

# EL DIOS FALSIFICADO

UNA NUEVA TEOLOGÍA DESDE LA RUPTURA  
ENTRE CRISTIANISMO Y RELIGIÓN

---

Thomas Ruster



---

## Thomas Ruster

**Thomas Ruster** nació en Colonia (Alemania) en 1955. Tras cursar teología en la Universidad de Bonn y en el Instituto Católico de París (1974-1979) trabajó como profesor adjunto en la Universidad de Bonn. Allí alcanzó el doctorado en teología (1983). Ha desempeñado el cargo de consultor en la elaboración de los planes de formación de adultos en la arquidiócesis de Colonia (1985-1991) y posteriormente ha sido investigador en la Universidad de dicha ciudad (1991-1995), logrando la habilitación en Teología fundamental (1994). Desde 1995 es profesor de Teología sistemática en la Universidad de Dortmund. Está casado y es padre de cuatro hijos. Pertenece a la Iglesia Católica.

Entre sus obras cabe destacar: *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005; *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Ostfildern 2006; *Die neue Engelreligion. Lichtgestalten - dunkle Mächte*, Kevelaer 2010, y *Glauben macht den Unterschied. Das Credo*, München 2010.

# EL DIOS FALSIFICADO

VERDAD E IMAGEN

**185**

*Colección dirigida por*  
Ángel Cordovilla Pérez

THOMAS RUSTER

# **EL DIOS FALSIFICADO**

Una nueva teología desde la ruptura  
entre cristianismo y religión

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2011

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi  
sobre el original alemán *Der verwechselbare Gott.*  
*Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion.*

- © Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 2004, 7th edition
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2011  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563  
ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1758-1  
Depósito legal: S. 17-2011  
Impreso en España / Unión Europea  
Imprime: Gráficas Varona S.A.

# CONTENIDO

<i>Presentación</i> , por Ángel Cordovilla Pérez .....	9
--------------------------------------------------------	---

## EL DIOS FALSIFICADO

<i>Prólogo</i> .....	13
1. LA DIFERENCIA EN LA COMPRESIÓN DE DIOS. EXPOSICIÓN ....	15
1. Dios y la realidad que lo determina todo .....	15
2. La evidencia de Dios .....	22
3. El conflicto de las representaciones de Dios .....	27
4. Teología después de Auschwitz .....	32
5. Una relectura crítica de la historia de la teología .....	34
2. CAMINOS HACIA EL DIOS CONSABIDO Y EL DIOS EXTRANJERO	37
1. El paso del Dios de Israel por el mundo: un panorama en dos versiones .....	37
a) El éxito del Dios bíblico dentro del cristianismo como religión .....	37
b) Un Dios del desierto y otro de las tierras cultivadas: doble codificación desde el principio .....	42
2. Conocimiento sinuoso y conocimiento rectilíneo de Dios	45
a) La Carta primera de Pedro .....	45
b) La apología de Justino desde Roma .....	52
c) La «demostración de Dios» de Anselmo en el <i>Proslo-</i> <i>gion</i> .....	62
d) Las «cinco vías» de Tomás de Aquino .....	72
e) El <i>Memorial</i> de Blaise Pascal .....	80

3. DIOS REDENTOR Y DIOS CREADOR. DOS CONSTELACIONES SOBRE LA CUESTIÓN DE DIOS EN EL SIGLO XX .....	99
1. Harnack y Marción: «El evangelio del Dios extranjero» ..	101
2. Carl Schmitt: «Teología política» .....	120
4. EL DINERO COMO «GOD-TERM» .....	143
1. Walter Benjamin: el capitalismo como religión .....	145
2. John Maynard Keynes: expectativa de futuro y preferencia por la liquidez .....	164
3. Martín Lutero: «¿Qué significa tener un Dios y qué es Dios?» .....	178
5. CULTO DIVINO E IDOLATRÍA .....	191
1. Yahvé y los otros dioses: aproximación a un tema bíblico fundamental .....	192
2. «La prohibición del culto idolátrico es tan importante como todos los otros mandamientos juntos» (Maimónides)	203
6. TEOLOGÍA TRAS LA DELIMITACIÓN DE CRISTIANISMO Y RELIGIÓN	215
1. Una mirada al recorrido de la investigación .....	215
2. Resultados de este recorrido y primeras aplicaciones .....	220
a) No convertir a Dios en un ser indistinto: en el encuentro con las religiones, afinar el sentido de la idolatría ..	221
b) No fiarse de las propias experiencias, participar en experiencias ajenas, bíblicas .....	226
c) Pensar la redención a la luz de la economía de la salvación: salvación mediante la fe en el único Dios de todos los humanos .....	229
7. LA «NOCHE OSCURA» DE JUAN DE LA CRUZ. UN EPÍLOGO SOBRE MÍSTICA .....	233
<i>Bibliografía</i> .....	243

# PRESENTACIÓN

Ángel Cordovilla Pérez

Dios ha vuelto. Durante las últimas décadas, en pocos momentos ha estado tan viva la cuestión de Dios como en el presente. El filósofo Jean Grondin no tiene reparos en afirmar que, al menos «en la filosofía, Dios no ha muerto», y añade con ironía: «Está en todas partes». Algo similar sucede en diferentes esferas de la vida pública, como la política y la cultura.

Pero ¿qué caracteriza este retorno? Tras la etapa de la ausencia (muerte), el regreso de Dios al corazón de la vida humana no ha sido ni mucho menos pacífico. Después de años de desafección y sospecha, el hombre contemporáneo no admite de buen grado la reincorporación de Dios a su vida cotidiana. Se ha acostumbrado a vivir *como si él no existiera*; más aún, ha terminado por considerarlo una *hipótesis inútil y superflua* para explicar el orden mundano, y ha determinado recluirlo en el campo de la *superstición*. Por otra parte, tampoco han faltado pensadores que, sin negarlo del todo, tratan de domesticarlo y reducirlo al ámbito de lo privado o al de la mera significación moral, impidiendo que se revele como lo que Él es.

Pues bien, en este contexto se desarrolla el libro de Thomas Ruster, que puede ser calificado como una especie de grito profético y llamada de atención a todos aquellos que tienen una responsabilidad en el ámbito de la teología, a fin de que dediquen sus mejores esfuerzos a recuperar ese Dios *extraño* revelado en la Escritura. Según el autor, ha habido dos grandes tradiciones en la comprensión de Dios: la del Dios «paradójico», «confundible» e «incómodo», que no resulta fácil de armonizar con nuestra experiencia del mundo y de las cosas; y la del Dios «confiable»,

que forma parte de la comprensión dominante de la realidad y que la mayoría de las personas acepta sin especiales dificultades. Por esta segunda forma parece haber optado hoy la teología cristiana y hasta el propio cristianismo. Así, al haberse situado la teología en el ámbito de la experiencia religiosa general, ha *confundido* al Dios extraño con los ídolos. O dicho con otras palabras, frente a la distancia y extrañeza de Dios, ha preferido la cercanía e inmediatez de los ídolos. Si el análisis del profesor Ruster es correcto, el cristianismo debe abandonar antes de nada la comprensión general de lo divino vigente en la sociedad contemporánea y recuperar la *extrañeza* de Dios. Esto último sólo lo conseguirá si permite que este Dios extraño revelado en la Escritura (1 Pedro) le interpele, si logra actualizar la tradición que representan figuras como Pascal, Lutero y Marción-Harnack, y si es capaz de adentrarse en la noche purificadora de los sentidos corporales y espirituales para buscar la plena comunión de vida con Él (Juan de la Cruz).

No ha resultado fácil encontrar un título adecuado para la versión castellana de esta obra. Desde el principio se consideró evidente que el término «Dios» debía ocupar el lugar principal. Pero ¿qué adjetivo debía acompañarlo? De entre los muchos posibles —extraño, confuso, equívoco, irreconocible, esquivo, etc.—, se eligió el provocador «falsificado», porque permite subrayar sin ambages la impresión generalizada que existe en la sociedad cuando se piensa en Dios.

Una precisión más. El subtítulo podría conducir falsamente a la tesis clásica del protestantismo más radical, que separó en absoluto religión y cristianismo. Para Karl Barth, su exponente más significado, el verdadero cristianismo se opondría a la religión. Si esta se entiende como la representación típica de la capacidad del hombre de justificarse y salvarse desde sus propias fuerzas (*eros autojustificador*), aquel afirmarí a Cristo como el único camino que conduce a Dios y puede liberar al hombre de semejante *religión*. Con todo, los interlocutores de Ruster parecen ser más bien Walter Benjamin (*El capitalismo como religión*) y Carl Schmitt (*La teología política*). En ese sentido, la peculiar concepción de la religión que tienen ambos autores —a saber, que la forma fundamental de toda

religión es prestar un servicio a los dioses (idolatría)— al considerar al cristianismo como una religión más entre otras religiones, evidencia la insignificancia e irrelevancia (una oferta sin demanda) de su mensaje en la sociedad actual.

Aunque algunas afirmaciones o algunos presupuestos de la obra de Ruster necesitan una clarificación mayor —la radical separación entre religión y cristianismo, la aversión hacia toda teología natural, la separación entre el Dios de la filosofía y el Dios de la Biblia, o la separación entre experiencia humana y revelación de Dios, cuando sucede que sin conexión entre experiencia humana y revelación de Dios no es posible acceder a la religión—, no cabe duda de que la obra de Ruster merece ser leída atentamente por, al menos, dos cuestiones relevantes: 1. Porque constata la insignificancia actual del cristianismo, lo cual constituye uno de los mayores males que padece la sociedad occidental. 2. Porque critica el «dogma de la experiencia» a la hora de transmitir la religión y porque urge a recuperar la extrañeza y novedad de la revelación de Dios en dicha enseñanza. Hoy ya no es posible hacer un mero planteamiento «antropologista» si se quiere anunciar la revelación y la palabra de Dios. La experiencia del verdadero Dios no es la nuestra, pues siempre resulta confusa e incomprensible al haberse convertido Dios en «un extraño en nuestra casa» (P. Hünermann, L. Duch). Y sin embargo, paradójicamente, esta extrañeza de Dios nos ofrece una nueva oportunidad para permitir que Él sea verdaderamente Dios y no un ídolo al que domesticar desde nuestra actual experiencia humana y religiosa (capitalismo).

Con todo, la extrañeza que causa hoy el mensaje cristiano no debe alimentar el miedo a que sus seguidores quieran recuperar para la sociedad un pasado arcaico y amenazador, sino que debe esforzarse por abrir hacia un futuro nuevo y esperanzado. En este sentido, sería muy positivo que se llegara a integrar lo que ha significado el giro antropológico de la teología durante la segunda mitad del siglo XX (K. Rahner, H. de Lubac), que subraya la afinidad y «entrañeza» de Dios a la vida humana, con este nuevo giro teo-lógico, que trata de resaltar la novedad y extrañeza de la revelación de Dios cuando se acerca a la realidad de los hombres.

En esta línea, ha de reconocerse que un fruto encomiable de la renovación de la teología y de la vida de la Iglesia en el siglo XX ha sido entender que cuanto más cerca se encuentra Dios del hombre más fortalecido sale, y que a mayor gracia de Dios, mayor es la libertad y autonomía del ser humano. En Cristo, Dios y hombre, Dios se ha revelado como *el corazón del mundo*, el centro de la vida humana y de toda la realidad.

## PRÓLOGO

Todas las religiones instan al hombre a resignarse ante lo inevitable; cada una intenta a su manera cumplir con este cometido.

J. W. von Goethe, *Wilhelm Meisters II*, 438

En realidad, la imagen de Dios que presenta el cristianismo no resulta evidente. A lo largo de dos milenios, cierta configuración del pensar y el sentir favoreció la creencia de que «el Dios y Padre de Jesucristo» era la imagen consabida del ser divino; pero desde hace algún tiempo, el pensar y sentir de Occidente sobre el ser supremo ha comenzado a abandonar esa imagen, de modo que se está poniendo de manifiesto por qué la imagen verdadera tuvo que ser revelada.

R. Guardini, *Der Herr*, 391

Desearía que este libro perteneciese al género literario de la apologética. Pero hace mucho que la apologética desapareció como disciplina teológica, y también quedan lejos los tiempos en que —como en el siglo II, la época clásica de las apologías— se acusaba a los cristianos de ateísmo, conducta subversiva y peligrosa para el Estado e inmoralidad. Hoy no existe motivo alguno para tales inculpaciones, así que no es necesario defenderse de ellas. Lo cual es quizá de lamentar, pues si hay algo que se pueda reprochar al cristianismo actual es precisamente su irrelevancia. Desde la posición de una irrelevancia conformista resulta difícil suscitar el ardor combativo y polémico que en los días de Justino, Taciano o Tertuliano culminó en el desenmascaramiento de las religiones paganas como productos de pasiones contrarias a la razón y del engaño diabólico. Pero ¿se quiere ahora eso? El cristianismo ha hallado un lugar confortable en el ámbito de las religiones, a la Iglesia se le ha encomendado que imparta la enseñanza de la «religión» y la fe cristiana disfruta de la tolerancia religiosa que distingue a nuestro tiempo. El pensamiento integrador, no apologético ni polémico, está a la orden del día teológico. Así es difícil evitar el reproche de irrelevancia. Quizá por eso haya que aprender aún algo de la apologética antigua.

Han regresado los dioses y los demonios antiguos; tal es la tesis del presente trabajo. Han implantado hoy de nuevo su soberanía bajo la figura de unas presiones económicas insoslayables. En este sentido, el cristianismo no debería sumarse tan fácilmente a las religiones. Un deslinde entre cristianismo y religión tiene que ser posible también teológicamente, puesto que eso sucedió ya hace siglos. Los cristianos, que creen en Dios como el Señor del mundo, necesitan defender su fe si no quieren ofrecer al emperador, sin resistencia y bajo nuevos ropajes, el sacrificio prescrito. Por eso vuelve el tiempo para la apologética «contra los paganos», a los que pertenecemos también nosotros, cristianos, sometidos desde hace mucho ya al poder del dinero.

La coordinación con la apologética debe expresar también una modestia, una limitación del alcance de esta *quaestio disputata*. La apologética está diluida en la teología fundamental y, de hecho, las siguientes sugerencias únicamente pretenden ofrecer unos apuntes de teología fundamental ante la situación que se ha creado con la imposición del capitalismo como religión. La dogmática que habría que construir después solo está presente aquí en esbozo. He tocado cuestiones dogmáticas en algunos puntos, guiado especialmente por el teólogo evangélico Friedrich W. Marquardt. El trabajo de Ralf Miggelbrink sobre la «ira de Dios»<sup>1</sup> cumple, a mi juicio, una parte importante de la tarea dogmática que tenemos por delante. Espero poder contribuir a ella con algunos elementos.

Al escribir esta obra he tenido presentes a mis estudiantes de la universidad de Dortmund, que han de cursar la carrera de teología y prepararse para ser profesores en muy breve espacio de tiempo; también a la modesta facultad de teología católica donde ha tenido lugar su gestación. A todos ellos, y a cuantos han colaborado en la elaboración de este libro, gracias.

1. R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg 2000.

# LA DIFERENCIA EN LA COMPRENSIÓN DE DIOS

## EXPOSICIÓN

### 1. DIOS Y LA REALIDAD QUE LO DETERMINA TODO

En la relación entre el lenguaje cristiano sobre Dios y la experiencia de la realidad que lo determina todo, algo fundamental ha cambiado. Tal es la tesis que intento exponer, fundamentar y desarrollar en sus posibles consecuencias en este libro. Se trata, en pocas palabras, de que la teología logró conciliar, durante la mayor parte de la historia del cristianismo, la comprensión de Dios con la experiencia de la realidad que lo determina todo, pero hoy ya no lo consigue. Eso que se percibe de hecho como determinante último de la realidad, encuentra hoy unas simbolizaciones y representaciones que difieren del concepto cristiano de Dios. El cambio en la relación entre comprensión de Dios y experiencia del determinante último lleva a la crisis en el concepto tradicional de Dios. Yo interpreto esta crisis como la oportunidad de redescubrir aquellos elementos de la comprensión bíblica de Dios que permanecen ocultos bajo la idea de la coincidencia entre Dios y la realidad que lo determina todo. Son elementos que resultan ajenos al mundo y a los poderes que lo gobiernan; y al Dios concebido a partir de estos elementos lo llamo el «Dios extranjero». Dedicarle hoy una «apología», defenderlo contra los intentos de seguir equiparando a Dios con la realidad que lo determina todo, lo considero una aportación teológica importante en el debate en torno a aquello que en el fondo nos determina y gobierna. Y se trata también de un debate en torno al futuro.

Las reflexiones sobre esta tesis se mueven hoy en el ámbito de la cuestión, actualmente en plena efervescencia, de la relación entre cristianismo y religión. Y es que las religiones tienen que habérselas con la realidad que todo lo determina, y el cristianismo ha de permitir que le pregunten cómo concibe la relación con esta realidad determinante en comparación con otras religiones. Soy consciente de las dificultades que entraña el término «religión». La controversia sobre el concepto de religión utilizando categorías de ciencia de las religiones, teológicas, sociológicas, filosóficas y psicológicas, no ha llevado a una definición consensuada, aceptada ampliamente, y es dudoso que el concepto de religión originario de la antigua tradición romana y recuperado en la época moderna europea, sea idóneo para incluir fenómenos de otras culturas que designamos con ese nombre<sup>1</sup>. La arbitrariedad es mayor aún cuando se transfieren elementos aislados de las religiones establecidas —generalmente del cristianismo— a otros fenómenos y se habla, por ejemplo, de «religión del fútbol»<sup>2</sup> o de «la música pop como religión»<sup>3</sup>.

La presencia de personas de otras religiones en el espacio occidental, monopolizado antaño en lo religioso por el cristianismo, pero sobre todo la aparición consolidada de nuevas religiones o nueva religiosidad desde comienzos de los 80, exigen más que nunca una comparación entre las religiones. Da igual que se aspire a un diálogo de las religiones o se quiera mantener la superioridad en la competencia; la cuestión es hasta qué punto existe una comu-

1. Sobre el concepto de religión y la historia de los intentos de definirla, cf. E. Feil, *Religio*; K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*; C. Elsas, *Religion*; F. Wagner, *Was ist Religion?*; J. Matthes, *Was ist anders an anderen Religionen?*, ha mostrado de forma convincente la «organización centralista» en la investigación de la ciencia y la sociología de la religión hasta el momento. Se partía siempre de un concepto europeo de religión inspirado en el cristianismo, y se agregaba luego el material de las otras culturas para hacer la comparación. Se puede hablar, acertadamente, de «la religión nacida de la mentalidad con que ha sido investigada» (26). En especial, la separación entre esfera sagrada y profana y el «apartheid» social de la religión son elementos europeo-cristianos típicos.

2. «Campeonato de las 18 religiones», titulaba el *Stadt-Anzeiger* de Colonia (14.8.98) un artículo sobre la apertura de la temporada en la *Bundesliga*.

3. «La música pop es la verdadera religión del consumidor» (N. Bolz - D. Bosshart, *Kult Marketing. Die neuen Götter des Markets*, 357).

nión de todas las religiones y cómo determinar lo diferencial a partir de ella<sup>4</sup>. Nos vemos así forzados a trabajar con un concepto rudimentario de religión que no es adecuado para distinguir claramente entre fenómenos religiosos y no religiosos, pero que fija un cierto contenido mínimo sin el cual el término carecería de sentido. Sin embargo, el contenido del concepto de religión, implícito siempre en el diálogo interreligioso y dado también comúnmente en el lenguaje cotidiano, consiste en la referencia a una realidad última determinante que se sustrae al hombre y, por tanto, es incondicionada e incontrolable. John Hick, fundador de una filosofía del pluralismo religioso, en su empeño por precisar lo común de todas las religiones sostiene que «las grandes religiones mundiales incorporan diferentes percepciones y representaciones de lo *real* o incondicionado y, en consecuencia, diferentes respuestas». A pesar de las diferencias culturales, ve unificadas las grandes tradiciones religiosas en la idea de que, «además del mundo social y natural de nuestra experiencia humana normal, hay más allá de nosotros o en nosotros una realidad infinitamente mayor y superior, y nuestro bien supremo consiste en la relación con ella o con él». Añade que el pluralismo religioso se basa en el reconocimiento de esta referencia común de todas las religiones a la «realidad fundamental» (*ultimate reality*), que en ninguna tradición se capta como es en sí, sino en la medida de los límites humanos y culturales<sup>5</sup>. El teólogo americano David Tracy, atento igualmente al diálogo entre las religiones, define en términos muy generales a las personas religiosas como aquellas que están dispuestas a «someterse al poder omnímodo de esa realidad última que gravita sobre nosotros»<sup>6</sup>. La realidad que todo lo determina, la «realidad fundamental», viene a ser aquí el concepto supremo de lo divino, que puede llevar diferentes nombres en

4. En detalle H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, 11-27.

5. J. Hick, *Philosophie des religiösen Pluralismus*, 311; 313s. Asumo esta precisión de Hick, sin coincidir con él en su idea del *pluralismo* religioso. Su teoría no es ya pluralista desde el momento en que presupone una comunión última entre los separados, cuando el concepto de pluralismo implica una multiplicidad no reducible ya a unidad. Cf. mi artículo *Sind Christentum und Kirche pluralismusfähig?*, e *infra*, cap. 6, 2, a.

6. D. Tracy, *Theologie als Gespräch*, 157.

las distintas religiones, o permanecer anónimo<sup>7</sup>. En esa dirección parece apuntar, de todos modos, el consenso en el uso lingüístico de la palabra religión: cuando una institución, un movimiento, un credo declara tener que abordar esa realidad última, se trata de una religión. Así es fácil que ciertas propuestas que se presentan como científicas (psicomercado, por ejemplo) o políticas (nacionalismo, socialismo) aparezcan identificadas como religión.

La fenomenología de la religión aprueba este enfoque. Gustav Mensching define la religión como «el encuentro con lo sagrado y la reacción consiguiente»; pero lo sagrado es aquello que tiene poder y lo otorga<sup>8</sup>. Gerhard van der Leeuw, el patriarca de la fenomenología de la religión, ve el origen de la religión en la vivencia del poder. La existencia de algo que posee poder de suyo y obliga a ser precavido, pero cuyo poder se puede también utilizar, es, a juicio de este fenomenólogo, el origen del culto, del juramento y del sacerdocio en las religiones primitivas, antes incluso de llegar al reconocimiento expreso de seres superiores<sup>9</sup>. El proceso va, pues, de la vivencia del poder a su clasificación en un sistema explicativo y en un comportamiento religioso, y no a la inversa: de la fe en un ser supremo a la demostración de sus actuaciones en el mundo. Una religión se puede considerar tanto más atrayente cuanto mejor logre interpretar de un modo coherente las experiencias fácticas de lo poderoso y mostrar así unas posibilidades concretas de trato con aquello que no está al alcance del hombre.

La referencia constitutiva de lo religioso a una realidad última, incontrolable, se da también en el supuesto de un concepto funcionalista de la religión<sup>10</sup>, aunque el análisis de las funciones individuales y colectivas de la religión no lo detecte expresamente. Pero si la religión ha de servir para conformar la fortaleza del yo y la

7. Es posible que esta definición deje traslucir en el fondo el concepto de religión de Schleiermacher en su primera fase, que parece haber influido mucho en la teología protestante y, más allá de esta, en la ciencia de la religión.

8. G. Mensching, art. *Religion*, 961.

9. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 3-207 (poder, el objeto de la religión).

10. Como visión panorámica, cf. G. Theissen, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung*, 55-76.

individualidad, para poder asimilar las experiencias de sufrimiento, injusticia y culpa, para dar una orientación en situaciones anormales, para diseñar una imagen del mundo ordenada y sin sobresaltos, y para ofrecer valores comunitarios que faciliten la integración social<sup>11</sup>, solo podrá hacer todo eso de cara a una realidad que engloba y conserva el mundo, que sostiene al individuo y las colectividades y ayuda a soportar las vicisitudes de la existencia. También la modernidad es «productora de religión» en este sentido, como ha mostrado Hans-Joachim Höhn de una forma impresionante, dado que la «producción de riesgo» en la acción técnico-económica programada genera peculiares «angustias de la era moderna» que mueven a preguntarse por una «relación no programada con los presupuestos inderivables» que conlleva el existir, por nuestra «actitud ante las condiciones e influencias indisponibles que ‘constituyen’ la vida», a indagar, en suma, «lo que no depende del hombre, pero le afecta incondicionalmente»<sup>12</sup>. Se advierte aquí, de nuevo, una necesidad religiosa que solo puede ser satisfecha desde una realidad indisponible y que, a la vez, nos concierne: una realidad última determinante.

En este sentido, el cristianismo fue religión durante la mayor parte de su historia y pudo ejercer las funciones de una religión al relacionar las experiencias de un poder que está ahí con la comprensión de Dios. Ciertamente que el Dios cristiano es trascendente y por eso nunca fue identificado con las realidades determinantes de modo tan inequívoco, por ejemplo, como los dioses en las religiones de la naturaleza o de los cultos al soberano; pero el discurso de la omnipotencia y del ser absoluto de Dios se inspiraba en las

11. Cf., por ejemplo, F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, 82ss; Id., *Wo liegt die Zukunft der Religion*. Prescindo aquí de lo que Kaufmann llama función de «distanciamiento del mundo», «distanciamiento de las circunstancias dadas», porque ese distanciamiento es algo específico de la tradición judeocristiana y por eso no cabe incluirlo en un concepto general de religión. Hay que indagar, con Theissen, *Theoretische Probleme*, 66-76, si esa función antagónica de la religión con la que se diseña una contraimagen de la realidad social, no puede tener una «orientación integradora» (algo que Kauf cuestiona) al posibilitar una compensación e innovación en conflictos sociales.

12. H.-J. Höhn, *Die Vernunft, der Glaube und das Nichts*, 143. Más ampliamente en Id., *Gegen-Mythen*, 19-34.

analogías con lo vivenciado como poderoso. Los reyes y emperadores ejercían la soberanía por la gracia de Dios<sup>13</sup>. Dios era considerado señor de las fuerzas de la naturaleza; los destinos de los pueblos estaban en su mano y se procuraba asegurar su ayuda para obtener la victoria en las guerras. Se atribuía una base religiosa al orden social inferior y superior, dependiente del orden divino del mundo<sup>14</sup>, y son inmensos los efectos del acoplamiento entre energías psíquicas y fe en Dios. De hecho, toda la cultura de impronta cristiana está impregnada de las analogías entre lo poderoso o los poderosos y el poder invisible de Dios. Retrospectivamente, la capacidad para presentar bajo forma nueva en cada época al Dios de Israel —que había entrado en la historia como Dios de un pequeño pueblo impotente y de un crucificado— como máximo ascenso y superación de las versátiles percepciones terrenas de lo poderoso, parece ser la aportación más asombrosa de la enseñanza cristiana sobre Dios. Cuando no se pudo hallar ningún camino directo desde la experiencia de los poderes a Dios, se recomendó el discurso de los contrapoderes satánicos; pero también el poder de Satanás estaba finalmente bajo el poder de Dios. Que Dios es un ser todopoderoso parece lo único que queda, especialmente para personas distanciadas del cristianismo, de su saber de Dios..., y esto es con frecuencia el motivo de que ya no puedan hacer nada con Dios<sup>15</sup>.

