1959) 7. Sobre su opinión acerca de la Escuela de Tubinga, cf. su trabajo *Tübinger Schule (Katholische Tübinger Schule)*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 10, 1965, 390-392.

²³ *Existenz und Transzendenz. Gott und Mensch in der Philosophie von Karl Jaspers*, en *Der Mensch vor Gott. Festschrift für Th. Steinbüchel* (Hrsg. v. Ph. Weindel-R. Hofmann), Düsseldorf 1948, 303.

en el momento de la catástrofe (nazismo y II Guerra Mundial) ha alzado la voz ante el mundo y ha sido escuchado con respeto²⁴.

En 1950 ofrece Fries ya una exposición amplia de la crítica de Jaspers al cristianismo, respondiendo a cada uno de los puntos.

«Este filósofo y su filosofía exponen lo que, como espíritu del tiempo, está vivo en muchos hombres que no pueden dar expresión a su pensamiento. Por eso, en este sentido la figura y la obra de Jaspers son representativas: El describe y presenta lo que hoy se piensa y se vive. Así, un encuentro con Jaspers se convierte en un encuentro con el hombre de nuestros días, con su espíritu y sus necesidades, con sus preguntas y dudas, con sus problemas y acusaciones»²⁵.

En 1952 publica la lección inaugural del curso académico en Tubinga (31 de enero de 1952), pronunciada por él sobre la relación entre K. Jaspers y el cristianismo, en donde repite las opiniones anteriores sobre el filósofo existencialista, añadiendo que es un abogado del espíritu del tiempo²⁶:

«La filosofía de Jaspers es una filosofía teísta o una teología filosófica. Una tal concepción no es hoy nada evidente. Dentro de la teología tiene la función de ser un presupuesto»²⁷.

Y al mismo tiempo expresa con rotundidad crítica el punto clave del pensamiento de Jaspers en su relación con la fe cristiana:

«El decisivo o-o no está en las antítesis que Jaspers establece, sino a una profundidad incomparablemente mayor. Esta alternativa, camuflada en Jaspers, pero que determina de hecho toda su concepción y también nuestra respuesta es:

¿Lo afirma todo el hombre mismo —o debe dejar que se le diga algo?

¿Es Dios o es el hombre el señor y el juez de todas las cosas, de todo lo que existe, que puede y debe existir?»²⁸.

«El filósofo representa el papel del fundador, del predicador y confesor de una fe, que convoca al seguimiento, no en nombre de Dios, sino en el nombre del hombre (...). En este reino del hombre se le asigna a Dios un lugar, quizá incluso un puesto de honor, pero sigue siendo un lugar señalado por el hombre, y este reino del hom-

²⁴ Cf. loc. cit.

²⁵ *Glaube ein Verrat* (1950) 20.

²⁶ Cf. *Jaspers* (1952) 259.

²⁷ *Jaspers* (1952) 272.

²⁸ *Ibíd.* 287.

bre exciuye la llegada del reino de Dios, en el cual el hombre cree y escucha, es redimido y es juzgado»²⁹.

Veamos en las próximas páginas el desafío de K. Jaspers al cristianismo y la respuesta de H. Fries, que se desarrollará en la línea de estas palabras de 1950:

«¿Es la fe una traición al hombre? Nosotros esperamos que nuestra respuesta no sea una simple afirmación sin fundamento: La fe en la revelación de Dios no es una traición al hombre, en la fe el hombre se descubre a sí mismo propia y verdaderamente. La fe es fundamento y espacio del ser hombre en una existencia humana, en libertad y razón, en originalidad y responsabilidad, en apelación a la decisión definitiva: por el hombre y por su Dios»³⁰.

2.1. *La fe filosófica, negación de la revelación y rechazo de la fe cristiana*

Toda la crítica de Fries a la obra de K. Jaspers parte de una convicción positiva: Si la fe cristiana, como fe sobrenatural, debe tener un presupuesto natural, sobre todo de cara a su dimensión sobrenatural, puede encontrarlo en los análisis que hace Jaspers de la trascendencia, de la existencia y de la fe filosófica³¹.