13. Según J. B. Metz, *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*, la señal distintiva de la política en la modernidad es la pretensión de poseer la legitimidad del poder sin religión. Pero añade que la modernidad fracasa en eso y tiende siempre a las simbolizaciones parareligiosas. La butaca de la religión queda siempre vacía en la política moderna, o es ocupada en todo caso por falsos mesías.

14. Encontré un ejemplo muy pertinente en la novela de E. Hasler, *Anna Göldin, die letzte Hexe*, 53 y 57. A la criada Anna le dan para leer *Manual de buena conducta para criados* (1773), del teólogo y filósofo suizo J. K. Lavater (1741-1801): «La providencia de Dios, que lo gobierna todo, quiere que tú seas un criado y que emplees tus fuerzas en el servicio y en ayudar a otros. Todo lo que Dios quiere es bueno. Por tanto, es mejor que tú seas criado o criada que cualquier otra cosa... Confórmate también con una paga modesta, y no seas envidioso ni resentido. Dios es tu recompensa... Obedece enseguida cuando te manden algo... La voz de tus amos, si no te ordenan nada malo, debe ser para ti la voz de Dios».

15. Si buscamos en el campo católico los fundamentos teológicos de la instrucción cristiana que ha alcanzado hasta la generación poscristiana actual, hemos de repasar los manuales neoescolásticos, que orientaron con preferencia la ense-

La afirmación de que Dios y poder real confluyeron en la corriente principal de la tradición cristiana, no necesita pruebas. Eso no implica aún una valoración: no quiere decir que tenga que haber ahí un falseamiento de la comprensión bíblica de Dios. También es difícil enjuiciar las consecuencias históricas de esta singular configuración y desarrollo de la herencia bíblica. ¿Qué habría sido de las «dominaciones y potestades» de no haber sido legitimadas, pero también reguladas y domesticadas, cristianamente? Pensar a Dios como omnipotencia comportó siempre, en el fondo, una degradación de todo aquello que era o pretendía ser poderoso. En el contexto del tema «cristianismo y religión/es» solo me interesa aquí el hecho de que la vigencia e imposición del cristianismo en el pasado se basó en su capacidad para presentar a Dios como una realidad que lo determina todo, en analogía con las percepciones de las realidades determinantes. De ese modo se hizo lo que una religión tiene que hacer o solo esa circunstancia permite hacer: hablar del cristianismo como religión en el sentido indicado. De ahí que la tesis, aún por fundamentar, de que el hablar de Dios y la experiencia del poder real no pueden ya coincidir hoy, no modifique el papel del cristianismo como religión. Esa tesis pone en cuestión que el cristianismo pueda ejercer las funciones de una religión y, en el fondo, cuestiona su existencia como religión. De ese modo se abre otra panorámica sobre el mercado religioso actual. Quizá sea insuficiente ver aquí nuevas ofertas que hacen competencia al cristianismo. Quizá se dé aquí el proceso de disolución del cristianismo como religión, en beneficio de unas religiones que sepan

ñanza de la teología hasta mediado el siglo. En ellos, el tratado sobre la «doctrina de Dios uno» concluía con el artículo sobre el «poder divino». F. Diekamp explica: la divina omnipotencia y soberanía «equivale de hecho a la esencia de Dios y a su conocer y querer». «Dios es omnipotente (*de fide*)», pues «al ser la pura realidad e infinitud, le corresponde un poder sin límites y, por tanto, la omnipotencia». «Dios es el señor supremo e ilimitado de todas las cosas (*de fide*)», donde la soberanía significa «el poder en relación con los subordinados». Dado que el Creador «hizo cada cosa de la nada y las conserva constantemente en su ser, [le] corresponde evidentemente el derecho de propiedad incondicional y la potestad gubernativa sin restricciones sobre todos los seres. Es deber de la criatura racional reconocer que Dios es realmente el Señor...» (*Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I*, 258-261).

cifrar mejor la experiencia de la realidad que lo determina todo en una realidad suprema, «realidad fundamental», y puedan ser de ese modo la religión de nuestra sociedad. La frase de Walter Benjamin en 1921, «en el capitalismo [hay que] ver una religión», va en la dirección que sugiero<sup>16</sup>. La idea de que el cristianismo pueda ser descartado como religión no debería ser tan inverosímil. ¿No han aparecido a menudo en la historia, por ejemplo en el tránsito de las civilizaciones tribales a las muy desarrolladas, nuevas formaciones sociales que forjaron nuevas religiones, más ajustadas al cambio en las experiencias con el poder?<sup>17</sup> Pero el posible fin del cristianismo como religión no significa el fin del cristianismo. Liberado de su afinidad con el «sempiterno poder de esa realidad última que gravita sobre nosotros» (como lo expresó D. Tracy), el cristianismo queda habilitado para anunciar la fe en Dios como una liberación de ese poder.

## 2. LA EVIDENCIA DE DIOS

Determinados avatares en la historia de la teología, de los que algunos serán objeto de este libro, llevaron a afirmar en un manual católico (neoescolástico) que el conocimiento de la existencia de Dios «se da con gran facilidad, de modo casi espontáneo», y que esa existencia era por tanto evidente<sup>18</sup>. Se invoca una respetable serie de textos patrísticos para cimentar la doctrina del «conocimiento natural de Dios»: el conocimiento de Dios es «la dote natural de

16. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, 100. Lo explico ampliamente en el apartado 1 del capítulo 5.

17. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, ha podido mostrar cómo lo que K. Jaspers llamó «época axial» —la aparición simultánea (sorprendente para Jaspers) de nuevas religiones desde China hasta Grecia— encuentra su explicación en la génesis de la civilización de la escritura. La escritura posibilita una relación con el pasado que difiere de la del rito; la fuerza determinante de la tradición adquiere una presencia social distinta... y surgen nuevas religiones; cf. en resumen *ibid.*, 289-292.

18. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I*, 100. Aquí se trata concretamente del dogma del concilio Vaticano I (1869-1870): «Quien afirme que el Dios uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza, mediante la luz natural de la razón humana, a través de lo creado, sea anatema» (DH 3026).

todos los humanos», «todos hablan de Dios» en virtud del «anima naturaliter christiana» (Tertuliano). «Todos conocen al Padre y Creador por una predisposición natural y sin instrucción» (Clemente de Alejandría); «la idea de Dios es innata» (Justino); «todos los hombres poseen por naturaleza una representación de lo divino, muchos se equivocan solo en la expresión más precisa de la fe en Dios» (Gregorio de Nisa)<sup>19</sup>. La fundamentación especulativa se busca en Dios como creador y en la naturaleza de nuestra facultad intelectual. Siendo Dios el hacedor de todas las cosas y siendo propio del entendimiento pasar de los efectos a las causas primeras, una consideración racional del mundo encontrará indefectiblemente a Dios como la causa suprema y universal de todas las cosas. Por esta vía (mediata, discursiva) todos pueden alcanzar un conocimiento cierto de Dios, y «no simplemente un conocimiento de lo divino indeterminado en su contenido, sino conocimiento del único Dios verdadero, nuestro Creador y Señor»<sup>20</sup>.

Esa evidencia del conocimiento de Dios<sup>21</sup>, que hoy nos parece sospechosa, la resumió Henri Bouillard con intención crítica en la afirmación de que «una persona que ha crecido en ‘estado de naturaleza’ y en total aislamiento puede por sí misma tener certeza de la existencia de Dios reflexionando simplemente sobre el mundo real». Entonces aflora, según él, la idea de un Dios «cuyas propiedades se identifican, hasta cierto punto, con las atribuidas al Dios

19. *Ibid.*, con textos.

20. *Ibid.*, 98.

21. La argumentación neoescolástica sigue los pasos de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. Tomás expone en los tomos 1-3, acerca de las *veritates divinarum*, aquello que es accesible a la razón (Dios como principio y fin de las criaturas); solo el tomo 4 pasa «de lo conocido a lo menos conocido», y trata luego también, en primer lugar, de Jesucristo. Sobre la estructura de la *ScG*, cf. cap. 9 y el epílogo al final del tomo 3/1, p. 363. El mismo enfoque subyace –partiendo de una simbología del mundo– en la teología fundamental de H. Fries (1985): el mundo es revelación de Dios como creación suya; todo lo terreno puede convertirse en símbolo o símil del Todo, del fundamento último, de la Transcendencia (*Fundamentaltheologie*, 153ss). Muy diferente P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, 13: «Las cosas que se le ocurren a uno no son objeto de fe». Del creador solo cabe enunciar que es radicalmente distinto de todo lo creado, que a la vez remite a él. La teología natural solo alcanza hasta aquí (*ibid.*, 16ss). La razón solo llega a demostrar que la afirmación de que el mundo no es creado es contradictoria en sí (*ibid.*, 29).

de la fe cristiana»<sup>22</sup>. En esta línea encuentro todavía esta declaración de K. Rahner: «El misterio [de Dios] en su inescrutabilidad es lo *autocomprendible*», ya que remite a un «*saber sobre Dios anónimo e inexplicable*»<sup>23</sup>. La teología de Rahner, muy influyente en el ámbito católico, ha sido quizá el último gran intento de compaginar el concepto cristiano de Dios con lo autocomprendible del ser (preservando, eso sí, el misterio de Dios), es decir, de otorgar a la fe cristiana una plausibilidad general (fundamentada antropológicamente). De su enfoque se nutre, por ejemplo, la actual pedagogía de la religión en sus esquemas de didáctica de la correlación y del símbolo, que ha de afrontar la tarea de justificar la enseñanza de la religión cristiana dentro de una sociedad plural, teniendo presente, por tanto, la misión formativa de la escuela<sup>24</sup>.

El conocimiento natural de Dios intenta, pues, compatibilizar al Dios de la fe cristiana con aquello que para todos es, evidentemente, Dios. La fe cristiana en Dios, según eso, invoca aquello que todos piensan cuando dicen «Dios»; esa fe puede obtener su plausibilidad en la idea «innata» de Dios, que es común a todos los hombres. En el marco de la pregunta por la relación entre cristianismo y religión, es obvio que un cristianismo que quiera ser religión en el sentido antes descrito tiene o tuvo que recorrer este camino. El Dios de la teología natural no es diferente de la «realidad fundamental», la realidad que lo determinaba todo, a la que todas las religiones hacen referencia. Este Dios era conocido de hecho a partir de su poder, que manifiesta en la creación. No es casual que, para fundamentar la omnipotencia de Dios, la teología neoescolástica aplique la misma argumentación, basada en la teología de la creación, que para fundamentar su cognoscibilidad general; en ambos casos recurre a

22. H. Bouillard, *Transzendenz und Gott des Glaubens*, 110 y 89. Este autor constata que este Dios ha sido hasta ahora evidente para la filosofía, incluso en forma de protesta; pero con la Segunda Guerra Mundial ya no es así. La doctrina escolástica sobre Dios fue una «expresión metafísica del monoteísmo occidental, prescindiendo en buena medida de la novedad del evangelio» (115).

23. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 32s. Subrayado en el original.

24. Sobre la influencia de la teología de Rahner en la pedagogía de la religión, cf. G. Baudler, *Die Anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht*.

la analogía entre comprensión de Dios y vivencia del poder. Pero recurrir a la «facilidad y espontaneidad» de la comprensión de Dios vigente, es decir, relacionar las experiencias básicas de la realidad que lo determina todo con la comprensión de Dios, es signo de una religión dominante. Las religiones que aspiran al predominio, al reconocimiento general, han de poder presentar como evidente lo que hacen pasar por Dios. Las convicciones que deben compartir todos los miembros de la sociedad requieren un alto grado de plausibilidad. Y esto vale precisamente para la representación de lo divino en el marco de aquellas religiones que pretenden contar con el asenso general y ejercer una función integradora. Pero el empeño de presentar lo específico de la fe cristiana como algo general data ya de los inicios de la teología, como se verá más adelante. Este esfuerzo fue premiado y refrendado con la imposición del cristianismo como religión dominante en Europa y en las zonas de influencia europea durante un milenio y medio.

Ahora bien, si la experiencia de la realidad que lo determina todo no se puede compatibilizar ya con la comprensión cristiana de Dios, como dice mi tesis, entonces se desvanece también la evidencia de Dios. Por una parte, esa teología natural resulta superflua, al no tener que subordinarse ya al cristianismo como religión dominante y, por otra, tampoco es posible, porque de los efectos del poder supremo no cabe ya pasar al Dios de la fe cristiana. Por eso, la línea dominante en la doctrina de la fe cristiana no puede ya, ni necesita, ser prolongada. Al no ser ya el cristianismo la religión dominante de nuestro tiempo, puede y debe renunciar a la plausibilidad proveniente de la fusión de lo que todos llaman Dios con el Dios de la Biblia<sup>25</sup>.

25. Con tales enunciados me muevo concretamente en el ámbito del debate actual dentro de la teología fundamental católica, debate que fue impulsado por H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. Cf. G. Lorcher - K. Müller - Th. Pröpper (eds.), *Hoffnung, die Gründe nennt*. Una controversia sostenida el año 1997 entre E. Arens y K. Müller (E. Arens, *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*; K. Müller, *Fegefeuer oder Feuerchen?*) contiene, en bello culmen polémico, argumentos valiosos en esa línea. Arens cuestiona que la teología pueda aspirar en tiempos posmodernos y pluralistas a una fundamentación última sin hacerse sospechosa de fundamentalismo. Müller contesta que la

Junto a esta tradición teológica, atenta a la comprensión general e incluso obviedad de la comprensión cristiana de Dios, hubo también otra que se centró en lo singular, nuevo y extraño de la fe bíblica. Por lo general solo aparece fugazmente, porque en los tiempos del cristianismo como religión dominante tuvo escaso relieve. Me detendré en algunos representantes modélicos de esa tradición, para ver qué puede ser válido hoy teológicamente. Como patriarca de esa tradición puede ser considerado el heresiarca de la antigüedad Marción, del siglo II, cuya obra *Antítesis* comienza así:

Qué milagro, qué arrebatador, potente y asombroso que nada se pueda afirmar ni pensar superior al evangelio, ni comparar con él<sup>26</sup>.

Frente a una iglesia que comenzaba a organizarse, Marción propuso en tono alarmista y enfático el tema del «Dios extranjero»; proclamó Lc 5, 37 —«nadie echa vino nuevo en odres viejos»— con todas las consecuencias. Pero fue condenado conforme a derecho, y excluido de la comunidad por creer que debía presentar lo nuevo y extraño del Dios cristiano en oposición al Dios de la Biblia hebrea. Pero su discurso del «Dios extranjero» no se limita a eso. Paradójicamente, ese discurso encuentra su continuación práctica

fe cristiana, si quiere dar cuenta pública del convencimiento sobre la revelación definitiva en Jesucristo, ha de presuponer como «condición de su posibilidad un concepto preciso del sentido último». Añade que la teología debe elaborar por su cuenta ese concepto si la filosofía la deja en la estacada. Desde la perspectiva que he apuntado no le veo ya ningún sentido al intento de defender la fe cristiana ante el foro de la razón universal o ante el concepto de sentido último. Yo sí estoy convencido, frente a Arens, de que el tiempo de los «grandes relatos» (Lyotard) o de las exigencias de un sentido universal no han pasado en modo alguno; pero hay que tener en cuenta que la fe cristiana no se puede justificar ya ante aquello que hoy es vigente como sentido último. El concepto de sentido último, que hace referencia a la revelación definitiva en Jesucristo, aparece en la Biblia y sigue una lógica que concibe la validez última con otros criterios que la razón filosófica. Este concepto debe presentarse teológicamente —en esto coincido con Müller— y entonces hay que dejar claro que no es fundamentalista o que puede tener pretensiones de validez en una sociedad pluralista. Las demás consideraciones deben aclarar las diferencias entre una rendición de cuentas teológica, que se responsabiliza ante criterios de fundamentación última extrateológicos, y aquella otra que hace valer en línea crítica la comprensión de la realidad en la Biblia.

26. Citado según A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 94. Sobre Marción, cf. *infra*, cap. 3, 1.

en aquellos que ven lo específico de lo cristiano en la veta judía de Marción. La señal distintiva de esa segunda línea es precisamente, a mi parecer, lo ab-soluto (= independencia) de Dios, que la teología debe exponer, pero no a costa de ab-solutizarlo (= separarlo) de su historia con Israel<sup>27</sup>. Solo entonces aflora la cuestión teológicamente espinosa: cómo el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios que llega del extranjero, puede convertirse en el Dios de todos los humanos.

### 3. EL CONFLICTO DE LAS REPRESENTACIONES DE DIOS

La época moderna trae consigo un cambio radical: del Dios consabido al Dios extranjero<sup>28</sup>.

Esta tesis categórica de Peter Hünermann viene a formular con precisión el resultado de mis reflexiones anteriores. Hünermann justifica también su tesis con el cambio en la concepción de la realidad durante la época moderna, solo que él acentúa la percepción estética del mundo. El asombro del clasicismo griego, hasta Kant inclusive, ante el mundo como cosmos ordenado y admirable, que implicaba obviamente la idea de un Dios creador, se extinguió bajo la subjetivización del pensamiento, la intervención matemático-funcional en el curso determinable de los acontecimientos y el descubrimiento de la temporalidad del pensar y del ser. Hünermann tiende el arco desde Descartes, pasando por Pascal, Nietzsche, Hegel y la filosofía del lenguaje, hasta la posmodernidad, para mostrar que ya no es posible un pensamiento en categorías globales que remiten a un Dios. Solo quedan las «síntesis relativas, perspectivistas», expuestas a la «experiencia de la alteridad de lo otro». Hünermann considera un desvarío la pretensión de anular

27. Sobre la tensión entre lo absoluto y la relación de Dios con Israel: F.-W. Marquardt, *War dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?* I, 260-265. El problema aparece ya en toda su crudeza en E. Przywara, *Alter und neuer Bund*, 528-536. La referencia a este extremo sorprendente la tomo de M. Zechmeister, *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*, 46-49.

28. P. Hünermann, *Der fremde Gott - Verheissung für das europäische Haus*, 204; sobre lo siguiente, cf. *ibid.*, 204-211.

esta situación y volver al Dios consabido. Añade que eso no es posible sin violencia, y que los logros valiosos de la modernidad, su humanismo, sus posibilidades de libertad, su racionalidad hostil a la ideología, tendrían que ser cercenados drásticamente. Emerge así el problema teológico capital: cómo seguir hablando de Dios sin tener que considerarlo como el enemigo de estas conquistas modernas y sin que la fe cristiana incurra en la sospecha de fundamentalismo y de regreso al mito. A eso contesta la segunda tesis de Hünemann:

El Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo nunca fue simplemente idéntico al Dios antaño consabido y ahora extranjero<sup>29</sup>.

Así se ha expresado el tema de la diferencia en la comprensión de Dios. Acerca de esta diferencia dice Hünemann que «se da en la tradición teológica, pero fue poco estudiada por los teólogos, y desde la segunda escolástica hasta tiempo muy reciente fue a menudo ignorada». Esa diferencia ha de verificarse primero —evitando cuidadosamente los malentendidos— dentro del cristianismo (y no entre el Dios cristiano y los dioses de otras religiones). Hay que distinguir entre, por un lado, aquel Dios consabido de la tradición cristiana, que asumió los predicados de la realidad que lo determina todo, del ser supremo, y, por otro, el Señor todopoderoso, es decir, entre el Dios con el que el cristianismo llegó a ser la religión predominante y el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios de Jesucristo, el Dios bíblico que hoy se está redescubriendo. Hünemann menciona algunos elementos. El Dios consabido «es identificado... a partir de las categorías del mundo»; es conocido como la causa primera «de los fenómenos del mundo y de la vida». Al ser causa primera de lo que existe, sugiere la coincidencia con lo establecido. Como fundamento de todo, da sentido al mundo y a la vida e induce a la conformidad con el mundo tal como es. Es el Dios de una religión capaz de ejercer plenamente todas las funciones de una re-

29. *Ibid.*, 211; las citas de la próxima sección en *ibid.*, 212-215. También el versículo del salmo lo tomo de Hünemann.

ligión. En cambio, «no se relata que Abrahán saliera de su tienda por la noche y, sobrecogido por el brillo de la luna y el curso de las estrellas, reconociera al Señor, al Ordenador del universo». El Dios de Abrahán y de Moisés es alguien que invita a salir de lo cotidiano, un Dios del éxodo, del que cabe decir: «Ellos perecen, pero tú permaneces; todos se desgastan como la ropa, son como un vestido que se muda» (Sal 102, 27). Este Dios «no es contemplado como amo y fabricante de los sistemas existentes y de su encadenamiento en un orden. Es aquel que llama al hombre desde sí, por su cuenta, le requiere directamente, le guía hacia lo inexplorado». Ante él fracasan las «posibilidades inmediatas de sentido y vida terrenales ante la plenitud de vida desbordante de Dios», como se pone de manifiesto en la cruz de su Hijo.

La somera caracterización de ambas comprensiones de Dios que realiza Hünemann basta para mostrar la urgencia de tal distinción<sup>30</sup>. Es preciso liberar al Dios bíblico del encierro en que lo ha mantenido durante tanto tiempo la aplicación del adjetivo «cristiano» al sustantivo «religión»<sup>31</sup>. No tiene lugar ya el «conocimiento fácil y espontáneo» de Dios a partir de las interpretaciones del mundo, y presumiblemente eso no se ajusta al Dios de la Biblia. El enfoque característico de la apologética cristiana, al menos desde el siglo XIX, de atrincherarse tras la generalidad y la necesidad

30. Hünemann llega a esta fórmula: el «Dios consabido» puede equipararse con el «Dios bíblico» en una cierta mismidad dentro de una diferencia fundamental» (*ibid.*, 215). Precisar en qué pueden consistir la «mismidad» y la «diferencia fundamental», y cómo se pueden conciliar, podría ser la tarea principal de la teología dogmática de nuestro tiempo, a la que me gustaría aportar algo en el presente libro. En su cristología *Jesus Christus Gotteswort in der Zeit*, compendia Hünemann el «núcleo del Antiguo Testamento» de modo muy convincente, distinguiendo entre el Dios de Israel y las pretensiones mítico-totalitarias de las religiones paganas. Esta distinción fue variando en las diferentes fases de la historia de Israel, y la fe en Yahvé cobró así un perfil cada vez más nítido (cf. *ibid.*, 52-57). En todo caso, Hünemann desdénia las ventajas de esta diferencia en la comprensión de Dios cuando recurre a lo «sagrado», que solo permite escalonamientos de grado: los dioses de los paganos como figuras de lo sagrado, Yahvé como fundamento de lo sagrado (cf. *ibid.*, 17-51, especialmente 40ss). A mi entender, es la abundante lectura de Heidegger lo que confunde los planos en Hünemann.

31. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, par. 17, que desarrolló su crítica teológica a la religión partiendo de la problemática del término «religión cristiana».

de la religión<sup>32</sup>, solo puede continuar al precio de perder lo peculiar del Dios bíblico. Dios no puede ser pensado ya simplemente como fiador y garante de lo establecido, y se reabre la pregunta sobre la relación que guarda con el mundo tal como es. Así, queda también abierta la cuestión de Dios. Lo importante ahora no es si alguien cree en Dios, sino en qué Dios. Cierta variedad de ateísmo e increencia podría evidenciarse como aliada de la fe en el Dios cristiano<sup>33</sup>. Los cristianos pueden intervenir en el «conflicto de las representaciones de Dios», y su aportación específica será analizar críticamente la propia tradición de las representaciones de Dios.

La expresión «conflicto de las representaciones de Dios» la tomo del teólogo evangélico americano M. Douglas Meeks<sup>34</sup>. Este autor insiste en que se trata de algo más que unos procesos de clarificación dentro del cristianismo, y de una teología «más correcta». «Es necesario examinar críticamente las representaciones de Dios que predominan en las iglesias y en la sociedad [de Norteamérica, dice Meeks, pero ¿por qué iba a ser eso menos válido para Europa?], pues lo que adoramos como divino determina nuestros intereses vitales, la forma de nuestra vida y las instituciones de la sociedad». Todas las representaciones de Dios vienen también con pretensiones de dominio, creen en aquello que es determinante último y por eso lo determina todo. El anuncio del evangelio está en contradicción con las representaciones de Dios «que suscitan el afán de dominio y poder, en contra de la soberanía del Padre de Jesucristo en el Espíritu Santo». «La transformación del mundo comienza con el cambio en las representaciones de Dios que sirven de modelo a nuestra Iglesia y a nuestro mundo».

32. La apologetica católica se convierte con este enfoque en disciplina propia: cf. J. S. Drey, *Kurze Einführung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, 1819. Para la teología protestante habría que remitir a la influencia de Schleiermacher.

33. Así P. Richard, *Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen*, 11s, con referencia al hermanamiento de religión e intereses económicos en los Estados Unidos. Hago también referencia a mi trabajo *Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst*, donde logré quizá expresar algunos puntos con mayor claridad.

34. M. D. Meeks, *Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes*, 1978, lección inaugural de 1978 en el Eden Theological Seminary. Las citas que siguen, *ibid.*, 43s.

Para destacar esta dimensión social y política, pero en el fondo soteriológica y escatológica, donde se instala el conflicto de las representaciones de Dios, expongo aquí, siquiera brevemente, el sorprendente análisis de Meeks. Examina las relaciones entre las formas del *ethos* económico que rige en Estados Unidos y determinadas representaciones («falsas») de Dios. Por supuesto que todas las representaciones de Dios en Estados Unidos proceden del cristianismo y, por tanto, si son erróneas, remiten a una teología y una predicación erróneas.

Una primera forma del *ethos* económico es el «individualismo posesivo», que responde a la representación de «Dios sin el Espíritu Santo». Aquí se concibe a Dios como el ser uno, inmutable, bien sumo e impasible. De ahí nace como ideal ético la representación del individuo que se posee a sí mismo y realiza su libertad en la libertad de las relaciones con otros; «impasible» como Dios, es incapaz de advertir las necesidades de los otros y de sufrir con ellos.

La representación del «Espíritu Santo sin Dios» da lugar, por su parte, a un espiritualismo y dinamismo acrílicos. Meeks lo asigna al neopentecostalismo americano, a los movimientos carismáticos que han surgido de la crítica a la imagen de Dios estática y egocéntrica de las grandes iglesias. Pero en su tendencia a desligar al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, y concebirlo como fuerza propia, esta representación de Dios contribuye a reforzar el *ethos* capitalista. Un dinamismo puro, una ideología de progreso y crecimiento sin límites, un «siempre más» en beneficio y consumo, viene a conciliar esta idea del Espíritu con las representaciones axiológicas del sistema económico, y le dan alas. Algunos fenómenos concretos en la escena carismática americana dan lugar a que apenas se distinga ya entre el deseo insaciable de más dones espirituales y el de más dinero. Pero de ese modo el dinamismo espiritual puede convertirse en la religión secular.

Una tercera idea, fundamental para Meeks, común al *ethos* económico y a la representación de Dios, es la idea de escasez. Resulta, en el plano religioso, de la conjunción de las dos primeras representaciones. Los bienes espirituales son escasos, han de adquirirse por todos los medios; pero Dios se reserva su divinidad para sí y de ese

modo hace del hombre el eterno competidor del ser divino<sup>35</sup>. Y en el plano económico rige la definición de la economía como el arte de distribuir unos bienes escasos ante demandas en competencia<sup>36</sup>. La premisa de la economía es el postulado de la escasez de aquellas cosas que son necesarias para la vida humana. El capitalismo, y también el socialismo, entendidos como religión, se fundan en el dogma de la escasez. Meeks contrapone a eso el discurso bíblico de la plenitud y la sobreabundancia de Dios, que encuentra su expresión más clara en el «pleroma» del Dios trinitario. Solo la fe en que hay bastante para todos porque Dios da lo suficiente a todos, puede poner fin a la desesperada lucha por los bienes escasos, y crear un espacio para la justicia y solidaridad bíblicas<sup>37</sup>. El mundo se salva desde la fe. «La transformación del mundo comienza con el cambio en las representaciones de Dios».

#### 4. TEOLOGÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ

La teología es hoy, inevitablemente, teología después de Auschwitz, y ha de atenerse a este hecho. No puede eludir, especialmente la teología alemana, la responsabilidad que supone la mera referencia temporal «después de Auschwitz». El holocausto se produjo dentro de una cultura conformada por el cristianismo. No solo los campos de concentración estaban ubicados cerca de museos, auditorios y bibliotecas, no solo quienes planearon y ejecutaron el exterminio leían a Goethe y a Schiller, sino que la mayoría de aquellos facinerosos habían recibido durante años clases de religión cristiana, asistían con frecuencia al culto divino y escuchaban sermones e instrucciones morales. Existió un cristianismo que hizo posible Auschwitz, o al menos no lo impidió. No hubo una protesta, una resistencia general de los cristianos en Alemania cuando Auschwitz se hizo visible, ni cuando se fue conociendo más y más

35. Con esta interpretación me sitúo más allá de Meeks, que no aborda la dimensión religiosa de la escasez.

36. *Ibid.*, 51, con textos de manuales de economía.

37. Se tratará más ampliamente en los capítulos 4 y 6.

lo que allí sucedía. También cabe decir que la predicación cristiana marcada por la teología no proclamó la solidaridad de los cristianos con los judíos impuesta por la fe. Se enseñó, entendió y vivió la fe en el Dios de los cristianos olvidando la comunión de estos con el pueblo de la alianza, elegido y querido por ese mismo Dios. Toda la teología cristiana anterior a Auschwitz queda bajo la sospecha de haber fracasado en un punto central.

El programa de la «diferencia en la comprensión de Dios» trata de cumplir esta exigencia mínima. Hay que preguntar ya en qué difieren la «providencia» de Hitler y su «Todopoderoso», por una parte, y Dios, por otra. ¿No expresó Hitler así la nota de «potencia absoluta», propia de la imagen cristiana de Dios, dando la impresión de referirse con ese nombre a Dios?<sup>38</sup> O cabe preguntar por qué un personaje como Carl Schmitt, partiendo de premisas decididamente católicas, cuyo pensamiento giraba en torno al concepto de soberanía, pudo ponerse de buena fe al servicio del nacionalsocialismo<sup>39</sup>. Los círculos pueden ampliarse, más allá del grupo de los teólogos católicos del Reich y de los abogados teológicos explícitos del nazismo<sup>40</sup>, hacia los modernistas, que junto con los antimodernistas se reencontraron «hermanados en las filas de los nacionalsocialistas»<sup>41</sup>, hasta todos aquellos a los que su comprensión de Dios no les impuso la firme oposición a la ideología nazi<sup>42</sup>.

¿De dónde le viene a la comprensión cristiana de Dios la ambigüedad que, con su abuso, induce a lo peor? ¿Cómo proteger el nombre de Dios de la confusión? Los sucesos del Tercer Reich dan al menos dos indicaciones. Al desencadenarse en ellos un exceso de poder, bloquean una mayor precisión teológica en la relación de Dios con el poder. La implicación de Dios y omnipotencia y la des-

38. Cf. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen?* I, 262: «Pero lo grave no son aquí Hitler y sus secuaces, sino los teólogos protestantes al divulgar que, con ese nombre, Hitler se refería de manera adecuada y auténtica al Dios bíblico».

39. Cf. *infra*, cap. 3, 2.

40. Como compendio, cf. E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, 39-69; Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*, 99-112.

41. O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland*, 9.

42. No cabe hablar aún de esa oposición mientras la Iglesia se defendía contra la ocupación totalitaria por el régimen.

cripción de esta omnipotencia con las analogías del poder secular, propiciaron la confusión de Dios. Si la realidad que lo determina todo comporta un régimen totalitario, el nombre de Dios corre el riesgo de ser confundido con la *potentia absoluta* dominante y visible. Y lo segundo: desligado de su alianza y su historia con Israel, el concepto cristiano de Dios pierde su univocidad. Se convierte en juguete de las representaciones de lo absoluto, hasta el punto de poderse esgrimir contra el primer pueblo elegido por Dios.

## 5. UNA RELECTURA CRÍTICA DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

Tras este rápido esbozo de la diferencia en la comprensión de Dios, expondré ahora el camino de una relectura crítica (en breves secciones) de la historia de la teología. Solo puedo y debo abordar una pequeña parte de la tarea indicada. Espero que la relación de las posiciones centrales en la historia de la teología, incluyendo cada contexto, en las dos líneas del Dios consabido y el Dios extranjero, tenga su propia fuerza de convicción para el apoyo de mi tesis. Quedará claro por qué la primera línea, tan acreditada en el pasado, no puede prolongarse hoy, y qué perspectivas se ven, en cambio, en el debate actual sobre la comprensión de Dios en la segunda línea. Yo prefiero el camino de una relectura crítica de la historia de la teología, que se ha acreditado también, según creo, en mi docencia en la universidad: a través de ella la teología no solo aparece concreta e intuitiva, sino que se ajusta a la responsabilidad ante nuestra rica tradición teológica, pero ambivalente en el fondo, que podemos aprovechar para utilidad de otros<sup>43</sup>. La historia de la teología no es un material de enseñanza audiovisual; ofrece más bien el potencial de solución de problemas que permite a la teología intervenir en el conflicto de las representaciones de Dios, en el debate sobre la realidad que lo determina todo.

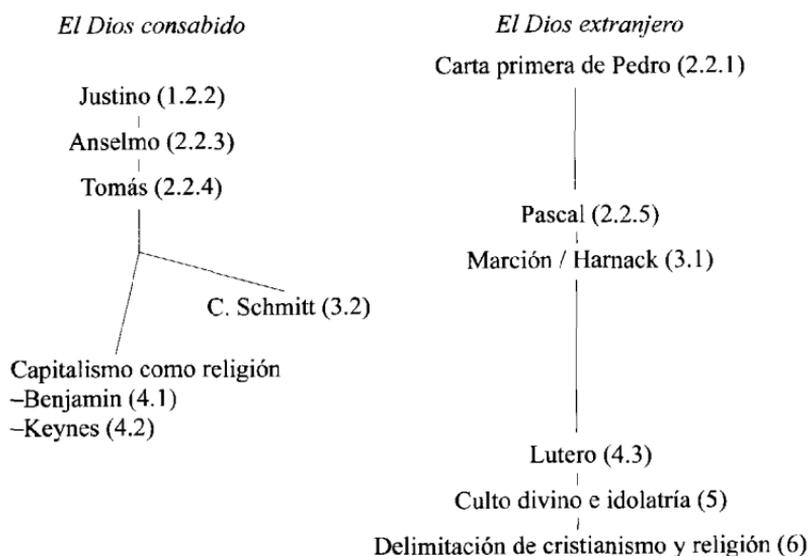
La investigación sigue un proceso sincrónico. Tras dos panorámicas sobre la relación entre el Dios bíblico y la religión, sitúo a

43. De ese modo conecto con las últimas reflexiones en que desembocaba mi trabajo de oposición a cátedra *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*, 400s.

Justino de Roma, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino en la *línea del Dios consabido*, cuyas aporías salen a la luz en la Edad Moderna con Carl Schmitt y que continúa en el «capitalismo como religión» (W. Benjamin). Después, con J. M. Keynes, cabe cimentar más exactamente aún la afirmación de Benjamin. La Carta primera de Pedro, Blas Pascal y Marción (redescubierto por A. von Harnack en el siglo XX) se sitúan en la *línea del Dios extranjero*. Esta línea, pasando por la exégesis del primer mandamiento realizada por Lutero, continúa en una actualización del tema bíblico «culto divino e idolatría» y su desarrollo en el judaísmo posbíblico (capítulo 5). Mi trabajo consiste en poner de relieve un elemento característico –y relevante en la historia de la influencia– de las referidas posiciones. Ninguna de las posiciones analizadas en los capítulos 2 y 3 son hoy susceptibles de una simple asimilación teológica; pero todas aportan algo al esclarecimiento de los problemas.

Después de una ojeada retrospectiva y la confirmación de los resultados, se esbozan sus primeras aplicaciones y consecuencias (capítulo 6). El epílogo sobre la mística de san Juan de la Cruz dará un peso adicional a la tesis de la diferencia, siempre necesaria, en la comprensión de Dios (capítulo 7).

El siguiente gráfico muestra el recorrido de la investigación:





## CAMINOS HACIA EL DIOS CONSABIDO Y EL DIOS EXTRANJERO

### 1. EL PASO DEL DIOS DE ISRAEL POR EL MUNDO: UN PANORAMA EN DOS VERSIONES

#### a) *El éxito del Dios bíblico dentro del cristianismo como religión*

En una *primera versión* cabe narrar la historia mundial del Dios bíblico como una historia triunfal inaudita. De la innumerable serie de dioses genealógicos y tribales en la protohistoria, él es el único que sobrevivió en la historia de las religiones y llegó a ser el Dios de una religión universal.

Había comenzado en torno a 3 000 años antes como el dios de varios clanes cananeos. Conocemos los nombres de algunos caudillos y antepasados: Abrahán, Isaac y Jacob. Su ámbito de influencia apenas alcanzaba más allá de los asuntos familiares de esas estirpes de Oriente Próximo. Unas circunstancias complejas lo convirtieron en el dios de un pequeño pueblo. Y aunque Israel se fue liberando paulatinamente de su desorganización inicial, aunque dominó en ocasiones a sus enemigos e incluso aunque tuvo soberanos prestigiosos, lo que conocemos de su historia no demuestra la superioridad de su dios. Sus posibilidades serían bastante mejores de haber sido dios de Egipto o Babilonia. La veleidad, la infidelidad y la apostasía en las propias filas, la debilidad e irresolución frente a sus enemigos externos, el noble esfuerzo y el fracaso humillante quedan inscritos en la historia de Israel, que no se puede leer como una historia de vencedores precisamente. Aplastado al final por sus poderosos vecinos, enviado al destierro y muy diezmado cuando

regresa a su tierra, nadie hubiera pensado que llegaría a ser el origen de una religión mundial. En el momento de su más extrema humillación y dispersión se formó en la conciencia de este pueblo la idea de que su dios era a la vez el creador del orbe y el señor de todos los pueblos. Pero tales especulaciones contrarias a la evidencia tenían que fracasar históricamente. El dios de la Biblia siguió siendo por mucho tiempo el dios de un pequeño pueblo recalcitrante, amenazado siempre de ser triturado en medio de las luchas por el poder imperial de la época. Nadie hubiera podido imaginar que Dios tramaba algo bueno cuando llamó al hijo de un artesano de Nazaret para ser su mensajero en un tiempo crítico; y el dudoso destino de este galileo, predicador ambulante, triunfador en su patria chica, pero rechazado ya en la primera polémica y luego ajusticiado en la capital de la provincia, no presagiaba en absoluto que su nombre iba a ser con el tiempo el más pronunciado e invocado de la historia universal, que innumerables personas iban a cifrar sus esperanzas en él, y que iglesias y reinos se iban a fundar en él.

Pero es lo que sucedió. El cristianismo, con la intervención decisiva de un letrado judío llamado Pablo, que transmitió la religión de Israel a los paganos en condiciones supuestamente menos severas —la sola fe basta, las numerosas normas legales ya no tienen validez—, inició su campaña victoriosa alrededor del mundo: primero en la cuenca mediterránea, luego con el respaldo imperial y, más adelante, finalizado el Imperio romano, en el resto del mundo entonces conocido. Al descubrirse el Nuevo Mundo, otros continentes se agregaron al cristianismo. Esta exitosa expansión la realizó incluso rechazando el apoyo del judaísmo, su aliado natural en las cosas de Dios. Pero ni la hostilidad hacia los judíos ni la aparición del islam ni el fraccionamiento del cristianismo en diversas confesiones impidieron la imposición del cristianismo como religión mundial. Los Estados Unidos, la potencia mundial de nuestro tiempo, fueron fundados por cristianos confesos y siguen estando marcados por el cristianismo en sus principios básicos y su sistema moral y de valores, en una medida que llega a asombrar a las viejas naciones cristianas<sup>1</sup>.

1. Cf. F. Unger, *Christlicher Fundamentalismus in den USA*.

No cabe hablar de un final de la era cristiana. Aunque las iglesias cristianas establecidas tengan que sufrir aquí y allá —ya no, ni de lejos, en todas partes— una mengua de su influencia, se advierte aún en todas partes el sello del Dios cristiano, grabado durante siglos y milenios en la historia de la humanidad. Incluso en aquellos que se han apartado de él, Dios sigue siendo algo así como un espejo en el que todos nos reconocemos; también «la fe perdida tiene, al igual que una fortuna perdida, consecuencias duraderas. Un adolescente que ha crecido en medio de la riqueza, puede donar su fortuna al hacerse mayor de edad, y vivir en la pobreza. Mantendrá, sin embargo, el carácter de una persona que se crió en la abundancia, porque no puede desprenderse de su historia»<sup>2</sup>.

Nuestros ideales, las representaciones de lo verdadero y lo bueno, de humanidad y virtud, la noción de los valores supremos y de la perfección, todo se nutre de la idea de Dios que inculcó el cristianismo<sup>3</sup>. Incluso la pretensión del comunismo de imponer un programa mundialmente unitario, está influida por la fe en un solo Dios; también en sus promesas propagandísticas de felicidad, libertad e igualdad sigue vivo el mensaje de los profetas; e incluso en el expansionismo de la economía queda algo de la fuerza propia del convencimiento de poseer la verdadera fe. La cultura occidental, de raigambre cristiana, embelesa hoy al mundo entero; las peculiaridades regionales de las culturas no cristianas van quedando reducidas a mero folklore. La noción del Dios de la Biblia nunca tuvo mayor difusión que hoy. O dicho en términos teológicos: el nombre de Dios en su connotación originariamente bíblica absorbió todas las representaciones de Dios, reunió en sí las ideas filosóficas y religiosas de lo divino, hasta el punto de que una «teología cristiana de las religiones» puede presentar hoy el concepto de Dios inspirado en la Biblia, con arreglo a la fórmula «un Dios, muchas religiones», como modelo de todas las representaciones de lo divino.

Ahora bien, ocurre, y seguramente no por casualidad, que la «historia exitosa» del Dios bíblico comienza históricamente cuan-

2. J. Miles, *Gott. Eine Biographie*, 13.

3. Cf. N. Boyle, *Who are we now? Christian Humanism and global market*.

do el cristianismo pretende ser «religión». El enlace de la fe cristiana con el concepto de religión parece haber sido la condición para dar paso al Dios bíblico. Solo como Dios de una religión obtuvo un éxito universal, pasó a ser el «Dios consabido», tal como lo conoce la historia occidental.

El término «religión» no figura en la Biblia y tampoco se encuentra en la lengua griega, donde los primitivos cristianos emprendieron sus primeros intentos de clarificación<sup>4</sup>. Los cristianos se encontraron con ese término en el imperio romano, donde originalmente designaba la adoración a los dioses tal como se practicaba en Roma. *Religio*, en el sentido romano antiguo, era el culto público del Estado, que tenía como objetivo garantizar la *salus publica* (¡el concepto romano de *religio* ha mantenido este significado esencial hasta la teoría funcionalista de la religión!). Pero tras el encuentro de los romanos con los cultos a los dioses de otros pueblos, el término cobró un significado más amplio. Pudo adquirir el sentido básico de «adoración de los dioses», por encima de toda la diversidad de cultos, y expresar así un fenómeno general que, al parecer, se daba en todas partes (de ahí que en el mundo entonces conocido solo existieran cultos de idéntica estructura, dirigidos a la adoración de divinidades personificadas). El cristianismo tuvo que emprender la lucha por su reconocimiento sobre la base del concepto de religión que, por lo demás, ya estaba marcado por la crítica griega a los mitos griegos y por los intentos filosóficos de justificar racionalmente la adoración de los dioses. Entre los apologistas del cristianismo primitivo encontramos un rechazo total de las religiones paganas y los esfuerzos por incluir la verdad de la fe en el concepto de religión; era preciso, en todo caso, ir más allá del testimonio de la tradición apostólica, que no iba dirigido a la opinión pública<sup>5</sup>. Al final de la época de la apologética está Agustín y su obra con el título programático *De vera religione*<sup>6</sup>. El triunfo del cristianismo se al-

4. Cf. F. H. Tenbruck, *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*, 45-54; 58-62.

5. Sobre Justino, cf. cap. 2, 2, b.

6. La obra apologética principal de Agustín, *De civitate Dei*, se dedica en sus diez primeros libros (de los 22) a refutar las religiones paganas y a impugnar los argumentos filosóficos a su favor.

canzó en el plano espiritual relacionando la verdad de la revelación con el concepto de religión, y llegó a modificar profundamente este concepto. Mientras dominó el cristianismo, se distinguió entre *vera religio* y las falsas religiones paganas —la religión judía adquiría entretanto una categoría especial—; todas las religiones extracristianas quedaban incluidas en el concepto de *falsa religio*. En la Edad Media fue decreciendo la relevancia del concepto de religión por haber desaparecido la competencia directa con otras religiones. Sin embargo, el postulado característico de la teología medieval de armonizar el creer y el saber, continuó influyendo en el concepto de religión. La religión verdadera debía ser demostrada también ante el tribunal de la razón; profesar esta fe verdadera era un deber y destino de todo ser humano. Las cruzadas y la obra misionera se inspiraron en la universalidad que la fe cristiana reivindicaba sobre la base de su conformidad con la razón. Más tarde, al difuminarse la evidencia de la fe cristiana en el contexto de Reforma, guerras de religión e Ilustración, el concepto de religión experimentó una reviviscencia. Parecía que solo este concepto podía captar lo que había en el fondo de las disputas confesionales. La filosofía buscó su tema en el conocimiento natural de Dios, para conectar con la teología natural de la escolástica. Se averiguó que la religión era un componente esencial del ser humano. La ciencia de la religión y la filosofía se apoderaron del concepto de religión, que parecía demostrar su validez general en la comparación intercultural. Por lo demás, ese concepto ofrecía a un laicado al margen de la influencia eclesial la posibilidad de expresar en palabras la relación con un ser supremo sin dogma ni obediencia. La crítica de la religión emprendida en el siglo XIX lanzó el tema al ruedo político y social, sin poder asistir aún a la tan a menudo pronosticada muerte de la religión. La sociología de la religión asignó a esta un determinado ámbito social y mostró las funciones necesarias que desempeñaba para el individuo y la sociedad. Asimismo, el cristianismo eclesial pudo atrincherarse tras la necesidad y validez general, vigentes aún, de la religión —primero presentándose como la religión «suprema» y luego, ante la crítica y la presión del principio de tolerancia, como una religión entre otras que participan de algún modo en la misma

causa irrenunciable—. Así, el concepto de religión que el cristianismo había recogido más bien incidentalmente en su paso por la cultura romana, se convirtió en su tabla de salvación en la modernidad. Ligado a él, el Dios bíblico hizo su recorrido por el mundo.

b) *Un Dios del desierto y otro de las tierras cultivadas: doble codificación desde el principio*

Aunque aceche la tentación de leer la historia reseñada como historia de una decadencia, y de contraponerle la fidelidad a los orígenes, el hacerlo supondría ignorar el proceso bíblico. Es propio de ciertos postulados de la crítica teológica de la religión el enfrentar fe bíblica y religión; pero las cosas no son tan simples<sup>7</sup>. Si proyectamos el concepto y la realidad de la religión a los tiempos bíblicos, nos encontraremos también, desde el principio, con el Dios de Israel como un Dios de la religión. Aparece, por decirlo simplifícadamente, con un doble código: un Dios de la religión y otro que cuestiona radicalmente la religión. El cristianismo, en cuanto religión, puso al día una dimensión de la fe en Dios que tiene sin duda raíces bíblicas. Solo en el curso de la historia se fue desplazando desde una dimensión hacia la otra.

Intentaré presentar esta doble codificación de la imagen bíblica de Dios a través de una propuesta narrativa<sup>8</sup>. Un tratado estrictamente teológico-conceptual de esta temática exigiría reconstruir toda la historia del Dios bíblico.

En tiempos muy lejanos —alrededor del año 1300 a.C.— un campesino de Canaán se levantó muy temprano y salió de su casa. Vivía al borde de las tierras fértiles, fronterizas con el desierto. Se puso en marcha primero, como siempre, hacia el Este, en dirección al desierto, para saludar al sol

7. Resulta impresionante el juicio del crítico del protestantismo cultural F. C. Overbeck (1837-1905), profesor de Nuevo Testamento e Historia de la Iglesia antigua en Basilea, que vio en el abandono de la expectativa escatológica una traición a la historia de la Iglesia primitiva, y estigmatizó, junto con el establecimiento del cristianismo como religión, su adaptación a la cultura moderna. Overbeck influyó en Barth (cf. F. C. Overbeck, *Werke und Nachlass*, Stuttgart-Weimar 1994).

8. Simplifíco mucho procesos históricos complejos en el ámbito de la denominada ocupación de la tierra; cf. M. Clauss, *Geschichte Israels*, 31-39.

naciente. Le pareció entonces que de la niebla matinal asomaban algunas figuras. No se equivocaba: se trataba de una multitud de mujeres, hombres y niños a los que jamás había visto y que se acercaron hasta sus tiendas. Estaban agotados y hambrientos. El cananeo invitó a los forasteros, como era costumbre, a desayunar con su familia numerosa. Apenas habían satisfecho un poco su hambre y su sed con tortilla de maíz, queso de oveja y leche de cabra, empezaron a contar cosas. Llegaban de Egipto, recorriendo un largo camino a través del desierto. Habían tenido que servir como esclavos bajo el soberano del poderoso Egipto, el faraón, y fueron duramente oprimidos. Al final, el faraón ordenó dar muerte a todos sus niños recién nacidos porque los hebreos –así llamaban a los extranjeros– se habían multiplicado en exceso. No le encontraban salida a esta situación desesperada, hasta que uno de ellos, Moisés, les habló de un dios nuevo que se le había aparecido en el país de Madián. Este dios se llamaba Yahvé y no era como los otros dioses: no habitaba en un templo, sino que había hablado con Moisés desde una zarza. Se presentó como el dios de su pueblo diciendo: «He oído el clamor de mi pueblo. Estaré siempre con vosotros y os libraré de la esclavitud».

–¡No es posible! –se asombraron los cananeos–. ¡Un dios que solo existe para los esclavos y que además quiere acabar con los poderosos dioses de Egipto!

–Tampoco nosotros queríamos creerlo al principio –contestaron los hebreos–; pero Yahvé mostró su poder con los egipcios, hasta que finalmente nos dejaron salir. Y cuando se arrepintieron y nos persiguieron con su ejército, ocurrió algo asombroso: los caballos y jinetes de los egipcios se ahogaron en un mar de cañas que nosotros habíamos cruzado antes a pie enjuto.

Los cananeos escuchaban suspensos lo que los hebreos contaban acerca de su dios, de la dura travesía del desierto, donde en ocasiones estuvieron a punto de morir de hambre y sed, hasta el punto que llegaron a acordarse de Egipto con nostalgia, hasta que Yahvé acudió de nuevo en su ayuda. En una alta montaña, Yahvé les dio una ley que debían cumplir estrictamente si querían seguir en alianza con él. Es una ley dura –dijeron–, pero nos preserva de volver a ser esclavos de otros o de oprimirnos mutuamente. Nuestro dios no quiere que adoremos a los dioses de los otros pueblos. Es realmente un dios especial, que no quiere ser confundido con los demás.

–También nosotros estamos oprimidos –dijo finalmente el campesino que había visto el primero a los hebreos–. No tanto como vosotros en Egipto, pero los habitantes de las ciudades fortificadas y castillos de los alrededores nos maltratan y viven de lo que nos expolian. Llegaron al país después que nuestros antepasados, pero poseen las mejores armas. ¿Os parece que, si nos comprometemos con vuestro Dios, él nos libraré también a nosotros?

Los hebreos acogieron esta propuesta con entusiasmo. Si luchaban junto con los campesinos cananeos contra los habitantes de las ciudades, podrían conquistar el territorio.

—Nuestro Dios es en cierto modo un Dios de Canaán —se dijeron—, pues acompañó ya a nuestros patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, que en tiempos habitaron aquí. Y su ley prohíbe severamente que las personas vivan unas a costa de otras. Si salimos a luchar juntos, seguro que él estará con nosotros, como lo estuvo en Egipto.

Se produjo así un gran movimiento de rebeldía de la población rural, junto con los hebreos, contra la población urbana que dominaba el país. Y ocurrió lo que apenas cabía esperar: muchos castillos urbanos fueron tomados, aunque sus muros eran muy altos y sus defensores estaban muy bien armados. Durante mucho tiempo se habló de la conquista de la ciudad de Jericó. Bastó el sonar de las trompetas para que se derrumbaran sus antiguas e imponentes murallas.

Finalizados los combates, cananeos y hebreos celebraron juntos una fiesta. Los cananeos festejaban por entonces la primavera<sup>9</sup>, tras recoger la primera cosecha de la cebada. Para los campesinos era una fiesta de la fertilidad renovada, y en honor de las diosas y dioses de la fertilidad acostumbraban a comer pan fresco, ázimo, y carne de corderos recién nacidos en primavera. Los hebreos, que no tenían referencia alguna a las costumbres campesinas, rememoraban con los panes ázimos y los corderos la última cena que les ordenó tomar Yahvé antes del éxodo de Egipto. Celebraban la fiesta de primavera como fiesta de la salida, fiesta de *pasja*.

Al cabo de siete semanas se celebraba de nuevo una gran fiesta en Canaán: la de las semanas (*sabuot*). El motivo era dar gracias por la cosecha de trigo y la fecundidad de los animales. También en ella participaron los hebreos, pero no evocaban la fertilidad del campo, sino la alianza que Dios había pactado con ellos, algunas semanas después de la liberación, en el Sinaí. Por eso la denominaron fiesta de la alianza.

Y cuando llegaba el otoño, los cananeos celebraban la fiesta más bulliosa de todo el año: la conmemoración de las chozas (*sukkot*). Era en realidad una fiesta de acción de gracias por la cosecha; la celebraban durante tres días en los campos ya cosechados y dormían en chozas improvisadas. Los hebreos recordaban el tiempo de su travesía por el desierto, cuando habitaban en chozas, y por eso lo festejaban también con recuerdos algo diferentes de los de sus amigos cananeos. Todos bebían copiosamente el nuevo mosto y, al ser una fiesta desenfundada, más tarde se denominó también «celebración del gozo en la Torá» (*simhat tora*).