Jaspers ha reflexionado sobre la trascendencia con toda la fuerza e intensidad de su pensamiento, y la ha descrito como una realidad soberana sobre todo lo mundano y existente: La trascendencia es la realidad en sentido absoluto. Y a la existencia Jaspers la ha colocado en el centro de su filosofía, y a diferencia de la mayoría de los filósofos existencialistas la ha entendido a partir de la trascendencia, que es su auténtico fundamento. Según Fries, ningún pensador cristiano habría podido expresar con tanta insistencia y energía estas verdades.

Al mismo tiempo Jaspers ha restituido a la fe su dignidad e importancia, liberándola de la acusación de ser algo despreciable, primitivo o irracional³². Por eso Fries exclama en 1952:

²⁹ *Ibíd.* 285.

³⁰ *Glaube ein Verrat* (1950) 68.

³¹ *Cf. Jaspers* (1952) 273; *Ärgernis* (1965) 73.

³² *Cf. Existenz* (1948) 305-314; *Jaspers* (1952) 272-273; *Ärgernis* (1965) 73; *Fundamentaltheologie* (1985) 45. *Cf.* sobre la existencia y la trascendencia en K. Jaspers en especial las obras, *Philosophie I-III*, Berlín 1932; *Vom Europäischen Geist*, München 1947; *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950. Sobre la fe filosófica, *cf.* las obras de Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

«Es, por tanto, casi una tragedia el que Jaspers, a pesar de estas concepciones o por ellas mismas, haya llegado a una incompreensión y a un rechazo de la revelación cristiana»³³.

De hecho Jaspers rechaza en nombre de la fe filosófica la revelación cristiana³⁴. Para él esta revelación no es real porque no es posible, porque sería una contradicción de la verdad del Dios escondido, y de la «cifra», como el único indicador de la trascendencia³⁵.

A esto responde Fries que el Dios escondido es también una afirmación clara de la revelación bíblica. Pero Fries se pregunta si se puede excluir por principio el que Dios pueda salir de su oscuridad. La Biblia afirma igualmente que el Dios escondido se ha comunicado y revelado, y no precisamente a través de ambiguas e ilegibles «cifras», sino en signos que pueden ser reconocidos a pesar de la limitación del conocimiento humano: en acontecimientos históricos, en la palabra, en la realidad histórica de un hombre. Cuando, como ocurre en Jaspers, se contraponen frases de la misma Biblia, y se afirma la oscuridad de Dios, rechazando al mismo tiempo el mensaje de su revelación, hay que fundamentar esa decisión. En Jaspers es una consecuencia de sus presupuestos filosóficos.

Pero se pregunta Fries en nombre de qué instancia se puede excluir *a priori* que el Dios escondido quiera revelarse al hombre. Si se afirma que la revelación contradice la trascendencia, entonces Jaspers está disponiendo de la realidad divina y limitando su libertad absoluta. Con todo esto no se está diciendo ciertamente que esta trascendencia se ha revelado y cómo lo ha hecho. Pero sí queda patente que la rotunda afirmación de Jaspers no es tan evidente. Filosóficamente no se puede discernir que la revelación de la trascendencia no sea posible o que la forma como el hombre encuentra a Dios sea solamente a través de una «cifra»³⁶.

Apoyándose en Karl Rahner³⁷, Fries argumenta en 1965 que, desde un análisis ontológico y antropológico más amplio que el de Jaspers, se puede afirmar que una revelación del Dios escondido y silencioso, de la trascendencia libre es posible, y se puede mostrar que el hombre como

³³ Jaspers (1952) 274.

³⁴ Cf. en K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1948, 852; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 49. 110. 213. 481.

³⁵ Para Jaspers el concepto Chiffre (cifra) significa la escritura, que no es legible, es un lenguaje con diversos posibles significado, y sin clave que lo descifre. Cf. *Philosophie I*, 33; *Philosophie III*, 137. 149. 206.

³⁶ Cf. *Existenz* (1948) 315-316; *Jaspers* (1959) 281; *Ärgernis* (1965) 75-76.