Se habían encontrado, pues, dos pueblos que en adelante vivieron, trabajaron y se alegraron juntos. También los hebreos se hicieron agricultores y descubrieron un sentido creciente en las antiguas fiestas cananeas. Daban

9. Sobre las fiestas de Israel y su génesis, cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 144-151.

gracias a Yahvé por los frutos del campo y por el trabajo, y a menudo pareció como si adorasen simplemente a las diosas y dioses del país al que habían llegado. Ofrecían sacrificios exactamente como habían hecho siempre los cananeos, para que Dios siguiera haciendo crecer y prosperar el país, y el mundo estuviera en orden. No pocas veces los hebreos llegaron a usar de nuevo los antiguos nombres de los dioses<sup>10</sup>. Algunos de ellos, sin embargo, guardaron la memoria del Dios que no es posible encontrar en el curso de las estaciones, sino únicamente en la conmemoración de sus acciones históricas; no en la naturaleza, sino en la Ley que les dio. No es ningún dios del orden perpetuo de la naturaleza, sino un dios del éxodo y de la liberación. No un dios de los símbolos siempre válidos, sino del reinicio impredecible. Un dios del que no hay imágenes y solo cabe contar cosas. Un dios que insta, celoso, a no tener otros dioses junto a sí. Mientras este pueblo esté formado por cananeos y hebreos, mientras se sigan celebrando las fiestas antiguas, seguirán luchando entre sí, en la conciencia de su pueblo, el dios de las tierras cultivadas y el dios del desierto.

## 2. CONOCIMIENTO SINUOSO Y CONOCIMIENTO RECTILÍNEO DE DIOS

### a) *La Carta primera de Pedro*

Los cristianos pueden verse forzados en ocasiones a dar cuenta de su fe ante los no cristianos. Tal será el caso siempre que estos malentiendan la conducta de los cristianos y se escandalicen de la incomprendibilidad de esa fe. Lo que hacen los cristianos les resulta extraño y provocativo a los profanos; se sienten cuestionados, asoma la habitual repulsa hacia lo extraño y, en caso extremo, pueden llegar las calumnias y las persecuciones. A veces, por fortuna, preguntan a los cristianos el porqué de su conducta, dando así a estos una ocasión para defenderse. Esa «apología» es también siempre, por parte de los cristianos, expresión del esfuerzo por no dejar que se rompa la relación comunicativa con los no cristianos, por tomarlos en serio en su libertad y capacidad de diálogo<sup>11</sup>. Pero ¿cómo se

10. O. Kaiser, *Einführung in das Alte Testament*, 40: «Se adoptaron las fiestas rurales cananeas, pero historizadas, es decir, insertas en la historia de la salvación». Cf. también R. Kilian, *Überlegungen zu Israels Mythenkritik*, 56s.

11. Cf. W. Geerlings, *Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit*, que explica las diversas acusaciones del entorno no cristiano ante las que reaccionó la apologética cristiana.

puede conciliar aquello que es obvio para los que interrogan y lo extraño de los cristianos? Hay dos caminos posibles, y ambos son tema de debate. El uno trata de incorporar lo extraño a lo obvio o consabido, de forma que pierda el carácter de extrañeza; el otro pretende comprender lo extraño en su extrañeza. Pero en el segundo camino es preciso poder mostrar por qué vale la pena afrontar lo nuevo y extraño de los cristianos.

La Carta primera de Pedro puede considerarse el modelo neotestamentario de una apología. Ningún manual de teología fundamental puede dejar de referirse al versículo que parece ofrecer algo así como la base bíblica de toda apologética o teología fundamental cristiana: «Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones» (3, 15)<sup>12</sup>.

Con todo, no hay que aducir sin más el versículo como soporte bíblico de la teología fundamental. Porque, primero, se habla aquí claramente del fundamento de la esperanza, no de la justificación de la verdad cristiana. Además, los cristianos no deben limitarse a hablar y contestar solo cuando son interrogados —¿cuándo sucede tal cosa con la teología fundamental?—. Las preguntas surgen, como indica el contexto del pasaje, ante la conducta chocante de los cristianos. Pero si hoy la conducta de los cristianos suscita cada vez menos interrogantes, ¿cuál será el destino de esta disciplina teológica? En cualquier caso, las pretensiones de fundamentación filosófica o de sentido último no preocupan a 1 Pe.

¿Por qué se pide explicación de su esperanza a los destinatarios de la carta?, y ¿qué interés mueve a los que preguntan? La Carta primera de Pedro se dirige a los cristianos del «Ponto, Galacia, Capadocia, la provincia de Asia y Bitinia» (en la actual Turquía media y septentrional). Fueron antes paganos, pero llegaron a fe<sup>13</sup>. Se trata en

12. Tanto la versión revisada de la Biblia de Lutero como la traducción unitaria hablan solo de la «esperanza que hay en vosotros», mientras que en griego se habla del «logos» (= palabra, fundamento) de la esperanza. No es lo mismo tener esperanza sin más que tener esperanza con fundamento (*logos*). La siguiente exposición de 1 Pe se inspira en Marquardt, *Was dürfen wir hoffen* I, 95-114.

13. Según K. Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, 450, 1 Pe es «documento de una misión pagana del cristianismo primitivo que predicaba la no obligatoriedad de la circuncisión», misión que partió de Antioquía junto a la mi-

su mayoría de esclavos (en 2, 18ss se exhorta, de hecho, a los esclavos), y parece haber no pocas mujeres cuyos maridos aún no «creen en la palabra» (3, 1). Desde que se hicieron cristianos, su vida ha cambiado radicalmente. Ahora no viven ya «al estilo de vida insensato, heredado de los padres» (1, 18), entregados «al desenfreno y la liviandad, a comilonas, borracheras y nefandos cultos idolátricos» (4, 3). Para ellos comenzó una nueva vida, y por eso llaman la atención. El contexto inmediato de 3, 15 son las injurias que han de soportar los cristianos por su «vida intachable»<sup>14</sup>. La situación de la pequeña comunidad es tan precaria que el apóstol les pide repetidamente que no escandalicen sin necesidad: deben ser leales a la autoridad, respetar al emperador como los esclavos a sus amos, aunque sean severos, etc. (2, 11-20). Su estilo de vida cristiana es ya bastante provocador. No participan ya en las fiestas, diversiones y cultos de la ciudad, y sus conciudadanos lo toman como una crítica. Por su distanciamiento de la conducta habitual, la carta llega a tratarlos de «forasteros» (1, 1; 2, 11). Viven como extranjeros allí donde está su hogar, y suscitan la xenofobia<sup>15</sup>. Dan que hablar. Les preguntan por qué se hacen notar ahora de ese modo, y ellos contestan dando «razón de su esperanza». A preguntas curiosas o malintencionadas deben responder: hemos renacido a «una esperanza viva» (1, 3). Es decir, explican que vuelven a tener esperanza. La actitud de los paganos no es sino la expresión de la desesperanza. Pero el que tiene una firme esperanza se comportará en consecuencia.

sión paulina. Berger sitúa la carta en fecha muy cercana a la fase inicial de la tradición sinóptica (numerosas coincidencias temáticas; cf. *ibid.*, 348-350) y postula una fecha temprana. No convencen las relaciones con la persecución bajo Domitiano (81-96) contempladas por exegetas más antiguos.

14. Cf. N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, 30: «Éste es un fenómeno que nos es bien conocido por la historia primitiva del cristianismo. Con su separación cultural, cultural, social y moral, los cristianos quedaron en un aislamiento... que llevó fácil y frecuentemente a la discriminación y a actos de violencia al estilo pogromo, que luego hubo que distinguir de las medidas de persecución estatales». Respecto a 3, 15, cf. *ibid.*, 159s. Sobre la situación de los cristianos en 1 Pe dentro del contexto del cristianismo primitivo, cf. Th. Söding, *Widerspruch und Leidensnachfolge. Neutestamentliche Gemeinden im Konflikt mit der paganen Gesellschaft*.

15. El comentario NTD desdibuja esta circunstancia y la pasa por alto en lo teológico al atribuir la singularidad a la «ciudadanía de un mundo superior» o a la «ciudadanía celestial»; cf. F. Hauck, *Die Kirchenbriefe*, 40, 44 y *passim*.

¿En qué esperan? En una herencia, dice el versículo 1, 4, una herencia especialmente valiosa, «incorrupible, incontaminada e inmarcitable». Han llegado a formar parte de una comunidad heredera, y su esperanza se expresa en la expectativa ante su patrimonio. Al hablar de patrimonio, la carta de Pedro evoca una situación protobíblica. También Abraham fue un forastero apátrida antes de que Dios le prometiese como patrimonio «la tierra que yo te indicaré» (Gn 12, 1-3): Dios otorgó a unos nómadas el derecho a una tierra fértil en pastos. Todo Israel está incluido en la promesa de este patrimonio, de la tierra «que mana leche y miel» (Ex 3-8). Y ahora participan también los cristianos, antiguos paganos, en esta herencia. Al pueblo de Israel le corresponde la herencia por nacimiento; los cristianos solo participan de la herencia por agregación al pueblo de Israel. La «piedra viva rechazada por los hombres, pero escogida y preciosa para Dios», está colocada «en Sion» (2, 4.6). Aquí tiene su núcleo teológico la Carta primera de Pedro: también los cristianos, y no solo Israel, son ahora «linaje escogido, sacerdocio regio y nación santa, pueblo adquirido en posesión para anunciar las grandezas del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (2, 9). Las tinieblas: «En otro tiempo no erais pueblo, en otro tiempo no había misericordia para vosotros»; la luz: «Pero ahora sois pueblo de Dios, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (2, 10). Es realmente asombroso: quienes antes eran paganos que nunca vieron al judío Jesús (1, 8) y nada tenían que ver con el pueblo de Israel, han pasado a ser coherederos de ese pueblo; ahora las promesas de Dios valen también para ellos. Este es el fundamento de la esperanza viva que les desborda<sup>16</sup>.

16. Esta interpretación es diametralmente opuesta a la de N. Brox. Pero creo que las audaces afirmaciones de Brox ni con la mejor voluntad resultan inteligibles: que 1 Pe es ejemplo de una recepción del Antiguo Testamento «que no queda afectada por el problema histórico y teológico», que las alusiones a la Biblia hebrea son meras proclamas piadosas y un discurso ilustrativo, que maneja el Antiguo Testamento como si estuviera escrito para la Iglesia y se hubiera realizado la apropiación total (cf. Brox, «Sara zum Beispiel...» *Israel im I. Petrusbrief*, 489-493). Pero si en 2, 4-10 los atributos de Israel se refieren a la Iglesia (dentro del contraste entre el «antiguamente» y el «ahora», que Brox minimiza), ¿no hay que admitir siquiera, como condición de posibilidad, una reflexión sobre el nexo Israel-Iglesia (que en absoluto debe significar una tesis de sustitución)? ¿Por qué

El camino para compartir esta herencia, que recibieron en virtud de la resurrección de Cristo, es la fe en él (1, 3; 2, 7). La Carta primera de Pedro explica la eficacia de la fe en una teología del seguimiento. Hay que padecer por causa de la fe, como también «Cristo sufrió por vosotros, dándoos ejemplo para que sigáis sus huellas» (2, 21). También él fue injuriado, pero no devolvía las injurias; también él sufrió, pero no amenazó. Por eso el sufrimiento es más que una prueba de la firmeza de la fe, aunque también sea eso (1, 7); es asimilación a Cristo, consagración a una existencia cristiforme de extranjería y expulsión, así como glorificación de Dios que resucitó a Cristo de la pasión y muerte (2, 22-25; 3, 18; 4, 12-19).

Klaus Berger ha señalado que la Carta primera de Pedro «presenta a los cristianos recién convertidos como aquellos que han de experimentar exactamente lo que sienten los prosélitos cuando se pasan al judaísmo». Una serie de equivalencias terminológicas con el vocabulario judío para el proselitismo sugiere la identidad de la situación. Como los prosélitos, también los pagano-cristianos deben evitar una asimilación cultural; «los destinatarios deben aceptar su aislamiento, profundizar espiritualmente en él y permanecer ‘forasteros’ e ‘ilegales’». La hipótesis de que el autor de la Carta primera de Pedro presupone que el destino de los pagano-cristianos se corresponde con el de los prosélitos, tiene también «históricamente algo en su favor. Aunque los cristianos ya tenían un nombre propio según 1 Pe, son considerados como una clase de judíos, y el autor de 1 Pe les enseña a afirmar esta identidad»<sup>17</sup>. Con tal situación

Brox da por supuesto el olvido de Israel cuando él mismo subraya: «En las imágenes (bíblicas) transmitidas sobre la formación del pueblo de Israel, la comunidad se reconoce a sí misma. En la fe hizo la experiencia de acogimiento, nunca antes conocido, en la comunión del nuevo ‘pueblo de Dios’» (*Der erste Petrusbrief*, 256s)? El que es tan versado en las Escrituras como el autor de 1 Pe y, además, lleva tanto «paulinismo» dentro (*ibid.*, 47-51), no habrá olvidado tan fácilmente el problema Israel-Iglesia. La consecuencia del enfoque de Brox es, por tanto, la incapacidad de conocer ya ningún tema claro de 1 Pe. Se trata, para él, de una epístola poco hilvanada, consolatoria y edificante, que recurre en buena parte a un material muy retocado; cf. *ibid.*, 16-24. La cuestión de si 1 Pe había olvidado «ya» la temática de Israel está relacionada con la problemática de la cronología; pero Brox considera insoluble esa problemática, *ibid.*, 38-43.

17. Estas citas son de K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 451.

histórica se cruza la teología del apóstol Pedro, su calificación de los pagano-cristianos como «linaje escogido» (2, 9) que llega hasta la designación categórica de las mujeres como «hijas de Sara» (3, 6), y el tema del seguimiento y el sufrimiento, que él asocia a la fe en Cristo. El seguimiento en el sufrir no es sino la forma concreta de la participación en el destino de Israel o, más exactamente, en el destino de los convertidos del paganismo al judaísmo. «A los no judíos tiene que complacerles el ser identificados ahora como judíos»; esto acontece por su comunión con Cristo, pero justamente así «quedan incorporados a la historia de la esperanza de Israel»<sup>18</sup>: tal es el fundamento de su esperanza, su salvación (1, 5.9.10; 2, 2), cosas que los ángeles mismos desean contemplar (1, 12).

El apóstol Pedro da por supuesto que este acontecimiento de la participación se produce en la línea del pueblo elegido de los judíos: ¿acaso no «inquirieron e indagaron» ya «los profetas esta gracia que también está destinada a vosotros» (1, 10)?, ¿no «les fue revelado que ellos no deben servirse a sí mismos, sino que os deben servir a vosotros con eso que ahora se os anuncia» (1, 12)?<sup>19</sup> No se trata, pues, de expropiar a Israel del derecho de herencia en favor de los cristianos. Al contrario, ahora unos no israelitas participan en la herencia prometida; tal es el sentido de las Escrituras de Israel. Ellas sugieren ya el acontecimiento que el apóstol va a anunciar aquí, y así puede decir que el «Espíritu de Cristo» estaba ya en los profetas y que estos habían dado testimonio de Cristo (1, 11).

Son relaciones complejas que establece y difunde la Carta primera de Pedro y que solo le resultan del todo transparentes al muy versado en las Escrituras de Israel. El apóstol procura sinceramente descubrir a los nuevos cristianos el sentido de estas Escrituras. Pero vemos lo difícil que tuvo que ser para los cristianos de la provincia

18. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, 96.108; idea básica también de su cristología: Jesús quiere ser «un acontecimiento de participación en la historia de Israel y actuar en consecuencia» (*Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* 1, 161).

19. «El sentido cristológico de la historia de Israel y de la palabra de los profetas es el servicio auxiliar para los cristianos; solo a eso va destinado; de esa forma sirve a los no judíos» (Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, 114). La contraposición «no para sí mismo, sino para vosotros» contrasta también con la tesis de Brox sobre el olvido de Israel en 1 Pe.

de Asia la disposición a hablar y contestar a sus compatriotas paganos. ¡No podían explicarles todo! Sin duda hubiera sido mucho más fácil discutir con ellos sobre la existencia de Dios; pero no se trataba de eso. Tenían que identificarse primero en clave judía antes de poder explicar su condición cristiana y, con ella, su viva esperanza. Pero no menos les apremia la necesidad de la «apología».

Cabe preguntar, además, cómo iban a comprender estas cosas los compatriotas paganos, ellos, que desconocían las Escrituras y probablemente se interesarían muy poco por escuchar relatos acerca del dios de un pueblo extranjero y de su herencia supuestamente reservada a algunos esclavos conversos, pero guardada temporalmente en el cielo (1, 4). Si la disposición a hablar y contestar significa mantener el diálogo, ¿cómo se iban a interesar por disquisiciones tan embrolladas? La Carta primera de Pedro busca la respuesta a esta pregunta no en la argumentación convincente de sus destinatarios, sino en lo que ellos han de hacer: el bien. Su conducta discrepante provocaba la oposición, pero también despertó sin duda la curiosidad y se prestaba a que los paganos se cuestionaran su propia conducta. Así como los maridos todavía increyentes son conquistados «por la vida de sus esposas sin necesidad de palabras, viendo cómo ellas viven en pureza y temor de Dios» (3, 1s), de igual modo los paganos «recapacitarán con vuestras buenas obras y glorificarán a Dios el día que los visite» (2, 12). No devolver mal por mal, ni ultraje por ultraje, sino bendecir (3, 9); con dulzura y respeto dejar avergonzados a los que difaman el buen comportamiento cristiano (3, 16); renunciar a la violencia en la sociedad esclavista, distorsionada por ella (2, 18-24): 1 Pe insiste en la fuerza de convicción de la obra buena. Entre paganos y cristianos hay sin duda un consenso sobre «lo que son las ‘buenas obras’»<sup>20</sup>. La base del acuerdo no es una comprensión de Dios o de la verdad o del sentido, sino este entendimiento del bien obrar que invita a los paganos a acoger la singularidad de los cristianos y de su Dios.

La Carta primera de Pedro ofrece el modelo de un conocimiento de Dios que yo calificaría de «sinuoso». Cuando se habla de

20. Brox sobre 1 Pe, según Berger, *Theologiegeschichte*, 349.

Dios en sus promesas como último «fundamento de la esperanza», no se intenta siquiera relacionarlo positivamente con los dioses de los paganos, con aquello que los paganos consideran lo supremo y último. Se hace más bien el rodeo por el Dios de Israel, necesario porque el camino pasa por Israel. Jesús posibilita la participación en el pueblo de Israel, es el punto angular por el que ha de pasar el camino. Camino en función de la bocacalle: de la conducta extraña de los cristianos a Jesús (comunión en el sufrimiento), de Jesús a Dios. Así cabe explicar la conducta: estos cristianos son también ahora un pueblo propiedad de Dios, que tiene prometida una herencia; tal es su viva esperanza, que les hace comportarse de ese modo. El rodeo sugiere formalmente la extrañeza del Dios que va implícito en esa conducta. Ese Dios no es asequible por caminos rectilíneos; por eso no exige un comportamiento rectilíneo, ajustado. Sin embargo, todo esto es una cuestión de apología. Se busca un arreglo y se alcanza, quizá, una comprensión... a través de la evidencia del buen comportamiento. Pero qué difícil es esto.

#### b) *La apología de Justino desde Roma*

A mediados del siglo II, cuando Justino, de sobrenombre «el filósofo», ejercía su actividad en Roma, los cristianos eran en la capital del Imperio una minoría marginada y hostigada. Justino exigió poner fin al hecho de que, a la vista de un cristiano, la gente gritase: «Ad leones!». Las autoridades de la ciudad y el pueblo reaccionaban con histeria ante la comunidad cristiana. Circunstancias y prejuicios de todo tipo habían generado esa actitud: desde que, el año 64, el emperador Nerón inculpó del incendio a los cristianos, estos eran considerados políticamente sospechosos, incluso enemigos del Estado y hasta criminales. La persecución bajo Nerón había llevado a los cristianos, por primera vez, a ser conocidos por el gran público y a ser tenidos por «infames» (*flagitiosi*). Se decía, además, que invocaban a un delincuente ajusticiado en la cruz. Y que no adoraban a los dioses romanos. Por eso fueron acusados de «ateísmo»; y como la adoración a los dioses era el culto oficial, se denunció su deslealtad general al Estado. Les exigieron ofrecer a los dioses,

como el resto de la gente, los sacrificios prescritos; pero ellos no estaban dispuestos<sup>21</sup>. El propio Justino fue ajusticiado el año 165, por lo que lleva también el sobrenombre de «mártir». Se propalaron, en fin, rumores sobre los encuentros de los cristianos, a los que no se permitía la asistencia a gente profana. Según esos rumores, en tales reuniones comían cuerpos de niños pequeños vivos (en esto convirtió la rumorología la cena eucarística), se organizaban orgías sexuales (¿por qué, si no, iban a ser tan secretas sus asambleas de culto?) y se producían incluso uniones incestuosas (¿no se trataban todos los cristianos de «hermanos» y «hermanas»?)<sup>22</sup>. Los cristianos eran generalmente aborrecidos y fueron a menudo objeto de graves atentados. Aunque no existía una base legal, en la práctica ser cristiano estaba considerado algo punible<sup>23</sup>. En esta situación, un cristiano culto echó mano de la pluma para proteger a sus hermanos perseguidos mediante una «apología» (escrito de defensa) dirigida al emperador Antonino Pío (138-161), a sus hijos, al senado romano y al pueblo romano. Con este texto Justino pretendía desmentir las acusaciones contra ellos. Exigía, por lo pronto, un procedimiento judicial en su debida forma. No era correcto condenar a alguien solo por llevar el apodo de «cristiano» (cap. 2-4). En suma, Justino pretendía resolver con sensatez y realismo los conflictos prácticos. Mas para transmitir al emperador y al gran público una imagen correcta de los cristianos, procuró también presentar y explicar globalmente la doctrina y la praxis cristianas.

Justino estaba especialmente preparado para esta tarea, y fue el primero en acometerla en la historia de la Iglesia. Era culto; era filósofo, es decir, conocía las escuelas filosóficas de su tiempo. Pero, según refiere, no había encontrado ni en los estoicos, ni en los

21. Sobre la importancia del culto romano a los dioses como soporte del Estado, cf. Hauschild, *Lehrbuch*, 110s.

22. Cf. Justino, *Erste Apologie*, capítulo 14 y especialmente 27. Edición crítica: M. Marcovich, *Iustini martyris Apologiae pro Christianis*; traducción al alemán: *Justin Philosoph und Martyrer. Die erste Apologie*, edición de K. Bayer; edición crítica y traducción francesa: Ch. Munier, *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens*. Sobre las acusaciones a los cristianos que Justino rebate, cf. M. Alexandre, *Apologétique judéo-hellenistique et premières apologies chrétiennes*, 16s.

23. Cf. Hauschild, *Lehrbuch*, 115-118.

peripatéticos, los pitagóricos o los platónicos lo que buscaba: la filosofía verdadera. Una conversación con un misterioso y venerable anciano en la playa de Ostia le abrió los ojos. La verdadera filosofía había que encontrarla en la Biblia<sup>24</sup>. Justino siguió callejeando por Roma con indumentaria de filósofo, reforzando así la idea de que la fe cristiana era una filosofía racional. Intentó demostrar a sus colegas que todo lo bueno y verdadero que se contenía en la filosofía, sobre todo en Platón, había hallado su plenitud en la fe cristiana<sup>25</sup>. Cristo significa nada menos que la revelación del Logos, de la razón cósmica, que se había manifestado ya, dispersa y provisional, en las obras de los filósofos. Por eso Sócrates, por ejemplo, puede ser ya calificado como cristiano *avant la lettre*<sup>26</sup>. Justino rechaza las divinidades paganas por ridículas e indignas de una persona sensata (cap. 6-10); se rigen tan solo por la inmoralidad de sus representantes (los artistas que crean sus imágenes se inspiran en las esclavas que les sirven de modelo, cap. 9, 4).

Justino se defiende enérgicamente de la denuncia contra los cristianos como peligro para el Estado. ¡Al contrario! El cristianismo fomenta la moral de los ciudadanos y sostiene al Estado. El emperador no tiene nada que temer por la expectativa cristiana de un reino de Dios, pues se trata solo de un reino que tendrá lugar en un futuro lejano (cap. 11). El cristianismo combate el vicio y recomienda la obediencia a la autoridad (cap. 12-17). Sobre todo,

24. Justino describe su itinerario filosófico en el *Diálogo con el judío Trifón*, cap. 2-8 (BKV).

25. Justino siguió en realidad las huellas de Filón de Alejandria, que al «ateísmo» reprochado ya a los judíos había contrapuesto las analogías entre el concepto bíblico de Dios y el concepto platónico del ser. Justino relaciona el «ser» y el demiurgo creador platónicos con la noción cristiana de Dios; pero los aplicó también al Hijo. Cf. E. Robillard, *Justin, L'itinéraire philosophique*, 76s; Ch. Munier, *L'apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, 98s. Ya en Filón, la adopción de categorías platónicas inducía a subrayar la esencia metafísica, inalterable e impasible de Dios; cf. M. Alexandre, *Apologétique judéo-hellénistique*, 9s.

26. Apol 1, 46, 3. Cf. M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*. La afirmación de Justino según la cual la palabra de Dios había actuado ya a través de Sócrates, le mereció una mención elogiosa en el primer congreso de las religiones celebrado en Chicago en 1893: Justino como precursor de la alianza de las religiones (cf. *ibid.*, 51s). Fédou lo sitúa con razón en el origen de la teoría sobre el «cristiano anónimo».

habría que valorar no poco la doctrina de la vida eterna en su relevancia moral, pues ahora saben los malos que tendrán el castigo merecido, aunque logren escapar a la justicia terrena. Por lo demás, la idea cristiana de una vida después de la muerte no es tan inverosímil como parece al principio; algo similar se desprende ya de las nigromancias paganas (cap. 18-20).

Esto último es típico en la argumentación de Justino. Insiste en mostrar que la doctrina cristiana es, en el fondo, familiar a los paganos. Es, como queda dicho, la aparición definitiva de la razón cósmica, que conocían ya en forma poco clara los antiguos filósofos y religiones. Justino llega a afirmar que Platón tomó de Moisés la doctrina de la creación del mundo por Dios; sostiene que la Biblia es más antigua y, por ello, más respetable que cualquier filosofía (cap. 59). Por ejemplo, la enseñanza cristiana sobre el Hijo de Dios, Cristo, figura también de modo incipiente en la religión pagana. Esta conoce numerosos hijos de Zeus, y esos hijos de dioses tuvieron en parte un destino muy similar al de Cristo (cap. 21-23).

Pero cuando afirmamos además que el Logos, primer vástago de Dios, fue engendrado sin acto carnal –Jesucristo, nuestro maestro– y que fue crucificado, murió, luego resucitó y fue elevado al cielo, no aportamos nada extraño en comparación con vuestros hijos de Zeus. Pues sabéis bien cuántos hijos de Zeus aparecen en escritores tan estimados por vosotros: así Hermes, el espíritu luminoso de la razón y maestro de todos; luego Asclepio, que fue médico, murió fulminado por un rayo y fue transportado al cielo... (cap. 21, 1-2). Pero si el hecho de haber sido crucificado pudiera resultar escandaloso, también en esto coincidió con los antes mencionados hijos de Zeus, que igualmente padecieron; porque de ellos se narran no idénticas, pero sí diferentes clases de muerte, y él tampoco les va a la zaga con su peculiar forma de morir... (cap. 22, 3-4).

Justino encuentra numerosas analogías de ese género entre cristianismo y paganismo, y ofrece una explicación: la creencia en los dioses paganos es obra de los demonios, ¡que conocían la revelación bíblica y trataban de caricaturizarla! Llegaron a imitar el rito cristiano del bautismo con antelación, por ejemplo, introduciendo el baño o la aspersion con agua en los cultos paganos (cap. 62). Los demonios querían así menguar la eficacia de la verdad, querían

lograr que «los hombres considerasen la historia de Cristo como pura milagrería y algo semejante a los cuentos de los poetas» (cap. 54, 2). En efecto, los demonios lograron difundir entre los griegos y en todo el paganismo historias de dioses y prácticas culturales cuya similitud con el cristianismo es patente... aunque a menudo los demonios no entendieron bien el sentido de los escritos bíblicos y por eso se equivocaban en sus plagios. Así, por ejemplo, se enteraron por Gn 49, 11 de que el soberano de Judá ataba su potro a una vid y por eso enviaron al campo a Belerofonte, que subiría al cielo montado sobre el caballo Pegaso... sin saber que aquel pollino iba a convertirse más tarde en borriquillo (cap. 54, 7). De ese modo Justino puede disipar ciertas dudas sobre su tesis del plagio y seguir bromeando con la idiotez de los demonios. Lo cierto es que la fe cristiana puede resultarles familiar a los paganos; en eso consiste principalmente el objetivo de su argumentación<sup>27</sup>.

Hasta aquí los lectores imperiales o senatoriales habrían seguido con interés el razonamiento de Justino. No había, pues, motivo para el sobresalto; los cristianos son gente inofensiva y ofrecen además una doctrina que no desmerece en comparación con los mejores filósofos. No dicen algo realmente nuevo, se limitan a afirmar, como todas las escuelas filosóficas, que su doctrina es superior a las otras. Pero cuando Justino comienza a desarrollar una amplia y compleja demostración a partir de la sagrada Escritura, es de suponer que decayera el interés de sus lectores. El filósofo cristiano, pagano de nacimiento y, como tal, nada familiarizado con la Biblia, intenta mostrar a Cristo desde los textos de la Escritura (cap. 30-53)<sup>28</sup>. Sus ideas fundamentales son: Cristo es el Logos, la razón cósmica o la palabra creadora, y por ello el origen del orden universal. Es la

27. Sobre la tesis del plagio, que Justino fue el primero en lanzar por parte cristiana, cf. S. Ackermann, *Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament*, 53-71. Críticos paganos contrataron asegurando que el Antiguo Testamento era un plagio de los mitos; cf. *ibid.*, 98-107. Subyace la antigua creencia de que lo verdadero tiene que ser siempre lo que es más antiguo.

28. Según Robillard, *L'itinéraire philosophique*, 14, hay que partir siempre de un profundo conocimiento del judaísmo por el paganocristiano nacido en Samaria. Su exégesis trinitaria (indicada *infra*), en todo caso, no se puede inferir de una interpretación judía de la Biblia.

encarnación de la verdad, el verdadero maestro que introduce tanto en el conocimiento de todo como en la vida recta y grata a Dios. Antes de que el Logos apareciera definitivamente en Jesús, Dios se lo manifestó a los judíos a través de la ley y los profetas; y a los paganos –en forma latente– a través de la filosofía, la religión y la moral. Todo esto, esta verdadera filosofía cristiana, es lo que Justino quiere encontrar ahora en la Escritura, y tiene que hacerlo porque solamente la Escritura da testimonio en favor de Cristo. Justino recurre a la demostración por antigüedad –el Antiguo Testamento es el documento más antiguo acerca de la verdad; pero en favor de la edad de Cristo recientemente aparecido está su eternidad como Logos preexistente (cap. 23, 1-2)– y hace un uso exhaustivo de la prueba por vaticinio<sup>29</sup>. En favor de Cristo está el haber sido anunciado muchas veces en las antiguas Escrituras, incluso en los detalles de su actividad; si quedan anuncios incumplidos, las profecías ya cumplidas aseguran que el resto se cumplirá (cap. 52). Pero ¡a qué burdos alegorismos tiene que recurrir aquí Justino, qué manera asistemática y arbitraria de argumentar utiliza el filósofo!<sup>30</sup> No pone límites a su fantasía exegética. Ante los enunciados de la Escritura, aparentemente contradictorios y por desgracia tan poco filosóficos, desarrolla una hermenéutica pagano-cristiana propia. Afirma que en muchos pasajes de la Escritura habla Dios Padre, en otros el Hijo, a veces el Espíritu Santo (cap. 36-38). Así sale del paso, así aclara algún versículo difícil, así extrae de la Escritura, con cierta sagacidad, la filosofía del Logos, para que pueda sonar bien en los oídos de las personas cultas.

No hay que minusvalorar la aportación de Justino. Se lanzó con toda su formación y toda su inteligencia a la aventura de transferir el mensaje cristiano a un horizonte mental diferente. Sin esa labor de transferencia, el mensaje quedaría incomprendido y silenciado. Justino quiso, como muchos después de él, reconciliar el espíritu del evangelio y la fe con la filosofía y la razón. Como esto, segu-

29. Cf. Ackermann, *Christliche Apologetik*, 32-34 y 72-74.

30. Muchas veces se ha hecho referencia a la versatilidad de su pensamiento. Marcovich, *Iustini Martyris Apologie*, VII: «A veces salta demasiado rápidamente de un lugar común a otro».

ramente, tampoco le dejó del todo satisfecho, puso en marcha un programa que se convertiría en receta de éxito para el cristianismo posterior e impulsaría tanto la teología como la filosofía hacia sus más audaces logros<sup>31</sup>. Justino consiguió despojar al cristianismo de su extraño carácter de religión para incultos. Supo realzar los puntos de contacto entre la fe y «las grandes afirmaciones espirituales del pensamiento antiguo», y transmitir a los paganos la verdad de la fe «a partir de sus propias convicciones y aspiraciones»<sup>32</sup>.

Pero las dificultades que Justino tuvo en su exégesis de la Escritura, la tenaz resistencia que esta oponía a ser transferida a una filosofía del Logos acorde con la época, son los primeros síntomas de una problemática permanente en la apologética cristiana. Justino no es solo el primer apologista, es el apologista típico. Intenta presentar el cristianismo de forma que colme las expectativas de sus destinatarios en lo relativo a una buena religión («buena» en el sentido de moral y leal al Estado). Intentó convertir la verdad de la doctrina cristiana en algo válido y comprensible para su tiempo. Para él, Cristo es el mejor Hijo divino según el modelo de la religión de la época, y el verdadero Logos según el modelo de la doctrina sobre el *logos* filosófico. Su apologética acentúa lo consabido y previsible de la fe cristiana, a costa de su novedad e inadaptación. Dada la situación, no cabía esperar de Justino la crítica política al Imperio, pero tampoco estaba al alcance de su argumentación teológica. Qué distinta había sido la actitud de Pablo cuando había presentado con valentía a Cristo como el «Hijo poderoso de Dios», como el «Señor», frente a aquellos que se consideraban en Roma los verdaderos amos del mundo (Rom 1, 4)<sup>33</sup>.

No faltan, obviamente, las indirectas contra los judíos. Estas apuntan a una interpretación de la Escritura cuyas premisas no podían compartir los judíos. Como estos, según Justino, no querían admitir que la Escritura hiciera referencia a Cristo y que él mismo hablase ya en ella, no la comprendieron (cap. 36, 3). Por eso los

31. Así la conclusión en Munier, *L'apologie de Saint Justin*, 151.

32. *Ibid.*, 95 y 100.

33. J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 23-27. La introducción de la Carta a los romanos constituye «un reto político a los césares» (27).

judíos no conocen ni al Padre ni al Hijo (cap. 63), y no es de extrañar que estuviera ya vaticinado su rechazo y la destrucción de su Estado, llevada a cabo por las legiones romanas inmediatamente después de la rebelión de Bar-Kochba (cap. 47 y 49)<sup>34</sup>.

Hasta tal punto hizo Justino causa común con los paganos, que cabe preguntar qué diferencia la fe de los cristianos –salvo la atractiva afirmación de su superioridad– de la filosofía y religión de los paganos. Su voluntad de asimilación era tal que hubiera conducido a la disolución del cristianismo en el panteón de Roma, de no haber perdurado una distinción que él hizo valer en todos los pasajes decisivos. Y dicha distinción aparece en su demonología. Justino tiene tanto de demonólogo como de filósofo cristiano, y no basta con interpretar la relevancia que da a los demonios y ángeles malos como una concesión a la cosmovisión de su tiempo<sup>35</sup>. Los demonios, que él explica como fruto de la unión de los ángeles caídos con mujeres terrenas, son a su juicio el objeto de adoración en los dioses paganos (cap. 5; 9; 41). Ellos propalaron en el mundo las injustas inculpaciones contra los cristianos (cap. 5; 46); son responsables de la colosal tergiversación del mensaje bíblico en los mitos y cultos paganos (cap. 23; 53; 54; 62; 66 y *passim*). También están detrás de las herejías cristianas (cap. 26; 56; 58), siempre con el fin de distorsionar el auténtico mensaje de Cristo. Eso significa luchar contra el Logos divino, y con mayor empeño desde su encarnación. Cabe sospechar su presencia detrás de todos los libertinajes de los no creyentes y, en el fondo, detrás de todos los sufrimientos que tienen que soportar los cristianos (cap. 10; 14; 58 y *passim*)<sup>36</sup>. Debido a su proximidad al entorno pagano, Justino tiene que demonizarlo. Esto se pone de manifiesto especialmente en su tesis del plagio: esa tesis le sirve, por

34. En el *Diálogo con el judío Trifón*, Justino persigue únicamente la conversión de los judíos a la fe cristiana.

35. Contra la corriente de la exégesis sobre Justino, Munier sostiene con razón: «Al lector moderno sin duda le sorprenderá el amplio espacio que Justino concede a la demonología, pero conviene tener en cuenta que se trata de un elemento central de su sistema apologético» (*L'apologie de saint Justin*, 110; para otros aspectos en la doctrina de Justino sobre los demonios, cf. *ibid.*, 110-114).

36. En la segunda apología de Justino, la doctrina sobre el demonio es más dominante aún que en la primera.

una parte, para asegurar la fiabilidad de la enseñanza cristiana, extremo en el que se lo juega todo; y por otra, para mostrar la maldad de los demonios. Hasta la similitud —muy oportuna como argumento apologético— es obra diabólica. El cristianismo corría peligro de sucumbir a la rutina de lo ya conocido si no hacía valer lo decisivo frente a todas las armonizaciones: la cautela ante lo demoníaco. Pero el «cristianismo cultural» de Justino desata así, en el fondo, una visión extremadamente negativa de la cultura pagana.

Los demonios no tenían la menor idea de la cruz de Cristo, porque su anuncio en las Escrituras estaba tan «cifrado» que no pudieron enterarse, y sus artes miméticas fracasaron (cap. 55). Esto lo admite también Justino, y ahí, quizá, hubiera tenido la oportunidad para mostrar lo nuevo e inequívoco del cristianismo. Pero, atrapado en el intento de hallar analogías para todo en la realidad de su entorno, cede en el tema de la cruz a toda suerte de similitudes alegóricas: ¿no tienen el mástil y el palo transversal de las embarcaciones la forma de cruz?; también los aperos de labranza, los estandartes y los pendones de combate; ¿y no se asemeja el hombre con los brazos extendidos a la forma de la cruz?; ¿o incluso su rostro cuando uno observa los ojos y la nariz en conjunto? Resulta así que todo lo que hay en el mundo está ordenado con arreglo a esta forma o incluso es manejado con instrumentos cruciformes. Pero se advierte también la incapacidad de Justino para integrar la cruz de Cristo, como antítesis de la sabiduría del mundo (1 Cor 1, 18-33), en su noción fluida de Logos<sup>37</sup>. Y ¿hasta dónde alcanza entonces el valor teológico de su recepción del *logos* si no sirve para expresar el acontecimiento central de la fe cristiana? ¿Tiene realmente algo que ver el *logos spermatikos* de los filósofos con la palabra de Dios en la Biblia, como presupone siempre Justino? «¿Hasta qué punto traduce el sentido pleno del hebreo?»<sup>38</sup>.

37. En el capítulo 89 del diálogo con Trifón, pregunta el judío por qué Cristo tuvo que morir en la cruz, una maldición según la Ley. Justino, con evidente perplejidad, responde correctamente: nosotros tampoco lo creeríamos de no haberlo anunciado los profetas. Tampoco aquí le ve un sentido «cristológico» a la crucifixión.

38. A. G. Hamman, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines à Justin*, 49, con una referencia a la especulación de Justino sobre el *logos*.

Justino unió mediante el concepto de *logos* la filosofía pagana y el cristianismo. La idoneidad apologética de este lugar común antiguo está fuera de duda y, siguiendo a Justino, la mayoría de los Padres de la Iglesia hizo uso de él. Sin embargo, hay que señalar ya ciertas dificultades teológicas que afectan al núcleo de la fe. Al identificar tanto al Padre como al Hijo con el Logos, no logra sortear un subordinacionismo cuando precisa la relación de ambos: el Hijo está en el orden divino debajo del Padre. Tampoco logra Justino diferenciar entre el Hijo y el Espíritu; expresa también a este respecto un descenso del Espíritu «al tercer puesto» (cap. 13, 3)<sup>39</sup>. Cabe excusar esto como expresión de una teología primeriza, inmadura, que todavía no alcanzaba la altura del dogma de Niza. O es síntoma de una reconciliación apologética entre razón y fe que se detiene en el discurso sobre lo accesible a la razón en aquella época, y por eso fracasa necesariamente ante el misterio de la Trinidad.

La primera apología de Justino aparece, por tanto, como ejemplo de un «conocimiento rectilíneo de Dios». De las ideas sobre un ser supremo –el *logos* como razón cósmica– pasa sin más al Dios de los cristianos. Las limitaciones que este proceder acarrea se aprecian ya en Justino. Los escritos bíblicos han de amoldarse unos a otros; se violenta su sentido en clave apologética. Aflora así la imagen de un cristianismo lineal, ajustado, flexible, en sintonía con las expectativas reinantes, fiel al Estado. El resto irreductible –la cruz de Cristo– se reduce a un simbolismo intranscendente. Los judíos se llevan igualmente su merecido: la demarcación frente a ellos forma parte de la conciencia cristiana. Les falta lo propio de la comprensión cristiana de Dios: la Trinidad en la unidad, inconmensurable en relación con el concepto platónico del ser supremo entonces vigente. La filosofía del filósofo Justino prevalece<sup>40</sup>. Pero queda latente una difamación endemoniada del mundo; este se encuentra demasiado cerca para juzgarlo con imparcialidad, y su abrazo demasiado íntimo amenaza con succionar la propia identidad cristiana.

39. Cf. *ibid.*, 49s; Munier, *L'apologie de Saint Justin*, 100-110, con textos.

40. No me sumo al arriesgado juicio de Hamman sobre Justino: «El ejemplo basta para mostrar la audacia del pionero y el peligro permanente de no limitar el papel de la filosofía a la función de *ancilla theologiae*» (*Dialogue*, 50).

c) La «demostración de Dios» de Anselmo en el «*Proslogion*»

Con Anselmo de Canterbury (1033-1109) seguimos en la senda del «conocimiento rectilíneo de Dios». De él procede la célebre «demostración ontológica de Dios» –designación impuesta por Kant y quizá ya equívoca, como veremos<sup>41</sup>–, la primera demostración de la existencia de Dios en la teología medieval y –tras el ensayo de Agustín– la segunda dentro de la teología en general. Anselmo nació en el hermoso valle de Aosta (Piamonte) el año 1060. Ingresó en el monasterio de Bec, en Normandía, y se dedicó allí a los estudios filosóficos y teológicos. En 1078 fue nombrado abad del monasterio, donde redactó sus célebres *Monologion* y *Proslogion*. En 1093 el rey inglés lo promovió a la sede episcopal de Canterbury, desde donde luchó, imbuido en el espíritu del papa Gregorio VII (1073-1085), en favor de la libertad de la Iglesia contra la tutela real, no rehuendo los conflictos con la corona inglesa. En Canterbury redactó Anselmo su escrito *Cur Deus homo* («Por qué Dios se hizo hombre»), que determinó durante siglos la doctrina de la Iglesia sobre la redención.

Estos pocos datos sugieren ya la tensión que se da en la demostración anselmiana de Dios en el *Proslogion*. Refleja, por un lado, la atmósfera claustral contemplativa. El *Proslogion* (alocución) está redactado como una plegaria, como interpelación a Dios. Cabe imaginar que era leído a los monjes mientras paseaban por el claustro del monasterio. Por otra parte, con su demostración de Dios, el gran pensador intenta dar cuenta de la realidad de Dios ante la razón, de suerte que todo ser humano, aunque no conozca a Dios o no crea en él, tendrá que llegar a la conclusión de que existe<sup>42</sup>. Con este intento de conciliar fe y razón, Anselmo se muestra como hombre de la

41. Cf. la introducción de F. S. Schmitt a su edición latino-alemana del *Proslogion*, 13. En lo que sigue cito de esta edición, indicando el número de capítulo.

42. En la primera frase del primer capítulo del *Monologion*, escrito con anterioridad al *Proslogion*, Anselmo declaró programáticamente: «Si uno no conoce... la única naturaleza, la suprema de todo lo existente, bien sea porque no oyó hablar de esa naturaleza o porque no cree en ella, pienso que podrá convencerse de ello, si está medianamente dotado, por la sola razón [*sola ratione*]» (citado según Schmitt, *Proslogion*, 40).

Iglesia de su tiempo. Es la época de la querrela de las investiduras y de las cruzadas. La Iglesia se ubicaba en el centro de la vida social y política, pretendía modelar todas las esferas de la vida y se consideraba el supremo poder en la tierra. Fue Gregorio VII, al que Anselmo se sintió ligado, quien obligó al rey Enrique IV a presentarse en Canossa. El príncipe de la Iglesia, ambicioso de poder, había redactado también el *Dictatus Papae*, donde calificaba al papa como la cabeza suprema de la cristiandad, que en virtud de la supremacía espiritual estaba por encima de reyes y emperadores, y hasta podía destituirlos. Ahora bien, entre la potestad universal de la Iglesia y la tarea de la demostración de Dios existe una conexión. La presencia social de la Iglesia debe ser tan universal y válida como su fe; la sociedad no puede sustentarse en algo que sea inaccesible a la razón y solo se abra a la opción de fe privada de los individuos<sup>43</sup>. La demostración de Dios (y más tarde su argumentación racional en favor de la muerte expiatoria del Hijo de Dios en *Cur Deus homo*) sirvieron de base a Anselmo para reivindicar la universalidad del cristianismo, al asegurar la evidencia de la fe en el Dios cristiano con los recursos de la razón humana. Así se comprende también por qué no fue necesario ese intento en el primer milenio de la Iglesia —cuando aún no se daba tal universalidad—. Es significativo que Anselmo tuviera que extraer de la Biblia al ateo contra el que va dirigido el argumento de su *Proslogion*, el necio (*insipiens*) de Sal 14, que dice para sí: ¡Dios no existe! Anselmo no se refería a ateos reales en su época de cristianismo ya universal, sino que la necesidad de una confirmación racional nace del núcleo de la fe misma. De ahí que «Fides quaerens intellectum» (una fe que busca la comprensión intelectual) sea el lema de Anselmo, que además lo pone como título a su obra *Proslogion*<sup>44</sup>. Se trata, a su entender, de la convergencia entre fe y razón. Pero cuando intenta evidenciar mediante el intelecto, sin recurrir a la Escritura ni a la tradición<sup>45</sup>,

43. ¿No apeló también el comunismo de la URSS al «socialismo científico»?

44. De ahí que la clasificación del escrito en el género de la apologética, como hace Schmitt, *Proslogion*, 51s, solo sea correcta en parte. La apologética presupone un adversario ante el que es preciso defender la fe.

45. Cf. Schmitt, *Proslogion*, 11 y 39s.

la verdad central de la fe —«que Dios existe realmente y que es el Bien supremo» (*Proemium*)— su fundamentación racional de la fe en Dios se convierte prácticamente en el intento de redescubrir al Dios bíblico. La razón ha de poder por sí sola, «al menos en buena medida»<sup>46</sup>, conocer cuál es el contenido de la fe en el Dios bíblico. De ese modo, Anselmo, por mucho que piense como cristiano y teólogo, pasa a ser «filósofo», con la consecuencia de que la filosofía posterior, hasta hoy, ha podido acudir a él en clave filosófica, sin tener en cuenta el contexto teológico de su planteamiento. Pero el objetivo último de su *Proslogion* es otro, como intento mostrar: la convergencia del concepto racional de Dios con el Dios de la Biblia. Juzgar a Anselmo, desde el ángulo teológico, como mero apologeta o filósofo, es cortarle la cresta a su programa.

Examinemos más de cerca la demostración de Anselmo en los capítulos 2-4 del *Proslogion*. Se encara con el insensato que dice para sí: Dios no existe. Anselmo pretende hacer ver al insensato que no puede pronunciar el nombre de Dios, rectamente entendido, sin pensar que existe. El capítulo 4 alcanza este objetivo: «Pues nadie que comprenda lo que es Dios, puede pensar que no existe». Pero ¿qué es Dios? A efectos de su argumentación, Anselmo sustituye el nombre de Dios por una expresión que reproduce exactamente, a su juicio, el contenido, y que está en consonancia con el concepto creyente, cristiano, de Dios: «Nosotros creemos que tú eres algo de lo que no se puede pensar nada mayor (*aliquid quo nihil maius cogitari nequit*)» (cap. 2)<sup>47</sup>. El término «*aliquid quo...*» es en cierto modo el plano mental donde pueden entenderse el negador y el defensor de Dios acerca de la existencia de Dios. Este concepto está en el entendimiento (*in intellectu*), pues nadie puede discutir que es pensable. Aunque alguien niegue que Dios existe, puede y tiene

46. Cf. *supra*, n. 42.

47. Sobre la justificación y alcance de este término se ha discutido mucho. Pero es sabido que Anselmo expresó con él, simplemente, el contenido básico del pensamiento occidental sobre Dios: Dios como lo insuperablemente máximo en todos los aspectos. G. Schrimpf, *Anselm von Canterbury Proslogion II-IV*, 7 y 58, demostró (a partir de investigaciones de Chr. E. Ineichen-Eder) la probabilidad de que Anselmo tomase la expresión «*aliquid quo...*» de Séneca y, por tanto, ¡de una tradición filosófica no cristiana!

que pensar su concepto, que él niega: «Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse». Pero si el concepto está en el entendimiento, ¿estará también en la realidad (*in re*)? ¿Existe ese ser mayor que el cual nada puede pensarse? Anselmo lo afirma, ya que

ciertamente que «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse» no puede estar solo en la inteligencia. Pues, en efecto, si está solo en la inteligencia, puede pensarse que existe en la realidad, lo cual ya es mayor. Y si «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse» existe solo en la inteligencia, esto «mayor que lo cual nada puede pensarse» es aquello mismo mayor que lo cual puede pensarse algo. Y ciertamente que eso no puede ser. Existe, pues, fuera de duda «algo mayor que lo cual nada puede pensarse», no solo en la inteligencia sino también en la realidad (cap. 2).

Solo se afirma esto: si pensamos el concepto «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse», tenemos que pensar a la vez que lo que ese concepto designa existe realmente, pues si solo existiera en la inteligencia, habría algo mayor que este concepto pensado: la realidad de aquello que él designa. Por tanto, siempre que se piensa el concepto «aliquid quo...», hay que pensar a la vez que ese «aliquid» existe, pues de lo contrario no se pensaría como tal concepto, sino como algo que permite pensar algo todavía mayor.

En el tercer capítulo Anselmo da un paso más y muestra que no es pensable que «aliquid quo...» no exista. Se trata aquí de la necesidad de la existencia del «aliquid quo...». Pues si cabe *pensar* —¡estamos en lo pensable!— «que hay algo que no se puede pensar como no existente», entonces el «aliquid quo...» no se puede pensar como no existente, pues entonces todavía sería pensable algo mayor: que ese algo no pueda ser pensado como no existente. La premisa obvia es aquí que la existencia es más que la no existencia.

Con este «unum argumentum» de Anselmo, que en la edición sin anotaciones de Schmitt abarca cincuenta líneas, han fracasado los máximos genios de la historia universal<sup>48</sup>. Hay en él una especie

· 48. Cf. D. Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*; W. Rödl, *Der Gott der reinen Vernunft*. Sobre el debate teológico en el presente siglo, cf. Schrimpf, *Anselm von Canterbury*, 8-16.

de retruécano, un sofisma, una paradoja<sup>49</sup>: ¿solo porque no cabe pensar que Dios no exista, tiene ya que existir? Pero la lógica de las ideas de Anselmo es maravillosa y no resulta tan fácil deshacerse de ella<sup>50</sup>. La mayoría de los intérpretes, comenzando por Tomás de Aquino, han declarado incorrecto el tránsito del pensar al ser, del plano lógico al ontológico. O, como Kant, han criticado la argumentación que procede analíticamente cuando solo es posible un juicio sintético: la «existencia» no puede ser atributo de un concepto. En estas y otras objeciones contra el argumento de Anselmo se representó generalmente la existencia de Dios como algo extramental, como existencia real y no solo mental. Pareció que la formulación de Anselmo «existit ergo... et in intellectu et in re» (existe... tanto en el entendimiento como en realidad) (cap. 2) debía entenderse en ese sentido. La traducción de las palabras latinas *aliquid* e *id* sugería concebir aquello mayor que lo cual nada puede pensarse como una especie de objeto cuya existencia había que concebir al modo de algo que existe objetivamente, aunque fuera del espacio y el tiempo<sup>51</sup>. Se consideró como finalidad de Anselmo el tránsito del plano mental («subjetivo») al real («objetivo»). Sin embargo, en la línea de una interpretación del argumento anselmiano que apareció expuesta por primera vez en 1986, en un estudio de Yves Cattin, y que profundizó Gangolf Schrimpf en 1994, se indagó con mayor profundidad el modo como puede existir el «aliquid quo...». Cattin, en unas investigaciones impresionantemente sutiles que, a diferencia de la mayoría de las interpretaciones del *Proslogion*, incluyó todo el material de los 26 capítulos de la obra y, además, el resto de los escritos de Anselmo, pudo mostrar que el

49. Cf. Röd, 14s.

50. Y. Cattin, *La preuve de Dieu*, caracteriza con acierto: «Una obra difícil, muy moderna y a la vez desconcertante». El debate sobre el argumento de Anselmo continúa «en la filosofía actual y especialmente en la lógica actual con igual intensidad que en el pasado, aunque la mayoría de los participantes en este debate consideren fracasadas las demostraciones de Anselmo» (E. Morscher, *Was sind und was sollen die Gottesbeweise?*, 73). Morscher quiere demostrar la insostenibilidad del argumento del *Proslogion* con los recursos de la lógica moderna.

51. Sobre el significado de *id* y *aliquid*, cf. Morscher, *Was sind und was sollen die Gottesbeweise?*, 64s.

*esse* o *existere* de Dios va estrechamente vinculado en Anselmo al concepto de verdad. Dios existe no como objeto, sino como verdad suprema. De ahí que no se puedan disociar la idea de Dios y la idea de su existencia<sup>52</sup>. No se trata, a juicio de Cattin, de tránsito desde el plano lógico al plano ontológico, sino que al pensar el espíritu la idea de Dios («*id quo...*») se hace consciente de su «realidad existencial». «Si se piensa en Dios, es necesario que exista»<sup>53</sup>.