³⁷ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963; *Geist in Welt*, München 1964.

espíritu finito, como «espíritu en el mundo», como criatura personal y libre, como ser histórico, está a la espera de una revelación libre del Dios escondido. Y si esta posible revelación acontece, entonces no será a través de una cifra ilegible, sino a través de la palabra en la historia, como lugar de la libertad. Esta revelación deja espacio a la fe, incluso la provoca³⁸.

No se puede decir que la existencia en razón y libertad, en autonomía e historicidad, contradiga a una existencia que se funde en la fe cristiana. Al contrario, ésta presupone, exige y plenifica la razón y la libertad, la autonomía e historicidad del hombre. Todo encuentro de Dios y el hombre es sólo posible respetando la libertad humana. La actuación de Dios con el hombre, según la fe cristiana, está caracterizada por la oferta, por la invitación. Dios pone el destino de su autocomunicación en la libertad y responsabilidad del ser humano, y así respeta hasta el extremo la originalidad única del yo humano y su total compromiso con la existencia, que tanto preocupan a K. Jaspers³⁹.

«Existencia y trascendencia permanecen en Jaspers extrañas entre sí, en una atmósfera casi hostil, y cerrados mutuamente. No hay entre ellas propiamente ningún encuentro, ninguna mirada mutua, ninguna palabra y ninguna respuesta, sólo un comportamiento mudo. La divinidad habla una lengua extraña y escribe una escritura ilegible»⁴⁰.

La fe cristiana no permite esconderse en lo anónimo, en lo falso, en lo impersonal. En el acto de fe el hombre ha de responder con su propia originalidad, ante una exigencia de veracidad y autenticidad, en la que toma una decisión definitiva para su existencia. Pero Fries añade que en la historia no siempre se encuentra esta realización tan eminente de la fe cristiana. Pero esto no es una consecuencia de la fe como tal, sino de la limitación en el compromiso del creyente⁴¹.

Pero ¿es la fe cristiana un saber totalitario, un sistema cerrado de verdades con una absoluta claridad y una incuestionable seguridad que le evita al creyente toda dificultad y le garantiza respuestas infalibles a todos los enigmas, en medio de una satisfacción inalterable?⁴²

Para Fries la fe no sería fe si representara un saber absoluto y totalitario. Una fe que pretendiera resolver todas las cuestiones no sería

³⁸ Cf. *Ärgernis* (1965) 76.

³⁹ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 44; *Ärgernis* (1965) 78.

⁴⁰ *Existenz* (1948) 315.

⁴¹ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 45; *Ärgernis* (1965) 78-79.

⁴² Cf. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1948, 393. 848. 924. 949; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 82-83.

la fe en la revelación cristiana, sino su disolución en una gnosis o en una ilustración iluminista. La fe da respuesta a muchas preguntas, pero esta respuesta es el origen de otros nuevos y más profundos misterios. Ciertamente el creyente cree en el sentido del mundo y de la historia, de la existencia y de los acontecimientos, pero sabe también que ese sentido no se le descubre directamente la mayoría de las veces, sino que permanece oculto. El cristiano está a salvo de la desorientación del absurdo, pero al mismo tiempo conoce la pesada carga de la existencia. La cruz es su signo, un signo en la oscuridad, a pesar de que la luz de la resurrección sea el mensaje último y definitivo. La fe no suprime la verdad del Dios escondido, porque la revelación es al mismo tiempo desvelamiento y ocultamiento del misterio de Dios. De aquí que la alternativa planteada por Jaspers, Dios escondido o Dios revelado, no es legítima. La fe cristiana vive de la revelación del Dios escondido y del ocultamiento del Dios revelado⁴³.

Por otro lado, la vida del creyente está basada y orientada a la esperanza. El se sabe en camino hacia la plenitud, y la esperanza lo defiende de una anticipación engañosa e injustificada de lo definitivo. La búsqueda, el camino, el ser peregrino, son categorías que en último término sólo son posibles en la fe, que se funda en la esperanza. Sin la fe carecen de sentido. Jaspers, sin embargo, subraya que la búsqueda, el camino, tienen sentido en sí mismos precisamente sin ninguna meta. El hombre de Jaspers es un peregrino sin descanso, que busca por la búsqueda en sí, es un pionero que rechaza la paz y la tranquilidad. Tales tesis pueden aparecer atractivas, pero Fries afirma rotundamente que el sentido del camino es la meta, que el sentido de la insatisfacción es la paz, que se busca afanosamente para encontrar algo. La exigencia de mantenerse abierto a todas las posibilidades, el no comprometerse en ninguna parte conduce a lo que Jaspers pretende evitar, a un irracionalismo, a una falta total de decisión⁴⁴.

En palabras de Fries de 1950:

«El hombre que Jaspers tiene ante los ojos es seguramente el hombre de nuestra época catastrófica, caracterizada por el nihilismo, sin suelo bajo los pies, pero no es el hombre como propiamente es y debe ser, sino que es un *hombre inhumano*⁴⁵.

Frente a la acusación de Karl Jaspers de que la fe cristiana fomenta un desprecio del mundo, que implica un abandono de las tareas mun-

⁴³ Cf. *Glaube ein Verrat* 46-48; *Ärgernis* 79-81.

⁴⁴ Cf. *Existenz* (1948) 314-315; *Glaube ein Verrat* (1950) 48-50; *Jaspers* (1952) 287; *Ärgernis* (1965) 81-82.

⁴⁵ *Glaube ein Verrat* (1950) 50.

danas ⁴⁶, Fries responde que ninguna ética natural, ni la fe filosófica, toman tan en serio la fidelidad al mundo y la aceptación de los diversos órdenes de la existencia como la fe cristiana, que percibe en cada situación, en cada destino, la llamada de Dios, y, por tanto, una exigencia que lleva en sí el signo de lo eterno. No puede ser despreciado ni descuidado lo que está marcado tan intensamente por la responsabilidad y el sentido de lo definitivo. La fe convierte la fidelidad a la vida y al mundo en medida decisiva y en criterio del destino eterno del hombre. El fracaso de los cristianos en esta tarea no es un argumento contra esta verdad. Pues no se trata de decir lo que los cristianos descuidan, sino de reconocer lo que es posible y al mismo tiempo exigido en el ámbito de la fe cristiana ⁴⁷.

Pero Fries reconoce que en la fe se habla de la vanidad del mundo, y con razón: El hombre siempre está ante la tentación de considerar al mundo como la última y definitiva realidad. Expresar esa vanidad es una protesta contra toda absolutización del mundo y contra la posible manipulación del hombre, manipulación que significaría una auténtica negación de Dios. Es también una protesta contra la amenaza de la existencia de olvidar la trascendencia. La fe conoce un sí y un no al mundo. La capacidad para discernir entre ambos se ha de realizar en una auténtica polaridad, que no conduzca a la inhibición o que se pierda en una inquietud sin fin ⁴⁸.

2.2. *La fe filosófica, crítica de la exclusividad y validez universal de la verdad cristiana*

La verdad, que ofrece la revelación y que reconoce la fe, tiene la pretensión de ser exclusiva y de poseer una validez universal: Quiere ser verdad para todos. Jaspers replica que sólo hay verdad para mí. Una verdad universal supondría la disolución de la persona y la ruptura de la comunicación, y, por tanto, intolerancia. Para el filósofo existencialista sólo podemos hablar de «mi» Dios ⁴⁹.

Para Fries la universalidad de la revelación como verdad para todos no excluye el que sea también necesariamente «verdad para mí». La fe

⁴⁶ Cf. K. JASPERS, *Philosophie II*, Berlín 1932, 319; *Von der Wahrheit*, München 1948, 855; *Die grossen Philosophen I*, München 1957, 189-190.

⁴⁷ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 65-66; *Ärgernis* (1965) 98.

⁴⁸ Cf. *Glaube ein Verrat* 66-67; *Ärgernis* 98-99.