Schrimpf ahondó en estas cuestiones. Anselmo pretende demostrar al insensato que el concepto de «*aliquid quo...*» no es solo el concepto de algo pensado, sino también el concepto de algo real. Pero el «*aliquid*» no es ningún objeto, y «*real*» apunta a algo distinto de «existir objetivamente». La realidad correspondiente a este concepto solo puede ser una realidad espiritual, ideal, mental; pero la lógica interna de este concepto exige que solo pueda ser pensado como concepto de algo real. Por eso, si uno piensa el concepto (y solo entonces), abandona el plano subjetivo y se orienta hacia el de la lógica objetiva, que Anselmo utiliza para demostrar que ese concepto puede pensarse como concepto de algo real<sup>54</sup>. Schrimpf intenta aquí aclarar la expresión «concepto operacional».

Conceptos operacionales son aquellos que describen una acción mediante la cual aquel que la realiza produce la cosa de la que el concepto es el signo lingüístico correspondiente [Schrimpf pone como ejemplo una receta de cocina: el concepto culinario «menestra» solo adquiere su realidad si se cocina según la receta]. En cambio, el signo lingüístico «*aliquid quo maius nihil cogitari potest*» es un concepto operacional de la lógica. Describe una acción mental. Esta acción consiste en la realización científicamente correcta del concepto «*aliquid quo maius nihil cogitari potest*». Lo real así fabricado consiste sin duda en un pensamiento, pero pensamiento que no se puede pensar arbitrariamente, sino de un determinado modo. De ahí que lo así pensado sea algo que para un sujeto cognoscente solo puede ser algo real en forma de un concepto suyo<sup>55</sup>.

52. Cattin, *La preuve de Dieu*, II-IV.

53. *Ibid.*, 204s, siguiendo a Malebranche. Cattin ha apreciado sobre todo la obra de Anselmo *De veritate*.

54. Schrimpf, *Anselm von Canterbury*, 35-37.

55. *Ibid.*, 49.

El giro de Anselmo «non potest esse in solo intellectu» (no puede estar solo en la inteligencia) (cap. 2), o «quod non possit cogitari non esse» (lo que no quepa pensar que no existe) (cap. 3), enlaza siempre la realidad del «aliquid quo...» con el acto de pensar. El que piensa eso le atribuye realidad, porque el concepto sería pensado erróneamente si el «aliquid» se pensase como no existente.

Este enlace de pensar y ser en el «aliquid» es algo que solo corresponde a este concepto. Es correcto según las reglas de la lógica únicamente cuando se trata de aquello «que no permite pensar algo mayor». La objeción jocosa de Kant «en mi economía actual, cien táleros reales son más que el concepto de ellos»<sup>56</sup>, no afecta al argumento de Anselmo, pues no contempla la clase específica de existencia del «id quo maius cogitari nequit». Lo divino solo entra en la realidad a través de la comprensión humana, porque no existe al modo del ente espacio-temporal<sup>57</sup>. Existe únicamente como idea o concepto, pero que no puede ser *pensado* sino como concepto de algo real.

Tal lectura del argumento del *Proslogion* permite formular también su resultado en estos términos: siempre que los humanos piensan en lo insuperablemente máximo, eso máximo tiene realidad para ellos. Lo que alguien piensa como lo máximo, es real también para él —y por eso eficiente, pues la realidad de lo insuperablemente máximo no puede quedar pasiva—. Schrimpf ha dejado claro que, en Anselmo, a la demostración de la realidad del «aliquid» sigue inmediatamente la praxis, la denominada «oración intercalada» en el capítulo tercero o al final del cuarto. No es un añadido piadoso, sino resultado del reconocimiento, primero intelectual y luego también volitivo, de la existencia del «aliquid»<sup>58</sup>. Y al insensato —en el sentido de capítulo cuarto— hay que replicarle: es aberrante usar la palabra «Dios» sin tener en cuenta qué realidad va ligada inevitablemente a él. Hay que contar con esa realidad, cosa que no hace el insensato cuando dice a la ligera: Dios no existe. La realidad de

56. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599, p. 534.

57. Cf. Cattin, *La preuve de Dieu*, 209.

58. Schrimpf, *Anselm*, 55s.

Dios para el hombre consiste en «ser pensada conforme al concepto de Dios no dependiente del arbitrio humano y, consecuentemente, hacerse eficiente en la vida del hombre»<sup>59</sup>. Negar la realidad de aquello que excede todo cuanto los humanos pueden pensar, es error, insensatez, pereza mental e irrealismo.

Hasta aquí, Anselmo propuso una demostración que no solo es irreprochable desde el punto de vista de la lógica, sino que cabe apoyar fácilmente con hallazgos de la psicología o de la fenomenología de la religión. No es fácil negar esto: lo que los hombres consideran la realidad suprema que todo lo determina (lo que ellos piensan como tal), lo determina realmente. Con esto la demostración de Anselmo no queda disuelta en lo psicológico, sino que apunta hacia la lógica objetiva del concepto de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Ahora bien, si esta realidad existe para los hombres, la pregunta propiamente teológica se plantea así: ¿esa realidad coincide con aquello que la fe cristiana, que la Biblia, llama «Dios»? Anselmo da a esta pregunta teológicamente decisiva una respuesta claramente afirmativa. «Et hoc es tu, Domine Deus noster» (y eso eres tú, Señor, Dios nuestro), así concluye su demostración. «Nuestro Señor y Dios», en la línea siguiente también «mi Dios», añade Anselmo al «id quo maius cogitari nequit». A los intérpretes de Anselmo les pareció siempre esto tan obvio que no dieron mayor importancia a esta afirmación teológica de primer orden<sup>60</sup>. Resulta funesto, sin embargo, reducir el argumento de Anselmo, como suele ocurrir, a los capítulos 2-4 del *Proslogion*. ¿No es extraño que durante siglos

59. *Ibid.*, 66.

60. Llama la atención lo que se afirma en el estudio más reciente sobre Anselmo, G. Kapriev, ... *Ipsa Vita et Veritas*, 234: el «et hoc es tu» no es ningún salto en el vacío y en realidad parece evidente «al ser tales características [del *aliquid quo...*] los parámetros de la naturaleza que toda la tradición europea describe con el nombre de 'Dios', al margen de que se crea o no en esa naturaleza». En tal afirmación incomprometida queda patente la insostenibilidad del enfoque en su interpretación de Anselmo. Sus preguntas a este, como explica en el prólogo, son «de índole exclusivamente filosófica (y no teológica, por ejemplo)» (8). ¿Cabe hacer con esta actitud una exposición global del «ideario» del teólogo Anselmo? ¿Qué habría que decir de un teólogo que declara buscar una exposición de Kant por un interés exclusivamente teológico (y no filosófico, por ejemplo)?

los exegetas emplearan tanta sutileza y precisión en el análisis de tres capítulos del *Proslogion*, mientras se tomaban la libertad de dejar casi desatendidos los 33 restantes? El *Proslogion* va más allá de la demostración ontológica de Dios; es en realidad todo un tratado «De Deo». Si examinamos ahora la continuación del discurso, queda claro que el enunciado afirmativo al final del capítulo 3 —«Et hoc es tu»— representa para Anselmo un problema a cuya solución dedica los capítulos siguientes<sup>61</sup>. Tratan de los atributos de Dios<sup>62</sup>, y siempre en forma de aparentes antinomias que Anselmo se esfuerza en resolver. Los capítulos 6-12 abordan en concreto unas antinomias que existen entre las propiedades bíblicas de Dios y los predicados de un ser supremo, precisamente el «aliquid quo...». El capítulo 6 pregunta «cómo (Dios) siente, si no es cuerpo»; se contraponen aquí la «sensibilidad» patente en la Biblia y la impasibilidad metafísica, condicionada por la incorporeidad<sup>63</sup>. El capítulo 7 pregunta «cómo es omnipotente, si hay muchas cosas que no puede hacer»: reflexión sobre la incompatibilidad entre la atribución abstracta de la omnipotencia y lo que la Biblia relata sobre Dios. El capítulo 8 compara misericordia e impasibilidad, y los capítulos 9-11 tratan de resolver el contraste entre la justicia de Dios (que tiene que castigar a los pecadores) y su disposición al perdón. No es este el lugar para seguir al detalle las reflexiones de Anselmo. Él se sirve de distinciones terminológicas y relacionales, sin poder convencer del todo. Al final, en el problema justicia-misericordia se ve forzado a optar por la misteriosa bondad de Dios, al no haber una armonización racional en este punto (cap. 9; 11)<sup>64</sup>. Los capítu-

61. Haber mostrado esto es el gran mérito de P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. Para él, los caps. 5-22 pretenden mostrar que el «id quo» es aquello que el creyente ama como su Dios; cf. 111.

62. De acuerdo con la tarea que Anselmo se impone al inicio del capítulo 2 para toda la obra (!): «Así pues, Señor, ... hazme... entender *que* eres como creemos y eres *eso* que creemos».

63. Gilbert, 127: «Decir, con el cap. 6 y *conforme a la Escritura*, que Dios es sensible, choca con la reflexión ontológica griega». Subrayado de Th. H. Sobre lo siguiente, *ibid.*, 127-136.

64. Es también la impresión de Kapriev, interesado por lo filosófico: en el intento de conciliar justicia y misericordia «se bloquea el propio análisis lógico: choca con su límite» (264).

los 9 y 12 enmarcan estas arduas reflexiones en rotundos enunciados acerca de la bondad del ser divino, que presentan el concepto del ser mayor que el cual nada puede pensarse como la constante definitiva que las objeciones bíblicas han de respetar<sup>65</sup>. El concepto anselmiano de Dios es, de principio a fin, el de un «Bien supremo que no necesita de nada y de quien todo necesita», como anticipa Anselmo en el prólogo del *Proslogion*. Este «summum bonum» sin carencias puede pensarlo Anselmo como «aliquid quo maius cogitari nequit». Ha interiorizado la tensión frente al Dios de la Biblia; es más, esa tensión constituye en realidad el centro de gravedad teológico de su obra. Anselmo creyó firmemente poder conciliar fe y razón, y esto significa ahora poder conciliar al Dios de la fe con el Dios de la razón. Para él, en el conflicto de las representaciones de Dios, el Dios pensado y pensable ha quedado vencedor.

El Dios de la demostración ontológica solo hizo fortuna en la época moderna, como señala W. Röd, mientras que el Medievo rechazó en parte el argumento de Anselmo y en parte le dio validez como una prueba más. Este Dios pasó a ser el objeto preferido de la filosofía racionalista moderna de un Descartes, Spinoza, Leibniz, un Dios de los filósofos «relacionado en definitiva con la fe en un orden racional universal que incluye el pensamiento y la razón»<sup>66</sup>. Como garante del orden cósmico, trascendiendo los antagonismos confesionales de la primera modernidad, «en cierto modo como remate de la cúpula de los sistemas racionalistas», que «cohesiona el edificio que la sustenta»<sup>67</sup>, ese Dios pasó a ser el Dios de la religión. Pascal lo conocía y lo diferenció del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

Una reflexión, por último, sobre el insensato que dice: Dios no existe. ¿Queda refutado de verdad? A buen seguro que sí en el plano de la lógica anselmiana. La necesidad lógica de ese concepto del «aliquid quo...», que le confiere a la vez realidad, es indudable.

65. Los capítulos siguientes tratan luego –en cierto modo dejando de lado las objeciones bíblicas– los atributos del ser que es mayor de lo que cabe pensar, a partir del concepto-guía metafísico que es la eternidad.

66. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 9.

67. *Ibid.*

Hay en él una presión a la que, al parecer, nadie puede escapar. Pero H. Verweyen hace una observación atinada:

Pero ¿por qué, más allá de los consabidos absurdos del pensamiento, esta presión no va a representar acaso el extremo desvarío de la razón?, ¿por qué a la necesidad mental le ha de corresponder incondicionalmente, más allá del círculo cerrado de la razón, una realidad ontológica?, ¿quién dice que las ataduras de la razón humana no quedan finalmente en su propio vacío, sin fundamento en el ser real?<sup>68</sup>

Verweyen hace esta observación a propósito del problema clásico de si hay un puente desde el plano del pensamiento al plano de la realidad. Más allá de él y frente al rumbo de su interpretación posterior<sup>69</sup>, voy a asumir su observación en estos términos: aunque Anselmo tenga razón y el pensamiento avance efectivamente hacia la realidad de aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, eso podría constituir su extrema locura y quedar en el vacío. Entonces, el «esse in re» evidente de lo máximo pensable carecería de toda «realidad óptica» —si la realidad del ser se mide por la sabiduría de Dios, «que se oculta en el misterio», pero de la que se dice que «desenmascara la sabiduría del mundo como necedad» (1 Cor 3, 19; 1, 20)—. Pero Dios, que es también insensato (1 Cor 1, 25), daría la razón al insensato si este, asumiendo el concepto de Anselmo, siguiera diciendo: no hay Dios.

#### d) *Las «cinco vías» de Tomás de Aquino*

También a Tomás de Aquino (1225-1274), «príncipe de la escolástica» (*princeps scholasticorum*), «doctor angélico» (*doctor angelicus*), «doctor general» (*doctor communis*), tendremos que catalogarlo entre los defensores del «conocimiento rectilíneo de Dios». Fue capaz de conciliar lo que en su tiempo «todos llamaban Dios» con el concepto cristiano de Dios; fue capaz de ensamblar estructuralmente los elementos del conocimiento filosófico de Dios en su época con el Dios de la fe. La línea dominante de la historia de su

68. H. Verweyen, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, 45.

69. Verweyen busca el argumento en la filosofía trascendental.

influencia se quedó en este itinerario y, al final, transformó la convergencia parcial de fe y razón, afirmada en Tomás, en una suerte de «filosofía de Dios»<sup>70</sup> que ha mantenido ocupados a los filósofos hasta hoy. Pero Tomás no sería el teólogo sobresaliente que fue si no hubiera reivindicado también, correctamente, la «diferencia en la comprensión de Dios». Con la premisa de que en nuestro tiempo «lo que todos llaman Dios» no se puede ya armonizar tan fácilmente como entonces con la comprensión cristiana de Dios, es preciso releer hoy la teología del Aquinate. Estoy convencido de que los títulos honoríficos que le concedió la tradición se los merece también hoy.

El siglo XIII supuso una eclosión en la cultura europea. Una red de espléndidas catedrales comenzó a cubrir el continente, y en ellas se movilizaron a mayor gloria de Dios todos los recursos de ingeniería, fantasía arquitectónica temeraria y extrema destreza. Los ídolos paganos, gnomos y monstruos, antiguamente terroríficos, tuvieron que ejercer su servicio de gárgolas a nivel inferior en las catedrales que señalaban el cielo<sup>71</sup>. La idea optimista de que Dios era también el creador de la razón y esta podía atestiguar a su favor, animó a confiar en la fuerza del argumento más sólido que se expresara en las disputas escolásticas. La teología debía tener la capacidad de excluir las ideas heterodoxas con otros métodos que los de la Inquisición y las cruzadas, de triste memoria. Se podía ya estudiar a Aristóteles, el viejo pagano, y no era correcto desconfiar de su explicación racional del mundo. ¿No podía la teología utilizar para su provecho lo que aquel hombre había aportado?

Cuando Tomás de Aquino se dispone, en el tercer artículo de la segunda *quaestio* de la *Summa Theologiae*, a «demostrar» la existencia de Dios<sup>72</sup>, se apoya exclusivamente en los argumentos que

70. O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grösse und Grenze mittelalterlicher Theologie*, 183.

71. Cf. esta idea sugestiva en G. K. Chesterton, *On Gargoyles* (1910), versión alemana: *Ballspiel mit Ideen*, 40-44. En la historia del arte se habla del carácter apotropaico, expulsor del mal, de las figuras góticas.

72. Ya la traducción de la pregunta «An» o «utrum Deus sit» crea dificultades. Cuando la edición alemana de Tomás traduce «Gibt es einen Gott?», hay que objetar con L. Velecky, *Aquinas's five arguments on the Summa Theologiae 1 a 2, 3*,

había formulado ya Aristóteles sobre un primer motor inmóvil y una causa primera<sup>73</sup>. Tales argumentos, basados en la razón humana, sobre el conocimiento de la existencia de Dios (y de otras verdades sobre Dios) los adscribe Tomás a la categoría de «*praeambula fidei*» (o «*praeambula ad articulos fidei*»): presupuestos de la fe. La fe —dice— presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza (q. 2, a. 2, ad 1). La búsqueda de un conocimiento natural es, pues, cosa de la fe misma y no, como se entiende a menudo, una especie de etapa filosófica previa a la fe que es preciso haber alcanzado para poder creer. No se descubren unas verdades filosóficas *antes* del acto de fe, sino que los creyentes confirman su fe con ayuda de la razón. Por eso no cabe hablar propiamente de un arreglo entre fe y razón, porque no hay una previa discordancia entre ellas. Tomás ensaya simplemente la posibilidad teórica de explicar lo que los cristianos llaman Dios con el concepto de «causa primera». Por lo demás, él estima que no es necesario hacerlo; para la mayoría, que no es capaz de entender la demostración científica, basta atenerse firmemente a la doctrina de la fe. En todo caso, es un experimento interesante el que emprende la teología al tratar de permanecer en diálogo con la filosofía<sup>74</sup>.

Las célebres «cinco vías» para demostrar la existencia de Dios ofrecen prácticamente la misma estructura<sup>75</sup>. Comienzan con unas observaciones empíricas sobre las que no cabe la menor duda: hay en el mundo movimiento (primera vía), hay efectos y causas (segunda vía), hay cosas que lo mismo pueden existir como no existir

como también contra la versión inglesa «whether there is a God»: «En el contexto de la religión cristiana, 'Dios' no es un nombre común aplicable a toda una clase de candidatos entre los que se halla uno en particular del que se duda que exista» (39). En sentido estricto no hay en la *Summa* I, q. 2, a. 3, una «demostración de Dios», sino que Tomás pretende mostrar, presuponiendo obviamente la fe, que a Dios se le puede aplicar el predicado «esse»; cf. Velecky 36s, remitiendo a q. 3, a. 4, ad 2!

73. H. Seidl, *Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie»*, aduce pasajes de la física y metafísica de Aristóteles. Hay que contar también con la influencia de la demostración de un alma inmaterial en Platón, y con su idea de participación (cf. *ibid.*, 117-119, y M. Wagner, *Die philosophischen Implikationen der «Quarta via»*, 127s).

74. Cf. Velecky, *Aquinas's five arguments*, 1-6 y 35.

75. Cf. para lo siguiente Seidl, *Thomas von Aquin*, 119-125.

(tercera vía), etc.<sup>76</sup> Tomás evita aquí los enunciados universales; se limita a indicar unos fenómenos que requieren explicación. Sobre el modo de funcionar la explicación puede bastar el ejemplo de la primera vía: «Es un hecho cierto, garantizado por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay movimiento» (q. 2, a. 3).

Así comienza Tomás. Pero ¿cómo puede explicarse el hecho de que algo esté en movimiento? Tomás pregunta aquí a nivel filosófico o, si se prefiere, a nivel físico, y constata: «Pero todo lo que está en movimiento, es movido por otro».

Y sigue aclarando, de acuerdo con la autoridad filosófica de Aristóteles: todo lo que es, se halla o en estado de «posibilidad» (*potentia*) o en estado de «realidad» (*actus*). Por tanto, cuando hay movimiento, algo se mueve potencialmente pero está en reposo, o se mueve de hecho. Ambas cosas a la vez no pueden darse. Tampoco puede algo pasar por sí mismo del estado de posibilidad al estado de realidad. Para ello se requiere algo en estado de realidad, algo que mueva actuando. Pero también este algo, para poder mover, necesita ser movido por otro. Esto significa que «si aquello de lo que algo recibe el movimiento está también en movimiento, tiene que ser movido por otro, y este otro a su vez por otro. Pero esto no puede continuar hasta el infinito, porque entonces no tendríamos un primer motor y, en consecuencia, ningún motor en absoluto».

La cadena de movimientos sucesivos tiene que empezar en algún momento; al comienzo tiene que haber una «realidad», no sim-

76. Una excepción parece ser la cuarta vía *ex gradibus*, porque los grados de ser de los que parte Tomás no arrancan de la experiencia, sino que se infieren de los atributos trascendentales del ente (*verum, bonum, nobile = pulchrum*) que la razón aplica a las cosas. Así Wagner, *Die philosophischen Implikate*, 97s, analizando un complejo debate en los estudios realizados. La cuarta vía es generalmente criticada, sobre todo por F. von Steenberghen, que cuestiona el tránsito necesario del *magis et minus* al *maximum* (*Le problème de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin*, 212-221). El intento de E. J. Butterworth de evidenciar *The identity of Anselm's Proslogion Argument for the existence of God with the via quarta of Thomas Aquinas* (el título del libro contiene la tesis; cf. sobre todo 173-212) lo considero totalmente desacertado. Butterworth olvida la función operacional del concepto anselmiano de «*id quo maius cogitari nequit*», que en modo alguno hay que referir al *magis et minus* real. En *Monologion*, Anselmo había ensayado una demostración en la línea de Tomás; pero no la reiteró, quizá por opción consciente, en *Proslogion*.

plemente una «posibilidad». Desde el punto de vista de la lógica, el «regressus ad infinitum» (proceso sin fin, hacia nuevas causas) no es posible<sup>77</sup>: «Hemos de poder llegar por tanto, incondicionalmente, a un primer motor que no sea movido por nadie (ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur)».

Las otras cuatro vías siguen un esquema similar. Hay cosas que son producidas, luego tiene que haber una primera causa eficiente (2). Hay cosas que son contingentes (pueden ser o no ser), luego tiene que haber al menos un ser que sea necesario; de otro modo no habría nada (3). Hay grados de ser, mejor o peor, más verdadero y menos verdadero; luego tiene que haber algo que sea plenamente bueno y verdadero (4). Hay seres en la naturaleza orientados a un fin preciso, sin tener conocimiento de él; luego tiene que haber algo que los dirija hacia su fin (5).

¿Qué se demuestra exactamente con estas cinco vías?<sup>78</sup> Desde luego, no la existencia de Dios, sino únicamente que, en pura lógica, hay que postular la existencia de un «aliquid» para explicar ciertos fenómenos. Todos los procesos demostrativos desembocan en ese «algo», y nos encontramos exactamente con cinco «algos» que se requieren para explicar diferentes hechos: «aliquid primum movens (1), aliqua causa efficiens prima (2), aliquid quod sit per se necessarium (3), aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis (4), aliquid a quo omnes res naturales ordinantur ad finem (5)»<sup>79</sup>. Estos cinco «algos» tienen en común —dice Tomás— el ir asociados a la palabra «Dios»: «Et hoc omnes intelligunt / nominant / dicunt Deum» (que todos conocen

77. Es frecuente negar que el «regressus ad infinitum» sea una «petitio principii». A juicio de Seidl, *Thomas von Aquin*, 115s y 121, Tomás asumió ya de Aristóteles la necesidad de presuponer el concepto de primera causa; la idea de un número infinito de causas contradice el principio de causalidad. Pero hay que señalar que, aun en el supuesto de un número infinito de causas en el mundo —posibilidad que Tomás mantiene abierta—, cada una de ellas exigiría una explicación. Por eso hay que abandonar el plano donde vale el principio «omne quod movetur, ab alio movetur», y alcanzar otro plano, trascendental, donde pueda haber «aliquid primum movens, quod a nullo movetur». Cf. Velecky, *Aquina's five arguments*, 56s.

78. Sigo el brillante análisis de Velecky, *ibid.*, 58-63.

79. La edición alemana de Tomás traduce siempre el «aliquid», induciendo a error, por «Wesen».

como / llaman Dios)» (1-3 vías); «et hoc dicimus Deum» (a esto lo llamamos Dios) (4 y 5 vías)<sup>80</sup>; así concluye cada una de las vías. Tomás expresa aquí simplemente el hecho de que el concepto de motor inmóvil, de primera causa eficiente, etc. suele estar referido a «Dios» tanto por los cristianos como por quienes no admiten el libro de la revelación, pero están dispuestas a seguir la lógica aristotélica (hubo conocidos aristotélicos musulmanes, como Averroes o Avicena)<sup>81</sup>. Las cinco vías no son propiamente una demostración de Dios, sino que adoptan demostraciones ya existentes en favor de un motor inmóvil, etc. y las aplican a la comprensión de Dios. Constituyen, según Pesch, «el intento de establecer una relación entre la teoría filosófica sobre Dios y la fe cristiana»<sup>82</sup>. Velecky lo formula con precisión: «Estos cinco argumentos simplemente establecen que los cristianos y los aristotélicos no cristianos pueden mantener fructíferas conversaciones en torno al carácter central de la religión cristiana basándose en el libro de la Naturaleza, aun cuando no se recurra al libro de la Revelación»<sup>83</sup>.

En el curso de su exposición sobre el «Dios uno» (De Deo uno), que alcanza hasta la quaestio 26, Tomás señala exactamente, por parte de la teología cristiana, los límites dentro de los cuales puede tener lugar un diálogo razonable sobre Dios con no creyentes (sean no cristianos o cristianos deseosos de reflexionar sobre Dios sin tener en cuenta la Escritura). Según la razón, tal como la entiende el teólogo Tomás, Dios no es un ser corpóreo, ni está compuesto (q. 3); difiere totalmente de las criaturas (q. 4) y solo se le puede concebir como bueno, infinito, omnipresente en las cosas, inmutable, eterno y uno (q. 5-11). Tomás indaga las condiciones para poder

80. Velecky, *ibid.*, 60, traduce: «And this is what we say that God is».

81. Quizá no sea irrelevante el hecho de que en las vías 1-3 se recurra a «todos», mientras que en la 4 y 5 se habla de «nosotros»: Dios como verdad, bondad y belleza absolutas (4), Dios como conductor de las criaturas irracionales (5), eso no es ya un bien tan general como la identificación de Dios con el motor inmóvil, con la causa primera y con el ente necesario.

82. Pesch, *Thomas von Aquin*, 180. Considero incorrecta la siguiente frase de Pesch: «Las 'cinco vías' son en realidad cinco descripciones metafísicas de la esencia de Dios». Según Tomás, la esencia de Dios es indescriptible.

83. Velecky, *Aquinas's five arguments*, 63; cf. *ibid.*, 67.

conocerlo y la validez de los nombres que se aplican a Dios (q. 12 y 13). Las cuestiones 14 hasta 26 abordan su acción en el mundo, para excluir de inmediato el malentendido de concebirlo tan solo como el primer principio de Aristóteles. El que quiera hablar sobre Dios en términos cristianamente adecuados, tendrá que atribuirle las notas de saber, vida, voluntad, amor, justicia y misericordia. Hay que hablar de su presciencia y su predeterminación, porque solo ahí aparece como Dios; también de su poder característico e incluso de su felicidad, pues los cristianos saben perfectamente que el mundo no es como Dios desearía que fuese.