⁴⁹ Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 69-75; *Von der Wahrheit*, München 1948, 1052; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 201-203. 428.

cristiana exige que cada uno se decida ante la revelación en libertad y responsabilidad, de forma que esa verdad sea vivida y realizada en la propia existencia. Esto es evidente cuando se tiene en cuenta que en la verdad de la revelación no se trata en primer lugar de frases, sino del desvelamiento de Dios en la palabra, en la historia, en la persona de Cristo. Sin una decisión existencial, sin un «yo creo» estrictamente personal no hay fe en la revelación ni seguimiento de Cristo. «Verdad para todos» o «verdad para mí» no es, por tanto, una alternativa irreconciliable. La verdad cristiana tiene significación individual y universal al mismo tiempo⁵⁰.

La tesis de Jaspers de que para la existencia sólo hay «mi Dios», y de que no existe «un Dios de todos y para todos», no es aceptable. Entre Dios y el hombre se da un encuentro personal, pero esto no excluye el que este «mi Dios» sea también el «Dios de todos», porque con todos puede entrar en contacto personal. La revelación cristiana así lo expresa. No aceptar esta realidad significa limitar las posibilidades de Dios, según criterios humanos⁵¹.

«En este Dios, que se ha comunicado en la revelación y que el hombre encuentra en la fe —y no en la obra y en la pretensión del hombre como Jaspers opina— se funda la pretensión de la fe de ser una verdad absoluta, exclusiva y con validez universal»⁵².

A esa pretensión de exclusividad va unida, según Jaspers, la intolerancia frente a todos aquellos que piensan de otra forma, frente a los creyentes no cristianos, frente a los no creyentes.

Fries cree oportuno diferenciar bien el concepto de tolerancia y los matices que encierra en la obra del filósofo existencialista. Fries se pregunta si la tolerancia es un comportamiento basado en el respeto a la otra persona, a su conciencia y libertad, o es más bien una visión filosófica o ideológica que afirma un relativismo total en cuestiones religiosas. Dicho de otra forma: ¿Es la tolerancia un comportamiento o una falta total de compromiso en cuestiones de fe? Es evidente que la fe cristiana no puede aceptar un concepto de tolerancia que relativice y vacíe de contenido la revelación. Es totalmente equivocado y desorientador apostrofar como intolerante la obligación religiosa de aceptar ciertos contenidos normativos de la fe. La tolerancia y la intolerancia no es una cuestión sobre la verdad, sino que es una cuestión sobre el comportamiento que afecta a las personas concretas y a sus relaciones mutuas.

⁵⁰ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 51-52; *Ärgernis* (1965) 82-83.

⁵¹ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 52-53; *Jaspers* (1952) 282-283; *Ärgernis* (1965) 83.

⁵² *Glaube ein Verrat* (1950) 53.

Cuando la fe cristiana está convencida de la verdad y validez de su mensaje de salvación, y así intenta testimoniarlo y anunciarlo, hace uso de un derecho que también poseen otras visiones de la realidad. En este punto Fries rechaza como totalmente inadecuado el concepto «intolerancia dogmática» que se ha usado en el ámbito eclesiástico, porque confunde la cuestión de la verdad con la cuestión del comportamiento, y tiene unas profundas resonancias negativas⁵³.

En este contexto Fries se pregunta si la pretensión de exclusividad de la fe cristiana significa la afirmación de lo no cristiano como equivocación o error que hay que extirpar. Su respuesta:

«La pretensión *más absolutamente exclusiva* de ser la única, original, incomparable y totalmente insuperable revelación y autocomunicación de Dios en Jesucristo (...) es, al mismo tiempo, *el mensaje* —bien entendido— *más tolerante, universal y abierto*»⁵⁴.

Y esto es posible porque para la fe cristiana todo lo humano y lo histórico está ordenado a Cristo, y así no hay nada total y absolutamente «fuera de lo cristiano». Esta forma de contemplar la realidad no cristiana no pretende arrebatarle su propia originalidad, sino que intenta interpretar cristianamente su especificidad concreta. Esto es posible y legítimo. Cuando Jaspers se arroga el derecho de subrayar, e incluso de liberar lo auténtico de la religión bíblica a partir de la fe filosófica con la conciencia de actuar legítimamente, se debe aceptar igualmente la posibilidad de que la fe cristiana intente también interpretar lo no cristiano desde sí misma⁵⁵.

2.3. *La fe filosófica y la pretensión de Jesús*

La exclusividad de la fe cristiana tiene su fundamento en la persona de Jesucristo. Y Jaspers, consecuente con sus ideas, rechaza como algo imposible y absurdo la fe en Jesús como el Cristo, como la revelación única, personal e histórica de Dios. Y descalifica a Cristo como un incomprendible mito, que, como máximo, puede entenderse como una «cifra» de la verdad genérica de que Dios habla al hombre, y de que éste está relacionado con el misterio divino. Hay que añadir, sin embargo, que Jaspers habla de Jesús con un inmenso respeto: No sólo es una figura importante de la historia, como Buda o Confucio, sino que es el

⁵³ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 54-55; *Jaspers* (1952) 283-284; *Ärgernis* (1965) 85-86.

⁵⁴ *Ärgernis* (1965) 86-87.

⁵⁵ Cf. *ibíd.* 87.

más decisivo de todos ellos, porque su influencia sobre la historia es inmensa y ha llevado lo humano a la realización más revolucionaria de toda la historia⁵⁶.

Fries considera que estas ideas de Jaspers sobre Jesús están muy cerca de las afirmaciones de la fe cristiana, pero no expresan aún lo definitivo: Jesucristo es la imagen del hombre por excelencia. En él se ha realizado total y sin límite alguno el ser humano como existencia en la trascendencia, pero de tal manera que en él está presente la trascendencia divina de una forma única, singular, definitiva⁵⁷.

En 1965 Fries opina que los resultados actuales de la exégesis sobre la persona, la obra y la pretensión de Jesús, y sobre todo el esfuerzo realizado en el análisis de la cuestión del Jesús histórico y el Cristo de la fe, son totalmente desconocidos para Jaspers. De lo contrario no consideraría a Jesús como uno más en la historia del profetismo judaico y hubiera captado más claramente la conciencia de Jesús de ser «más que un profeta»⁵⁸.

En realidad, las afirmaciones de K. Jaspers sobre Jesús tienen como condicionamiento decisivo su opinión sobre la Biblia, de la que la fe filosófica se erige en juez de última instancia. Fries afirma que la exigencia de Jaspers de revisar el mensaje bíblico, de renunciar a ciertos contenidos, que son decisivos para la fe, la voluntad del filósofo existencialista de hacer de la filosofía el criterio último de lo que es verdadero o no en la Biblia, pueden ser entendidas únicamente como la pretensión del hombre de cambiar, mejorar, completar la Biblia, considerada sólo como un documento humano, y no como el testimonio de la palabra de Dios al hombre. Así, la religión bíblica debe ser superada en nombre del hombre, en nombre de la fe filosófica. Esta es para Jaspers la última etapa de un proceso en el que tanto la fe cristiana como las demás religiones deben dejar paso a la «religión» de la fe filosófica. Para Fries, Jaspers renueva en realidad el proyecto de la religión «natural» de la Ilustración, en la que él subraya el aspecto de existencialidad: Funda una fe a partir de la razón y de la existencia. Quizá Jaspers, según Fries, intenta reconciliar fe cristiana y pensamiento contemporáneo, proponiendo un cristianismo, adaptado al espíritu del

⁵⁶ Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 80. 90s.; *Von der Wahrheit*, München 1948, 850-955; *Die grossen Philosophen I*, München 1957, 186-228; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 225-229. 251-254. 500-503.

⁵⁷ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 57-60; *Jaspers* (1952) 284-285; *Ärgernis* (1965) 93.

⁵⁸ Cf. *Ärgernis* 94.

tiempo, que en realidad es un cristianismo vaciado de su contenido esencial⁵⁹.

«A la luz de la revelación y de la fe estas tesis de Jaspers sobre la religión bíblica son mucho más críticas y peligrosas que el «ateísmo metodológico» de Heidegger. Jaspers interviene en la sustancia y en el contenido más profundo de la religión revelada y la revisa según un principio filosófico-existencial de selección, él decide con plenos poderes sobre lo que puede y no puede ser, sobre lo que debe permanecer y sobre lo que «se ha de abandonar»⁶⁰.