El descubrimiento de una coincidencia inicial entre aquello «que todos llaman Dios» y el Dios de la revelación movió, pues, a Tomás a una oferta de diálogo amplia, aunque exactamente definida, sobre la base de la razón natural. Además, asumió la responsabilidad de silenciar, en 26 largas cuestiones, algo que interesa especialmente a los cristianos: el misterio de la Trinidad. Siempre fue muy consciente de que «conocemos mejor a Dios mediante la gracia que mediante la razón natural» (q. 12, a. 13); pero puede ocurrir que, eventualmente, la luz de la gracia no desempeñe ninguna función. No hay que olvidar que el interés primordial de Tomás en la doctrina sobre Dios no es precisar la diferencia entre la idea filosófica y la idea teológica de Dios, sino su convergencia<sup>84</sup>. Él pudo descubrir en el siglo XIII esa convergencia, y ahí radicó la fuerza de convicción de su «demostración de Dios». Tomás no se vio en el trance de preguntar si iba a ser una verdad sempiterna que «omnes dicunt» lo que también nosotros, los cristianos, decimos de Dios. No obstante, si aquello que «todos llaman Dios» no es ya compatible con el Dios de la revelación, entonces la demostración carece de sentido. Pero una lectura ahistórica de Tomás y la situación de diálogo de la Edad Moderna, totalmente distinta, pusieron su demostración de

84. Hünemann, *Offenbarung Gottes in der Zeit*, 67, argumenta con acierto: «Como la diferencia queda más encubierta en la *Summa theologiae*, no parece casual que justamente la teología de Tomás, que se extractó sobre todo de la *Summa*, quedase transformada en una teología escolar que en muchos aspectos se adaptó, iniciada la Edad Moderna, a la idea de un Dios immanente al sistema». Sobre el tema global, cf. *ibid.*, 41-79.

Dios al servicio de una religión racional puramente filosófica, sin presupuestos, y construyeron a partir de ella una metafísica de Dios que fue empleada contra el ateísmo<sup>85</sup>. No hay nada más equivocado que aislar las *quinque viae* tomasianas de los presupuestos en los que descansan: la fe incuestionable de los cristianos en Dios y su consenso parcial con la idea general de Dios. La notable agudeza que emplean los filósofos hasta hoy (sobre todo en el área anglosajona) para refutar sus demostraciones se pierde en el vacío, porque Tomás queda incólume<sup>86</sup>. Les bastaría declarar que ellos se salen del consenso expresado en el *omnes*.

Tomás era muy consciente de que la palabra «Dios» era confusa y debía ser protegida de la confusión. Precisamente la observación de las mencionadas convergencias parciales afinó también su sentido para la «diferencia en la comprensión de Dios». En el artículo 9 de la *quaestio* 13 de la *Summa*, al final de la disquisición sobre los nombres de Dios, plantea si el nombre «Dios» es un nombre transferible, comunicable («Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile») <sup>87</sup>. Y contesta con énfasis: No. A la opinión humana le parece que sí, y con la palabra «Dios» designa cosas distintas; hasta la Biblia habla a veces de «dioses». Pero dado que «Dios» no es designación de una especie que cuenta con varios ejemplares, sino que menciona la naturaleza divina, que necesariamente corres-

85. Cf. Pesch, *Thomas von Aquin*, 182s. Un ejemplo de esta interpretación errónea es Van Steenberghe, que introduce los argumentos de Tomás en la lucha moderna entre teísmo (de todo color) y ateísmo, y teme que el fracaso de las pruebas traiga el derrumbe de todo orden y finalidad: «Sin Dios, llega la ruina de todos los valores; más aún... esto es lo que santo Tomás piensa y es la conclusión que se desprende de nuestra investigación», *Le problème de Dieu*, 357.

86. Velecky se enfrenta a algunos críticos anglosajones de Tomás (sobre todo a A. Kenny). La defensa que C. F. J. Martin quiere hacer –en la (hasta ahora) última exposición global sobre el tema en favor de las demostraciones de Tomás, *Thomas Aquinas. God and explanations*, sobre todo 96-107–, trata de mantenerse en el nivel de la filosofía analítica actual y depurar la prueba de todos los elementos teológicos, a modo de un «tomismo analítico». A su juicio, la pregunta «¿Existe Dios?» ha de abordarse exactamente igual que la de «¿Existe x?». Martin no tiene presente que las cinco vías tratan de determinar la relación entre comprensión filosófica y comprensión teológica de Dios. Como ya en Kapriev (cf. n. 61), se manifiestan en él los límites del tratamiento filosófico de problemas originariamente teológicos.

87. Sigo una indicación de Hünermann, *Der fremde Gott*, 211.

ponde a un único ser, su nombre no es transferible. En cambio –continúa Tomás– si suponemos (erróneamente) que hay más dioses, entonces el nombre es comunicable, y en este sentido habla la Biblia de «dioses» (en referencia a la opinión errónea de los hombres que divinizan cosas). Tomás pone como ejemplo la palabra «sol»: si se defiende la opinión de que hay varios soles, entonces el nombre es transferible; pero en realidad solo hay uno.

El error de Tomás, condicionado por su época, sobre el número de los soles puede considerarse también como error teológico. Si otros u otras cosas ostentan las propiedades de la naturaleza divina que Tomás solo atribuye al Dios de la fe, entonces, según su definición, el nombre «Dios», como nombre específico (*nomen appellativum*) para la naturaleza divina, también sería transferible. Hubo y hay otros «dioses» –en la concepción humana–, como hubo siempre muchos soles sin saberlo Tomás. De ahí que su referencia hasta aquí no sea satisfactoria. Pero él continúa: «Sin embargo, de haber un nombre para Dios que no designe su naturaleza sino que lo califique como este determinado ente, tal nombre será incomunicable en cualquier sentido (*omnibus modis incommunicabile*): es el caso, por ejemplo, del tetragrama de los hebreos».

Incomunicable en cualquier sentido es, pues, para Tomás el nombre bíblico de Dios YHWH, porque no se refiere a lo que los hombres entienden por naturaleza divina. Y ese nombre designa al Dios de Jesús, al Dios de la fe cristiana.

#### e) *El «Memorial» de Blaise Pascal*

Blaise Pascal (1623-1662) no fue nada rectilíneo. Se le conoce por haber dado nombre a un lenguaje de programación y a la unidad de medida de la presión atmosférica; y de hecho muchas líneas conducen desde el genial matemático, físico e inventor de una calculadora, hasta la era del ordenador. Pocos meses antes de su temprana muerte, programó el primer servicio público de transportes en París: se le podría considerar padre del «metro» y uno de los padres de la Edad Moderna por su uso de la razón sin compromisos y por su amor a las ciencias exactas. Pero existe otro Pascal: el «jansenista»

que vio a los hombres enredados en una maraña de error, pecado y culpa, el amor ardiente de Jesús crucificado, el crítico mordaz de la superficialidad, la arrogancia y la autosuficiencia<sup>88</sup>. Pascal, un hombre de contradicciones y, por eso, dotado de una sagacidad excepcional para detectar contradicciones. Luchó apasionadamente contra el engaño y la obcecación, y sabe manejar el lenguaje como un estoque relumbrante. Siempre en posición de ataque, detiene al adversario y ataja los golpes con maestría. A menudo le basta con haber puesto en evidencia la actitud del adversario o una contradicción. Luego pasa a otra cosa, pues para él todo queda claro (aunque en absoluto para sus lectores). No fue sistemático; la mayor parte de los escritos que nos han llegado de él son fragmentos.

Su conocimiento de Dios tampoco fue rectilíneo. Pascal tomó parte en la disputa sobre el concepto de Dios e introdujo la diferencia en la comprensión de Dios. Su *Memorial* de 1654, donde refiere una especie de conversión, incluye la tan citada diferencia entre el «Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob» y el «Dios de los filósofos y de los doctos». Pero aunque esa diferencia se cita a menudo, nunca se ha intentado hasta ahora, que yo sepa, someter todo el texto del *Memorial* a una interpretación teológica coherente, para aclarar así el significado exacto de esa diferencia<sup>89</sup>. El propio Pascal sugirió como norma básica para la interpretación de un tex-

88. Sobre Pascal, cf. A. A. Béguin, *Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*; Th. Spoerri, *Pascal heute*; J. R. Armogathe, *Einführung*, en Id. (ed.), *B. Pascal. Gedanken über Religion und einige andere Themen*. En el presente capítulo, las citas han sido tomadas de esta edición de *Pensamientos*, que en la numeración de los fragmentos sigue la propuesta por Lafuma. El segundo número indica la numeración de Brunschvicg, que también se basa en la edición alemana de Wasmuth.

89. A este resultado llega también G. Büsing, *Das Memorial. Dokument einer fraglichen Gewissheitserfahrung. Eine Pascal-Interpretation aus theologischer Sicht*, 9-16. El trabajo de Büsing repasa los enfoques anteriores en la interpretación de Pascal, da muchas informaciones útiles y ofrece también un valioso ordenamiento biográfico; pero no puede considerarse como interpretación teológica. ¡Se muestra del todo indiferente al contenido teológico del texto pascaliano! El resultado de Büsing viene a decir únicamente: Pascal «opta por la imagen de Dios en la religiosidad de la Reforma francesa, frente a la de los *libertins* (librepensadores)» (43). «El retorno a Dios es la vuelta a la imagen de Dios propia de una amplia corriente religiosa de su tiempo...». El «Dieu d'Abraham», etc. es para Büsing una mera referencia a la «tradición cristiano-bíblica» (*ibid.*).

to o de un autor, que esa interpretación sea capaz de «armonizar entre sí los pasajes contrarios» (fr. 257/684); sin embargo, no se ha seguido ese criterio a la hora de abordar su texto capital. Creo que en parte esto viene motivado por el hecho de que el *Memorial* desafía frontalmente la corriente principal de la tradición teológica y, por tanto, no invita precisamente a un examen teológico profundo. Influye también la forma especial de este texto, que parece ser más una expresión de sentimiento extático que una afirmación coherente, y está cargado, por lo demás, de numerosas citas bíblicas. Mi impresión es que no se toman demasiado en serio las citas de la Biblia; se espera, por lo visto, que de la pluma de un creyente apasionado, como el Pascal que se nos presenta en el *Memorial*, fluyan con facilidad expresiones bíblicas que solo pueden ser efusiones afectivas y aderezo retórico. No se admite que Pascal argumente con la Biblia en la mano.

Partiré de tres presupuestos en mi interpretación del *Memorial*: 1) El texto no es solo expresión de un arrebato místico o piadoso, sino que contiene un pensamiento que, aunque sinuoso, está claramente estructurado. 2) Las citas bíblicas resultan esenciales para el proceso argumental. Pascal, como se verá, estaba tan familiarizado con la Biblia que se permitía pensar con las palabras bíblicas. A ello se suma su extraordinario interés por el judaísmo rabínico, posbíblico, que influye en su comprensión de la Biblia. 3) Hay que admitir una cierta afinidad de Pascal con la teología de la Reforma, que se refleja en el texto. Voy a razonar brevemente estos presupuestos.

En cuanto al primer punto, G. Büsing ha comprobado, mediante una comparación rigurosa con escritos de la época, que «el material no ofrece ninguna similitud esencial con otros textos de la mística francesa del Barroco»<sup>90</sup>. Le faltan todas las peculiaridades de la literatura mística de su tiempo. La interpretación que sigue tiene que mostrar por sí sola que el texto contiene un pensamiento transparente y no meros sentimientos.

Respecto de su conocimiento de la Biblia, el asentamiento de toda la obra pascaliana en la Escritura y el profundo conocimiento

90. *Ibid.*, 59.

que manifiesta de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento constituyen la base del estudio sobre Pascal de Denise Leduc-Fayette<sup>91</sup>. De ese estudio se desprende que el siglo XVII estuvo en Francia totalmente «impregnado» de textos vetero y neotestamentarios; en cambio, decayó el interés por la Antigüedad greco-romana. En la abadía de Port-Royal, con la que Pascal mantuvo estrecho contacto, se estudiaba intensamente la Biblia. Pascal aprendió hebreo y colaboró en traducciones bíblicas. Era costumbre aprender pasajes bíblicos, y cabe suponer que Pascal podía recitar de memoria largos fragmentos de la Biblia<sup>92</sup>. Dado que «aprender de memoria» se dice en francés «apprendre par coeur», su dicho «el corazón tiene sus razones y el entendimiento tiene las suyas» (fr. 298/283) cobra quizá un sentido especial: son las razones del corazón que rebosa de lenguaje y mundo bíblicos<sup>93</sup>. El contraste entre revelación y filosofía y, por tanto, entre la comprensión de la realidad en la Biblia y en la razón pura, fue siempre primordial para Pascal, como se desprende muy claramente de su *Conversación con el Sr. de Saci*<sup>94</sup>. Leduc-Fayette señala que la Biblia no era para Pascal algo que llega de fuera, meramente instructivo, que contiene determinadas

91. D. Leduc-Fayette, *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*. De este trabajo erudito y profundo he aprendido mucho, sin estar del todo convencido de que el justo y doliente Job constituya la clave para comprender toda la obra de Pascal. Sobre lo que sigue, cf. *ibid.*, 14-31; 92-112.

92. Una referencia a la novela de Stendhal *Rojo y negro* resulta aleccionadora. Julien, el protagonista, consigue muy joven un puesto de profesor particular por ser capaz de recitar todo el Nuevo Testamento de memoria. En el seminario sacerdotal se ejercitan en memorizar largos textos bíblicos y clásicos, recitándolos durante la comida, por ejemplo. Aunque la acción de la novela transcurre a principios del siglo XIX, tiene mucho de la atmósfera en que podemos imaginar a Pascal. Julien vive entre el mundo del seminario sacerdotal regido por un espíritu rigurosamente jansenista, y los elegantes salones de París; aparecen jesuitas con mucho mundo, como eran los adversarios de Pascal; etc.

93. Esta sentencia no figura en Leduc-Fayette. El fr. 110/282 sobre el conocimiento de la verdad a partir de la razón y del corazón define el corazón, inicialmente y en general, como el lugar de una intuición y certeza especiales; pero concluye finalmente en «los sentimientos del corazón», mediante los cuales Dios infundió la religión y sin los cuales «la fe sería meramente humana e inútil para la salvación». El corazón no transmite el conocimiento de la existencia de Dios, sino –en términos paulino-bíblicos– el conocimiento de la justicia basada en la fe.

94. B. Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, ed. bilingüe de A. Villar, Sígueme, Salamanca 2006.

verdades; excluía cualquier «fundamentalismo». Su familiaridad con la Biblia era un «fenómeno de asimilación, de integración, una suerte de intususcepción»<sup>95</sup>. Vivía y sufría con los personajes de la Biblia, pensaba en la lengua de la Biblia. No pocos de sus *Pensamientos* constan exclusivamente de citas bíblicas yuxtapuestas, sin comentario. La mesianidad de Jesús y su no reconocimiento por los judíos, el «cautiverio perpetuo de los judíos» y otras cuestiones que le agobiaban, solo pudo esclarecerlas en la lógica de la Biblia (cf. los fr. 486/682; 487/727; 489/713, etc.).

Resulta llamativo, y extraordinario en la teología hasta hoy, el gran interés de Pascal por el judaísmo posbíblico. En su tiempo se reeditó dos veces la *Pugio Fidei* del dominico Ramón Martí, obra del siglo XIII que contenía una introducción a la Misná, la Tosefta y el Talmud, y una antología de textos talmúdicos. El dominico la había redactado en la creencia, entonces revolucionaria, de que el Talmud era el camino por el que Dios quiso conducir a los judíos a la fe cristiana y, en consecuencia, encontró ahí la confirmación de las verdades del cristianismo. Pascal estudió intensamente esta obra y compartió también su postulado fundamental. La parte de sus *Pensamientos* titulada «rabinismo» se iba a llamar al principio «Sobre el pecado original según los judíos»: Pascal encontró en los escritos rabínicos la profundización de la idea veterotestamentaria del pecado original, que tan importante fue para él en su pensamiento teológico. Las reflexiones sobre los judíos, sobre la importancia de la alianza y la ley y sobre la «excelencia de la religión judía», recorren las páginas de *Pensamientos*. La idea de que los paganos (cristianos) solo pueden convertirse en pueblo de Dios a través de la participación en la bendición de Abrahán, le era familiar (fr. 221/774). Los fr. 451/620 (privilegios del pueblo judío), 452/631 (lealtad de los judíos) y 454/619 (cristianismo basado en la religión de los judíos) solo pueden leerse como una declaración de amor al judaísmo. Pascal expresó su convicción de que «los verdaderos judíos y los verdaderos cristianos tienen una idéntica religión» (fr. 453/610).

95. Leduc-Lafette, *Pascal et le mystère*, 102s.

En cuanto al tercer presupuesto, el *Memorial* solo puede entenderse de manera adecuada si se reconoce en Pascal cierta afinidad con la teología de la Reforma. Una investigación de Hélène Michon ha sacado a la luz precisamente esta afinidad<sup>96</sup>. Y aunque no hay por qué suponer que el filósofo francés hubiera leído obras de los reformadores<sup>97</sup>, el pensamiento de la Reforma estuvo muy presente en las disputas que tuvieron lugar en el siglo XVII en Europa, y por tanto también en Francia. El jansenismo y Port-Royal tenían en común con Lutero el agustinismo. El monasterio de Port-Royal en la Francia contrarreformista militante de Richelieu y Mazarino pudo convertirse en el punto de confluencia de personas que acogieron el impulso de la Reforma, pero que no se atrevían a confesar la nueva fe. Michon considera posible una transmisión de ideas luteranas a Pascal, pasando por la línea Lutero-Bayo-Jansenio<sup>98</sup>. Son innegables, en todo caso, los paralelismos temáticos entre teología de la Reforma y Pascal: conocimiento natural y conocimiento bíblico de Dios son antitéticos; el conocimiento de Dios se realiza solo a través de Cristo («En este punto, Pascal se adhiere incontestablemente a la teología luterana»<sup>99</sup>). Dios es el *Deus absconditus*, que puede manifestarse y ocultarse. El reconocimiento del propio pecado acontece a partir de la fe en Jesucristo, que ocupó el puesto del pecador rebelde a Dios y así se convierte en pecado. Naturaleza y gracia no son equiparables; su desproporción llega hasta la oposición. Se trata solo de algunos indicios que llevan a Michon, conocedora perfecta de otras influencias, a esta conclusión: «Pascal no está lejos de Lutero, que organiza toda su teología sobre oposiciones semejantes... Pascal hereda en más de un sentido la aportación cultural que trae la Reforma»<sup>100</sup>.

96. H. Michon, *L'ordre du coeur. Philosophie, Théologie et Mystique dans les Pensées de Pascal*. Cf. para lo que sigue 173-210. Michon quiere mostrar que los *Pensamientos* se pueden ordenar por los tres discursos mencionados en el título, con los que Pascal quiso dirigirse a diferentes destinatarios. La autora sitúa a Pascal en las tradiciones donde se inspiró consciente o inconscientemente.

97. Cf. fuentes teológicas directas de Pascal en Michon, *L'ordre du coeur*, 9s.

98. *Ibid.*, 208, con remisión a J. Orcibal.

99. *Ibid.*, 186.

100. *Ibid.*, 204 y 206.

El *Memorial* (este título no proviene de Pascal) se halló tras su muerte, como se sabe, cosido al forro de su casaca. Se trata sin duda de un texto muy importante para él, pero no destinado a la publicación, y por eso carece totalmente de estilo comunicativo. Hay dos redacciones del texto: el «escrito primitivo», que Pascal parece haber esbozado en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, y una copia en limpio de su propia mano, con leves mejoras y ampliaciones, cuyo original ha desaparecido, pero se ha conservado en una transcripción fiel de su sobrino, el abbé Perier<sup>101</sup>. Reproduzco el texto de la copia:

Año de gracia 1654. Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, y otros en el martirologio. Víspera de san Crisógono, mártir, y otros. Desde las diez y media aproximadamente de la noche hasta cerca de las doce y media.

FUEGO

Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob [Ex 3, 6],  
no de los filósofos y de los doctos.

Certeza, certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz.

Dios de Jesucristo.

Deum meum et deum vestrum [mi Dios y vuestro Dios] Jn 20, 17

Tu Dios será mi Dios. Rut [1, 16].

Olvido del mundo y de todo, menos de Dios.

No se encuentra más que por las vías señaladas en el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, no te conoció el mundo; pero yo te conozco. Jn 17[, 25].

Alegría, alegría, llanto de alegría.

Yo me separé de él.

Dereliquerunt me fontem [aquae vitae. Me abandonaron a mí, la  
fuente de agua viva: Jr 2, 13].

Dios mío, tú me abandonarás.

Que no me vea separado de él eternamente.

Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y  
al que tú has enviado, Jesucristo [Jn 17, 3].

Jesucristo.

Jesucristo.

Me separé de él. Hui, renegué de él y lo crucifiqué.

101. Cf. Büsing, *Das Memorial*, 30s; *ibid.*, 108-114 reconstrucción, traducción y facsímil del escrito original y de la copia. Cito según la edición Armogathe, fr. 913. Las indicaciones entre corchetes son mías.

Que no me vea apartado de él eternamente.

Solo se le puede retener por las vías que enseña el Evangelio.

Renuncia total y dulce.

Etc.

Sometimiento pleno a Jesucristo y a mi director espiritual.

Alegría eterna por un día de pena en la tierra.

Non obliviscar sermones tuos [no olvidaré tus palabras: Sal 119, 16].

Amén.

En primer lugar, digamos algo sobre las coordenadas biográficas del texto. Büsing ha señalado las circunstancias que desencadenaron una crisis en Pascal el año 1654<sup>102</sup>. El conflicto en torno al jansenismo había cobrado rasgos políticos. El cardenal Mazarino combatió las tendencias críticas al gobierno en Port-Royal y había llegado a promover una bula antijansenista del papa. Solidarizarse con Port-Royal habría significado, pues, tomar postura contra el Estado y contra la Iglesia. Pero Pascal se sentía ligado a su hermana Jacqueline, firme defensora de Port-Royal. No había evasión posible. En todo caso, política y religión se mezclaron en una decisión inaplazable, lo que obligó a Pascal a romper con su padre. Para este, en la larga tradición francesa la fe y la política se habían mantenido estrictamente separadas. En el *Memorial*, Pascal opta, según cree Büsing, en favor de un Dios apartado del mundo, que armoniza con la espiritualidad de Port-Royal y, además, no exige ningún compromiso político. Esta opción prudente, que evita muchos conflictos, le traería paz y gozo. Yo sostengo que el texto se relaciona con un conflicto y ofrece una solución. Pero ¿de qué conflicto se trata y qué solución se encuentra?

Pascal puso la palabra «fuego» en mayúsculas al comienzo del *Memorial*, a continuación de la fecha. En fr. 924/498 –los *Pensa-*

102. Büsing, *Das Memorial*, 50-58. También R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, da una interpretación biográfica del *Memorial*. Pascal, a su juicio, tuvo que arriesgar y subir peldaños siempre nuevos en su vida: desde los intereses matemático-científicos (a los que corresponde el «esprit de géométrie») a la investigación de lo humano («esprit de finesse»), hasta el encuentro con lo divino («cœur»); cf. 20-30. «El *Memorial* no menciona la aparición fulgurante del plano existencial supremo en su vida, ni la realización del 'salto' decisivo con el que alcanzó ese plano» (23). Sobre la interpretación de Guardini, cf. *infra*, 92s.

mientos son posteriores al *Memorial*, pero sin duda pueden aportar información acerca del campo semántico de los conceptos que figuran en él— se encuentra la única referencia específica al sentido que esa palabra tiene en Pascal<sup>103</sup>. Cita aquí libremente Mt 10, 34 y Lc 12, 51: «He venido a traer guerra y como instrumento de esta guerra he venido a traer *fuego* y espada. Antes de ella vivía el mundo en una falsa paz».

El fuego es, pues, instrumento de la guerra que Jesús trajo. El *Memorial* se halla en medio de esta guerra, y Pascal está comprometido en ella. La guerra se lleva a cabo entre dos concepciones de Dios. Se trata de la diferencia entre el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos y los doctos. Pascal, un docto, probablemente coqueteó no poco con el Dios de los filósofos, un Dios con el que podía uno fanfarronear en los salones parisinos. El primer Dios es el que se manifestó a Moisés (Ex 3, 6) para sacar a su pueblo de Egipto y del que Jesús afirmó, en referencia expresa a los patriarcas de Israel, que era un Dios de los vivos y no de los muertos (Mt 22, 32). Los filósofos utilizan al segundo para alcanzar certezas; hay que recordar aquí, sobre todo, la filosofía de René Descartes, el veterano contemporáneo de Pascal, a quien Dios le servía para asegurar la certeza sobre el propio pensamiento y, con ello, sobre la propia existencia<sup>104</sup>. Los dioses difieren, por consiguiente, en aquello que hacen: el uno libera para la vida, el otro da certeza. La primera mención de la «certeza» a renglón seguido alude, sin duda polémicamente, a Descartes; la segunda sugiere que también el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob tiene que dar un

103. Así lo muestra el profundo estudio de Büsing, *Das Memorial*, 37-42. Las referencias generales al «fulgor», al «ardor interior», etc. no son muy pertinentes; Pascal solía usar otras palabras. Pero hay quizá alguna alusión al fuego purificador del juicio, al fuego del purgatorio y del infierno.

104. Así en la célebre tercera de las *Meditationes de prima philosophia*. Con este fin Descartes renovó también la demostración ontológica anselmiana de Dios; cf. G. Schmidt, *Das ontologische Argument bei Descartes und Leibniz*. Hünermann, *Jesus Christus. Gotteswort in der Zeit*, 267-271, explica bien las dimensiones cristológicas y teológicas del conocimiento de Dios en Descartes. La polémica de Pascal con Descartes fue constante. A juicio de V. Carraud, «Pascal sin Descartes apenas habría existido» (según Michon, *L'ordre du coeur*, 10). En la línea del *Memorial* apunta fr. 887/78: Descartes inútil e incierto [*incertain*].

género de certeza que va asociado a «sentimiento, alegría, paz». En Descartes no se puede hablar de eso<sup>105</sup>.

El Dios de los padres es a la vez el Dios de Jesucristo. La pregunta que anima todo el texto siguiente y vuelve reiteradamente es cómo puede alguien tener acceso a este Dios, si no resulta posible por los caminos de la filosofía (por las vías trazadas por nosotros). Jn 20, 17 da una respuesta: Jesús nos hace participar en su relación con Dios; lo dice a María Magdalena después de la resurrección: «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios»<sup>106</sup>. La fe cristiana no es obra y rendimiento; solo es posible como participación gratuita en la relación de Jesús con Dios. Pero ¿cómo podemos participar en la relación de Jesús con Dios si él vivió en otra época y pertenecía al pueblo de los judíos? He indicado ya hasta qué punto esta pregunta interesó a Pascal. Él encuentra ahora una respuesta acorde con la lógica bíblica: uniéndonos libremente —como la moabita Rut, que dijo a su suegra israelita: «Tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es también mi Dios» (Rut 1, 16)— a este pueblo y a su Dios<sup>107</sup>. Tal es el camino donde encontramos y conocemos al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Pascal dio este paso en ese momento (el 23 de noviembre por la noche, entre las diez y media y las doce y media)<sup>108</sup>, habla como Rut y de pronto todo

105. Pascal entiende por «sentiment» una percepción del mundo por vía corpórea, a diferencia del conocimiento a través de los motivos de la pura razón; cf. Büsing, *Das Memorial*, 70-72. Descartes evita expresamente confiar en la «imagination» y el «sentiment» para el conocimiento de Dios; cf. *Méditation* III, 1. Su vía hacia Dios se acompaña de la duda radical así como de la conciencia de la propia imperfección y dependencia de lo mayor (cf. *Méditation* III, 38), no de la alegría y de la paz.

106. Resulta asombroso el acierto de Pascal, a lo largo de todo el texto, en encontrar las citas bíblicas pertinentes, progresivas. Büsing, *Das Memorial*, 14, muestra la probabilidad de que por lo menos algunas de sus citas bíblicas estén tomadas del futuro canciller P. Séguier. De él podría haber asumido también el contenido simbólico del «fuego» y el repudio del Dios de los filósofos.