2.4. *La eclesialidad de la fe bajo la crítica de Karl Jaspers*

La crítica de K. Jaspers contra la Iglesia es radical: La Iglesia no puede ser entendida como obra y fundación de Jesús, pues él no quiso una Iglesia. Sin embargo, Jaspers considera que la comunidad eclesial tiene gran importancia como grupo organizado que transmite la fe, pero una fe que no ha mantenido la dialéctica abierta y la polaridad de la religión bíblica, sino la exclusividad de la fe en Cristo que, según Jaspers, está en contradicción con el mensaje de Jesús. La Iglesia es, por tanto, sólo un grupo humano que se siente convocada por Dios para usar esta pretensión como medio de poder terreno⁶¹.

Fries dice que estas afirmaciones de Jaspers son sólo posibles cuando se lee el Nuevo Testamento con un *a priori* filosófico que selecciona los contenidos según sus propios criterios, como ya hemos visto en el punto anterior. Así no se tiene en cuenta la pretensión de Jesús, que incluye ya una comunidad, y se niega o se pasa por alto la vocación de los discípulos, la elección de los «doce», la misión de Pedro, la última cena, la resurrección, el acontecimiento de pentecostés como actos que determinan la creación de la Iglesia. En realidad, Jaspers, según Fries, ha establecido como evidente una contradicción entre el Jesús que anuncia el reino y el Cristo predicado, cerrando los ojos a la continuidad profunda que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, que los creyentes expresan en las fórmulas: Jesús es el Cristo, Jesús es el Señor. Hay continuidad entre la cristología implícita y la cristología explícita. Quien no tiene en cuenta esta realidad no puede explicar el origen de la fe en Cristo y del cristianismo⁶².

⁵⁹ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 64-65; *Jaspers* (1952) 281-283; *Ärgernis* (1965) 95-96.

⁶⁰ *Glaube ein Verrat* (1950) 65.

⁶¹ Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 80-82; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, 84; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 72-75. 78-83.

⁶² Cf. *Ärgernis* (1965) 96-97.

Desde estos presupuestos define Jaspers la Iglesia como un grupo humano que camufla su ansia de poder y de dominio como misión divina. Pero la fe cristiana reconoce en la Iglesia un auténtico contenido de la revelación y la acepta como el lugar en el que se ofrece, a lo largo de la historia, la palabra, la verdad, el amor del Dios que se ha acercado al hombre en Jesucristo. La Iglesia no es un centro de poder terreno: es signo e instrumento de la salvación de Jesucristo. Si en la historia de la Iglesia hay capítulos escandalosos, son siempre un error y una falta contra su esencia y su misión⁶³.

Pero ¿se pueden considerar la teología y el dogma, el rito, la liturgia, el culto, las leyes eclesiásticas como cosificaciones de Dios, como afirma Jaspers? ¿Son un intento de violar el ocultamiento y la lejanía de Dios?⁶⁴.

Fries reconoce que ha existido y existe esa tentación. Y la Biblia es un testimonio de ello, sobre todo en la predicación profética. Pero la tendencia a la representación de lo invisible, de lo divino, está anclada firmemente en la naturaleza humana, en su constitución físico-espiritual. Las formas específicas de expresión en el hombre no son la pura espiritualidad, sino la corporalización del espíritu en figuras manifiestas a los sentidos, el símbolo y la espiritualización, correctamente entendida, de lo corporal y sensitivo. Pero es posible que el hombre se equivoque, que entienda falsamente el símbolo como pura espiritualidad o que olvide que el símbolo expresa algo distinto de él mismo, que el símbolo debe ser referencia y transparencia. El símbolo, el culto, la liturgia deben ser comprendidos no como sustitución, sino como signos de lo divino, que guardan y defienden el misterio de Dios. Si el mundo y la existencia están fundados en la trascendencia, como afirma Jaspers, entonces debe haber huellas de esa trascendencia. El peligro de una cosificación en las afirmaciones sobre Dios será menor cuando tales afirmaciones se refieran no tanto al mundo, cuanto a la realidad humana expresada en el encuentro interpersonal⁶⁵.

* * *

La Teología Fundamental debe estar abierta a las corrientes de pensamiento que configuran al hombre actual. Pero esta voluntad de encuentro ha de estar sostenida por una auténtica actitud misionera, que implica capacidad de crítica frente a todo aquello que pueda mutilar el

⁶³ Cf. *ibíd.* 97.

⁶⁴ Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 167-168. 226. 481.

⁶⁵ Cf. *Glaube ein Verrat* (1950) 60-62; *Ärgernis* (1965) 90-91.

mensaje cristiano. Con este espíritu reflexiona Heinrich Fries teológicamente. Su respuesta crítica al desafío que supone para la fe el pensamiento de Karl Jaspers nos parece equilibrada. Por una parte, Fries valora profundamente las reflexiones de Jaspers sobre la trascendencia en un momento histórico en que crece el fenómeno de la increencia. Por otra parte, nuestro autor rechaza totalmente el vaciamiento cristológico de la fe cristiana que efectúa el filósofo existencialista: Si el cristianismo quiere seguir siendo un mensaje de salvación para el hombre de hoy no puede ocultar que su centro es Jesús de Nazaret, el Señor, en cuyo rostro se ha revelado de forma definitiva el misterio trascendente de Dios.

Fries cree que la teología actual subraya el hecho de que Dios no puede ser conocido sólo en sentido intelectual, sino que es ante todo un misterio, que no desaparece con la revelación cristiana, sino que es expresamente afirmado y reconocido. El crecimiento en la fe cristiana y en la teología es un penetrar en el misterio de Dios cada vez más grande y más profundo. Las articulaciones de la fe son conscientes de que no pueden alcanzar aquello que intentan expresar. Pero la consideración de las verdades de fe como «cifras», en el sentido original de Jaspers, significaría un vaciamiento de su contenido. Sería arrebatarse a la revelación su carácter histórico en aras de un esquema filosófico existencial genérico. Ciertamente tienen todos los dogmas una dimensión antropológica y existencial. En ellos se ofrece una comprensión del hombre. Pero de ahí no se puede concluir que el contenido de las verdades de fe se agote en esa dimensión.

Jaspers comete con el cristianismo las mismas faltas que él echa en cara a la fe en la revelación: la congelación de la historicidad, la disolución de su originalidad, de su especificidad, sustituyéndolas por una significación totalmente genérica⁶⁶.

Queremos concluir este trabajo con una cita de H. Fries de 1985:

«Cerramos estas reflexiones con una llamada de Jaspers: La fe cristiana y la fe filosófica no deben enfrentarse hostilmente. Pueden, según Jaspers, estar de acuerdo sobre lo que se puede y no se puede saber. Pueden estar de acuerdo en el conocimiento de las fronteras del saber científico, en la defensa frente a la superstición de la ciencia y también contra el desprecio de ella, y en la voluntad de veracidad»⁶⁷.

⁶⁶ Cf. *Glaube ein Verrat* 62-63; *Ärgernis* 92-93.

⁶⁷ *Fundamentaltheologie* (1985) 45.

AUTORES DE LOS ARTICULOS:

ANTONIO GONZÁLEZ DORADO, S.J., Doctor en Filosofía y Letras, Licenciado en Teología, Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Granada. *Dirección:* Gran Vía, 30, 18010 Granada.

ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ, S.D.B., Doctor en Teología, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Granada. *Dirección:* Apartado 2.002, 18080 Granada.

CELSO BAÑEZA ROMÁN, Doctor en Filosofía y Letras, Licenciado en Ciencias Bíblicas, Licenciado en Teología. *Dirección:* Teniente Coronel Castillo Olivares, 24, 9.º, 35011 Las Palmas de Gran Canaria.

JOSÉ J. ALEMANY, S.J., Doctor en Teología (Universidad de Innsbruck), Licenciado en Filosofía y Letras (Sección de Filosofía), Profesor de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Mártires de la Ventilla, 103, 28029 Madrid.

CARMELO GRANADO BELLIDO, S.J., Doctor en Teología (Facultad de Teología de Granada), Licenciado en Filosofía, Profesor de Patrología en la Facultad de Teología de Granada. *Dirección:* Apartado 2.056, Granada.