107. Una interpretación sutil del libro de Rut, muy en la línea de su aplicación en Pascal, la encuentro en J. Ebach, *Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*.

108. Esto explicaría la datación precisa al comienzo del *Memorial*. Pascal acentúa en expresiones usuales el carácter protocolario y documental; cf. Büsing, *Das Memorial*, 36s. La mención de los mártires sugiere quizá la renuncia dolorosa de la que habla a renglón seguido: olvido del mundo...

cambia para él. Ahora ve el mundo con ojos bíblicos, judíos; lo ve desde el punto de vista de Dios y puede «olvidar», aliviado, lo que sabía desde su anterior punto de vista sobre las cosas del mundo (como para un indigente al que le toca la lotería, el mundo cambia de pronto radicalmente).

La «grandeza del alma humana» —en la copia de Pascal está destacada la palabra «grandeza»— es consecuencia de lo dicho hasta ahora y tránsito hacia lo siguiente. Bajo el título «grandeza» aparecen reunidos en los *Pensamientos* diversos apuntes que se resumen en fr. 114/397: «La grandeza del hombre se manifiesta especialmente en conocerse como miserable». O a la inversa: «Precisamente esta miseria demuestra su grandeza. Es la miseria de un gran señor. La miseria de un rey destronado» (fr. 116/398). En el contexto del *Memorial* se especifica teológicamente este conocimiento: la miseria del alma es no encontrar a Dios en la erudición y el esfuerzo filosófico; pero justamente eso resulta ser su grandeza, si el alma se reconoce como participante gratuita en la relación judía de Jesús con Dios. Pascal descubre esto en las palabras de Jesús en Jn 17, 25 y asocia significativamente la «justicia» del Padre, pues teológicamente se aborda aquí el contenido de la doctrina de la justificación. El creyente es invitado al propio camino de Jesús<sup>109</sup> a pesar de su miseria, de su alejamiento de Dios. Gozo, hasta lágrimas de alegría, por la justificación del impío; todo queda ahí incluido<sup>110</sup>.

Así pues, la relación con Dios se funda siempre no en una certeza filosófica, sino en la gracia libérrima del Dios justo y justifican-

109. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 202s, no puede interpretar ese texto, porque en él oye hablar al propio Pascal.

110. Cf. el extenso fr. 449/556, que califica teológicamente la «grandeur» y la «misère» como en el *Memorial*: «Es en cierto modo peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria, y conocer su propia miseria sin conocer al Redentor que le puede salvar de ella. Uno de estos conocimientos, por sí solo, genera o bien la soberbia de los filósofos que han conocido a Dios, mas no su miseria, o la desesperación de los ateos que conocen su miseria, mas no al Redentor. Y dado que para el hombre es necesario conocer igualmente ambos extremos, también es igualmente propio de la misericordia de Dios haberse dado a conocer a nosotros. Eso hace la religión cristiana; en eso consiste». Todo el fragmento es algo así como la transcripción del *Memorial* a un lenguaje coherente, y es a la vez un programa de la obra planeada en *Pensamientos*.

te, a condición de «no estar separado de Dios». Pascal sabe que no depende de él mantener esa relación. Como «*homme du monde*», se apartó de Dios. Resulta tranquilizadora y a la vez inquietante la sentencia de Jr 2, 13: suele ocurrir que ellos abandonan la fuente de agua viva. Dios sabe esto. Resta solo pedirle que no le abandone a su vez. En el «Dios mío, tú me abandonarás» resuena también, sin duda, el grito de Jesús referido en Mt 27, 46. En la situación insegura ante Dios, el creyente se identifica de nuevo con Jesús; pero de su destino nace la seguridad de no ser apartado de Dios para siempre. De ahí la ratificación con Jn 17, 3: la vida eterna, la relación con el Dios verdadero, solo se logra en Jesús, en el conocimiento de Jesucristo.

El Dios de los filósofos queda ya olvidado y, al escribir esto, Pascal piensa en total sintonía con la Biblia. Las preguntas y respuestas le llegan de la Escritura. Se ve así conducido al punto central para los pagano-cristianos: su propia relación con Jesucristo. En él reside todo, cuando se trata del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. La segunda mención del nombre de Jesucristo abre un nuevo capítulo, cuyo contenido es la relación con Jesús. ¿Por qué fue crucificado? Es la primera pregunta que se plantea en relación con este enviado del Dios verdadero. Pascal lo explica a partir de su conciencia de separación de Dios, separación que, según había oído, es lo normal<sup>111</sup>. Cristo interiorizó esta separación, la asumió e hizo suya; él se convirtió en pecado por nosotros. De ahí que el pecado solo pueda superarse por su medio; nunca debemos separarnos de Cristo. Eso significa ahora, en un sentido más exacto: solo es posible salvarse por los caminos que se enseñan en el Evangelio, los caminos que pasan por la cruz y la resurrección. La influencia del credo de la Reforma en Pascal queda patente en este pasaje.

«Renuncia total... sometimiento pleno... alegría eterna...»: no se trata de desbordamiento de gozo, sino de simple consecuencia de lo que ha conocido. Si a Cristo únicamente se le encuentra por

111. Es absurdo buscar en el contexto del «yo me separé de él» determinados flaquezas en la vida de Pascal, como hace Büsing, *Das Memorial*, 47 (¿querella patrimonial con la hermana?). La negación y separación existe ya al no reconocer la relación con Dios ofrecida por Jesús.

estos caminos, entonces hay que renunciar a los caminos propios, dulce (*douce*) renuncia por lo demás, pues son estos los caminos hacia el Dios verdadero, hacia la fuente de aguas vivas. De ahí también la sumisión a Jesucristo y a «mi director espiritual» (Pascal pensaría aquí en alguien que supo enseñarle a intimar con Jesús). De buen ánimo hace el resumen de este día (son ahora las doce y media): ¡alegría eterna por un día de pena!<sup>112</sup> Y de aquí en adelante, la delicia de escuchar las órdenes de Dios y de no olvidar su palabra (Sal 119, 16).

Mi interpretación no pretende ofrecer todas las dimensiones de este denso texto. Tan solo había que dejar claro, en un razonamiento basado preferentemente en la lógica de la Biblia, que el tema es la diferencia de dioses con sus consecuencias. Tales diferencias se manifiestan en la pregunta por los caminos que conducen al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Pascal imparte aquí una breve lección de conocimiento del Dios bíblico para pagano-cristianos, y describe ejemplarmente el camino del «conocimiento sinuoso de Dios», que se buscaba de otro modo en 1 Pe. El camino no discurre rectilíneo a partir del yo pensante, como quieren los filósofos, sino sinuoso, pasando por Jesús y el pueblo elegido de Dios. También Pascal tuvo que «identificarse» primero «como judío» (con Rut) antes de llegar al Dios de Jesucristo como Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Para un hombre que vivió en la católica Francia del siglo XVII, esto no era ciertamente un camino fácil de encontrar; se advierte aún en el texto íntimo de Pascal lo baqueteado que regresa de su excursión al mundo de la Biblia.

Voy a hacer una contraprueba al resultado de mi interpretación con la interpretación de Romano Guardini. Su obra *Christliches Bewusstsein* (La conciencia cristiana) ofrece un estudio lúcido de Pascal, magistral en el lenguaje y en el arte de la comprensión, que no cabe ignorar, sobre todo en el campo católico. Las páginas sobre el *Memorial* siguen muy de cerca el texto y desentrañan con claridad lo «propio» y «extraordinario» de la experiencia pascaliana de Dios: Pascal sabe que el Dios de Abrahán no es el Dios de los filó-

112. Esta frase, sin embargo, figura solo en la copia.

sofos. Él lo conoce como persona, y esto significa «que es 'este', que es así y no de otra manera». Sale a su encuentro el Dios vivo, y en ese encuentro Pascal experimenta que «es Él, el soberanamente Él mismo, cuyo ser vivo no puede derivarse de nada, tampoco de un concepto de lo absoluto». Ese Dios solo puede ser vivenciado desde el «ser de un personaje histórico concreto», solo por revelación. Está unido a lo «especial, lo singular de la personalidad concreta de Jesús de Nazaret».

Pero Guardini no puede darse por satisfecho con eso. La incompatibilidad de las dos nociones de Dios le parece inconcebible, y comienza a relacionarlos. A su juicio, a Pascal le basta con eliminar la noción *meramente* filosófica de Dios, pues «los conceptos solo pueden expresar algo de él, no a él mismo». Añade que la experiencia, la búsqueda religiosa, tiene su sentido, pero no llega hasta el reino de Dios. Al final, Guardini habla de una pugna de las dos concepciones de Dios entre sí. «Se hallan en una tensión, en ocasiones parece incluso una contradicción... pero se refieren a la misma realidad: el Dios vivo»<sup>113</sup>. Guardini concibe ahora las dos maneras de experiencia en una relación de complemento. El pensamiento abstracto ha de mantenerse siempre «frente a esa concreción», hacerse acreditar y evaluar por ella. Pero hay que añadir:

Todo lo que el trabajo concienzudo ha sacado a la luz como «conocimiento de Dios por los filósofos», mantiene su valor. Es un gran valor, pese a los detractores de la filosofía de todos los tiempos y también de hoy. Porque la totalidad del ser, al igual que los presupuestos del pensamiento y la fuerza del espíritu, de donde proceden esos conceptos, tienen un origen y no provienen del Dios malo, sino del mismo Dios que habló por boca de Cristo. Pero la creación está ordenada a la gracia y solo se contempla correctamente en relación con ella<sup>114</sup>.

Esto no es ya, evidentemente, interpretar a Pascal, sino más bien algo propio de Guardini, una teología muy católica, por lo demás. Pascal no creía que el conocimiento de Dios que ofrecen los filósofos fuese válido; así, él dijo: «Dieu... non des philoso-

113. Estas citas corresponden a R. Guardini, *Christliche Bewusstsein*, 40-45.

114. *Ibid.*, 46.

phes». Pero Guardini pretende explicar cómo hay que entender eso «correctamente». Retrospectivamente, se advierten también ahora otras ambigüedades de su interpretación del *Memorial*. ¿Por qué tiene que declarar Guardini, sin más, la singularidad de Jesús como la «esencia del cristianismo», incluso como la «categoría definitiva» de lo cristiano? ¿No queda ya la singularidad en suspenso al hacer de «este» una esencia y categoría? También la concreción de personas como Abrahán, Isaac y Jacob pasa a ser en Guardini, inmediatamente, el principio, principio de la historicidad de la revelación, de la «vinculación de lo absoluto a la contingencia histórica». Pero de ese modo deja escapar el contenido de esta concreción; deja de lado la referencia a Israel en el *Memorial*, al igual que el dicho de Rut.

Pascal no se deja «catolicizar» tan fácilmente. Resta la diferencia radical de los dioses<sup>115</sup> y la pregunta dirigida a la teología católica: hasta qué punto está dispuesta a afrontar esa diferencia. Guardini no estaba dispuesto. Únicamente le quedó al final, aun con todo su respeto hacia este «gran cristiano», patologizarlo, incluso demonizarlo. Así, según él, Pascal tuvo que luchar contra el demonio de la agresividad y de la egolatría, que le arrastraban a la dureza y a la injusticia<sup>116</sup>. «En el espíritu de Pascal anida algo terrible. Se adivina un oscuro resentimiento». Le faltó la relación con la naturaleza, con el arte, con la música; y, sobre todo, le faltó el sentido del humor, «esa fuerza humana básica, metafísica, religiosa. Careció de bondad, libertad y serenidad; además, su entorno le privó de afabilidad, temple sosegado y amor calmante». Ocurrió así que, «en el ardor del espíritu, lo demoníaco de ese ‘espíritu sin música’ llegó al paroxismo y no le quedó ya otra senda que la de la soledad del silencio total».

115. Así también H. Gouhier, *Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal*, 36: «En general, la distinción entre el Dios de la Biblia y el Dios de los filósofos nos presenta a Dios situado en el interior de dos relaciones tan radicalmente distintas que difícilmente se ve cómo podría ser el mismo en una y otra» (citado según Michon, *L'ordre du coeur*, 202).

116. Cf. el capítulo «La lucha de Pascal», que abarca los últimos años de su vida (192-248). Las citas siguientes en p. 232-234.

En 1656 comenzó Pascal a esbozar los *Pensamientos* (*Pensées*). Hay que indagar su relación con la vivencia y las sentencias del *Memorial*. Guardini considera los *Pensamientos* como testimonio de la pugna entre la teoría filosófica de la existencia de lo absoluto, teoría ciertamente verdadera, y la fe del interpelado por Dios. Esta pugna quedó finalmente, a juicio de Guardini, *remis*, en tablas para Pascal<sup>117</sup>. Yo propondría, sin embargo, otra interpretación: en los *Pensamientos*, Pascal aplica al mundo la noción bíblica de la realidad que se le reveló en el *Memorial*. En fr. 449/556, cuya afinidad con el *Memorial* he señalado, formula programáticamente: «Sobre esta base hay que examinar el orden del mundo y ver si todas las cosas no están encaminadas a fundamentar los dos puntos principales de esta religión: Jesucristo es el objetivo de todo y el punto central al que todo se dirige. Quien lo conoce, conoce el fundamento de todas las cosas»<sup>118</sup>.

De hecho, Pascal no persigue propiamente en *Pensamientos* —a menudo encasillados en el género literario de la apologética—, demostrar las verdades de la religión cristiana. Más bien observa el mundo humano con la «finesse» que lo caracteriza y lo enjuicia con la convicción de que solo el camino de Jesucristo es dicha y salvación para los hombres. El orden de los papeles que ofrece la edición de Lafuma y sigue la primera copia de *Pensamientos*, reproduce casi la misma estructura planeada en la obra. La primera sección, titulada «Orden», contiene observaciones epistemológicas: el mundo, tal cual es, no da testimonio de la religión cristiana. «Yo solo veo oscuridad en todas partes» (fr. 2/227). A partir del

117. Cf. *ibid.*, 48 y 15. Este juicio, erróneo desde mi punto de vista, sobre el marco de *Pensamientos* que afecta a todo el contenido, puede explicar que Romano Guardini estime tan escasamente su comprensibilidad y su valor cognoscitivo; cf. *ibid.*, 13.

118. Importante asimismo la continuación: «Y por eso tampoco trataré aquí de demostrar con razones de tejas abajo la existencia de Dios, la Trinidad o la inmortalidad del alma, ni cualquier otra cosa. ... porque ese conocimiento es inútil e infructuoso sin Jesucristo. Si una persona estuviese convencida de que las relaciones entre los números son verdades inmateriales y eternas, que dependen de una primera verdad a la que deben su entidad y que se llama 'Dios', yo diría que con ello no ha realizado un gran progreso hacia su salvación».

estado del mundo no cabe, por tanto, demostrar nada, sino solo a partir de la «miseria del hombre sin Dios» (fr. 6/60 –*ibid.* el plan de todo el proyecto de *Pensamientos*–). Ya aquí, en este primer estadio de planificación, se menciona a los judíos: «Examinar lo que hay de claro e indiscutible en la situación global de los judíos», es a lo que se compromete Pascal (fr. 8/602). Las secciones siguientes consideran más de cerca la miseria del hombre ante Dios. La desgracia obedece siempre a un malentendido entre querer y poder. El hombre quiere ser justo, pero no puede (fr. 60/294; 61/309 y *passim*). El hombre quiere ser constante, pero no puede (fr. 55/111; 73/111; 73/110 y *passim*)<sup>119</sup>. El diagnóstico de la infelicidad humana no se debe solo a la sagaz observación de Pascal, sino que aparece ya orientado bíblicamente. En la tensión entre querer y poder se puede conocer fácilmente, en el fondo, toda la problemática bíblica de la ley, especialmente en la versión que le dio Pablo en la Carta a los romanos. Pero Pascal no es ningún biblista, y menos un moralista. Su racionalidad específica se manifiesta en la capacidad para aplicar la noción bíblica de la realidad a lo vivencial, y acreditarla allí en su plausibilidad. La Biblia conoce a los hombres mejor que estos se conocen a sí mismos. Así puede quedar claro que «la religión en modo alguno contradice a la razón» (fr. 12/187). Los análisis de la «condition humaine» que hace Pascal son realmente tan acertados que le granjearon la admiración de un Nietzsche y la fama de ser precursor del existencialismo<sup>120</sup>. De la desproporción entre querer y poder, Pascal concluye la fatuidad («vanité»)

119. Cf. U. Kirsch, *Blaise Pascal «Pensées» (1656-1662). Systematische Gedanken über Tod, Vergänglichkeit und Glück*, 176-183. Kirsch ha contribuido mucho al esclarecimiento de las secciones antropológicas de *Pensamientos*. No obstante, su interpretación de *Memorial* (*ibid.*, 349-356) resulta totalmente desacertada. Teniendo en cuenta que Kirsch considera obsoletos los argumentos que aduce Pascal en favor de la religión cristiana a la luz de los conocimientos actuales, el *Memorial* tan solo es, para él, el encuentro con el «alma del Todo» (352), o con lo «incondicionado» (355) –por consiguiente, la vivencia de una religiosidad general donde el Dios de los filósofos ostenta la supremacía–. La distinción de dioses es para Kirsch algo superado o de indole comparativa: el alma del Todo va más allá del principio cosmológico de los filósofos, y es lo que colma de vida ese principio (352).

120. Cf. Büsing, *Das Memorial*, 5-8.

o, mejor, candidez de los humanos. Son incapaces de reconocer su situación. Carecen de esa «grandeur». Les invade, en cambio, el aburrimiento («ennui») y, en consecuencia, la tendencia a no hacer nada; o, lo más habitual, a la huida en las distracciones. «Como los hombres no pueden evitar la muerte, la miseria y la incertidumbre, para sentirse felices han tenido la ocurrencia de no pensar en esas cosas» (fr. 133/168).

Sin embargo, esta pérdida de la realidad cuesta cara. Cuando se expulsa la verdad, otra cosa viene a ocupar su lugar: la fantasía («imagination»). Esta se comporta como un poder, porque determina lo que es real. Lo abarca todo, como un profundo estado de obcecación. El fr. 44/82 representa sin duda alguna un hito en el análisis bíblico de Pascal:

Este poder arrogante, enemigo de la razón [la fantasía], que disfruta vigilando y dominando para demostrar hasta qué punto está en todo, ha creado en el hombre una segunda naturaleza. Ella tiene en su poder a sus felices y a sus desgraciados, sus sanos y sus enfermos, sus ricos y sus pobres. Ella hace creer, dudar, negar la razón.

El poder de la fantasía, del engaño, impuso un orden en el mundo que produce «una satisfacción mucho más completa e incalculable que el orden de la razón». Y es también ella la que da poder:

Quién da prestigio, quién presta a las personas, a las obras, a las leyes la alta consideración y respeto, sino esta facultad imaginativa. Todos los tesoros de esta tierra son insuficientes sin su aprobación... Nuestros funcionarios de la justicia han conocido perfectamente este misterio. Sus togas rojas, ...los palacios donde dictan sentencia, la flor de lis, toda esa magnificencia era muy necesaria... (fr. 44/82).

Estas palabras encierran una crítica política inaudita. Pascal la amplió al afirmar que el derecho vigente se apoya tan solo en el poder reinante; y este, en la apariencia de derecho, apariencia que proviene de la fantasía (cf. fr. 14/338; 60/294; 645/312). En el fondo, el análisis de Pascal lleva a una deslegitimación absoluta del poder político. «Pascal anticipa no solo, evidentemente, una determinada forma de estado: esa caricatura de poder que encontramos en los totalitarismos de este siglo; sino que sustrae también

del ámbito de legitimación de las estructuras sociales todas las energías teológicas *positivas*»<sup>121</sup>. La religión cristiana que Pascal defendió, siguiendo las huellas de la comprensión bíblica de la realidad mantenida rigurosamente, rechaza las funciones que una religión haya de ejercer en la sociedad. No legitima el orden establecido, sino que lo somete a una duda radical. No incita a confiar en lo vigente, sino a desconfiar. No refuerza la identidad en el marco del orden establecido, sino que induce a los creyentes a un estado de desintegración en medio de una realidad conocida como perversa. No se acostumbra a la contingencia, sino que anima a una incesante superación de ella. En Pascal, el cristianismo, que tiene como base la diferencia en la comprensión de Dios, dejó de funcionar como religión.

121. Así, J.-P. Wils, *Vom Verstummen Gottes in der Moral*, 108; sobre el Todo, 106-111.

## DIOS REDENTOR Y DIOS CREADOR

### DOS CONSTELACIONES SOBRE LA CUESTIÓN DE DIOS EN EL SIGLO XX

En Alemania, el siglo XIX solo tocó a su fin, en muchos aspectos, con la Primera Guerra Mundial. Las estructuras conservadoras de la era Metternich y del Imperio, a pesar de una fuerte industrialización, solo pudieron alcanzar en el siglo XIX una modernización a medias. Y una vez perdida la guerra, entraron en decadencia no solo la monarquía, sino también los principales soportes de la sociedad: nobleza, ciencia, Iglesia protestante. Alemania estuvo sujeta en todos los sectores a un ritmo de modernización que los otros estados europeos ya habían superado. También las iglesias cristianas tuvieron que afrontar por primera vez todos los problemas de la modernidad. Los protestantes habían perdido su «*summus episcopus*» y se encontraron con problemas estructurales de gran calado. Los ensayos teológicos de un Karl Barth o un Emil Brunner anunciaban la renuncia a la tradición de la «teología liberal», que se había sentido comprometida con el ideal científico del siglo anterior. Los católicos ensayaron la «salida del exilio» (Peter Wust) y recomendaron como solución a la atemorizada sociedad posbélica sus valores esenciales acreditados en el siglo XIX. La conciencia de estar «entre dos épocas» era general; tan inestable como la joven república era la autoconciencia de los cristianos. Se buscaba orientación en la encrucijada entre cristianismo y modernidad. Se debatía la relación entre fe y sociedad, el puesto que debía ocupar el cristianismo en un mundo alterado y en rápida transformación. ¿Iba a continuar el avance hacia la secularización,

y la fe pasaría a ser un mero asunto privado?, ¿debían los cristianos sentirse llamados a la resistencia contra una sociedad donde los valores cristianos ejercían una función cada vez menor?, ¿era deber suyo frenar el proceso tendente al ateísmo?, ¿o se podía conciliar la fe con los valores de la sociedad democrática y pluralista, enarbolándola como apoyo y fomento de la autodeterminación y la libertad?<sup>1</sup> Estas reflexiones no podían dejar de influir también en la cuestión de Dios.

A principios de los años 20 aparecieron dos libros que definían la relación de Dios con el mundo de la manera más dispar. *Marción. El evangelio del Dios extranjero* («Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott», 1920), la obra de senectud del historiador de la Iglesia Adolf von Harnack, protestante, hablaba en forma asombrosa, y con plena convicción de su autor, acerca de un Dios que nada tiene que ver con el mundo, porque no es su creador. Este Dios no iba a redimir el mundo, iba a redimir de él y, además, de su creador. Por el contrario, la *Teología política* («Politische Theologie», 1922), del católico Carl Schmitt, especialista en derecho público, proponía el teísmo cristiano al servicio de la idea de soberanía: un Estado que ignore la autoridad de Dios se hundirá en el caos; el orden metafísico y el político deben coincidir, en abierta intención crítica contra la democracia parlamentaria de la época. Su Dios es sobre todo creador y conservador del mundo, garante de un orden que no se puede transgredir impunemente. Schmitt concebía la autoridad estatal en analogía con su idea del Dios cristiano.

La disparidad de los planteamientos refleja la constelación problemática, específica, de la cuestión de Dios en el siglo XX. La diferencia en la comprensión de Dios se concreta en los dos puntos antitéticos: ¿rechaza Dios la ley de este mundo e induce a los suyos a un alejamiento total del mundo, o la idea de Dios ofrece el modelo para la legitimidad del orden político? El Marción de Harnack y la teología política de Schmitt reaccionaron ante la situación periclitada del cristianismo en la modernidad. Propusieron soluciones

1. Cf. mi trabajo *Die verlorene Nützlichkeit*, 13-17 y 71-90, y los textos allí indicados.

extremas, incluso extremistas, ninguna de las cuales obtuvo carta de naturaleza en las iglesias. Ambas posturas contienen en sí algo de la genialidad del error, que tantas veces beneficia a la verdad.

### 1. HARNACK Y MARCIÓN: «EL EVANGELIO DEL DIOS EXTRANJERO»

Adolf von Harnack (1851-1930) está considerado como el personaje representativo del protestantismo alemán de finales del siglo XIX y comienzos del XX<sup>2</sup>. Natural del Dorpat báltico, hijo del profesor de teología Theodosius Harnack, luterano, después de sus primeras publicaciones pasó a ser ya un «astro, en rápida e incesante ascensión, de la teología académica en Alemania»<sup>3</sup>. Las fuertes polémicas suscitadas por su nombramiento como profesor de historia de la Iglesia en la facultad de teología de Berlín ilustran su posición en el paisaje teológico de la época: los luteranos ortodoxos, «positivos», entre los que estaba su padre, reaccionaron contra él; pero encontró apoyo por parte de los teólogos liberales, de los profesores de historia y del ministerio prusiano de la ciencia. Harnack pudo acreditarse como teólogo moderno porque estaba convencido de que los temas históricos del cristianismo debían investigarse con los recursos de una ciencia histórica exenta de prejuicios. El dogma, a su juicio, no ha de ser un hilo conductor, sino objeto del trabajo histórico. Su *Manual de historia de los dogmas* («Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1886-1890) en tres tomos, redactado con esta mentalidad, le granjeó un amplio reconocimiento, incluso más allá del campo teológico; pero motivo la ruptura definitiva con su padre. Harnack quiso hacer comprensible la fe de la Iglesia, teniendo en cuenta el ideal científico de su tiempo. Pero no dudaba de que la ciencia carece de respuesta a las cuestiones últimas; el «sentido superior» de la historia estaba solo en el evangelio. Las célebres conferencias que pronunció durante el semestre de invierno de

2. Cf. sobre Harnack el artículo en TRE, 14, 450-458 (F. W. Kantzenbach); sobre la biografía de Harnack, cf. la introducción histórica de K. Nowak en Id. (ed.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, parte I, 1-95; W. Döbertin, *Adolf von Harnack. Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker*, 9-46.

3. Nowak, *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, 6.

1899-1900 sobre la «esencia del cristianismo» tuvieron como punto central de la doctrina de la fe la filiación divina y el «valor infinito del alma humana»<sup>4</sup>. El empeño de Harnack por situar la teología a la altura de la época y de la ciencia, junto con su compromiso incansable con la política de la ciencia, con la pedagogía, con la cuestión social y otros ámbitos de la vida pública —su asombrosa fuerza creadora!— le merecieron numerosos homenajes. En 1890 fue elegido miembro de la Academia prusiana de las ciencias —como historiador, no como teólogo, ya que este no tenía allí cabida—; en 1911 llegó a ser el primer presidente de la Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (Sociedad Emperador Guillermo para el fomento de las ciencias); en 1914 recibió un título nobiliario. Durante la época de Weimar mantuvo aún su compromiso político, que ejerció sobre la base de la nueva constitución. Es significativo que en 1921 fuera propuesto como embajador alemán en los EE.UU. Con su nombre se asocian a menudo los términos «protestantismo cultural» y «teología liberal», que no le cuadran si se entienden en sentido peyorativo.

Estos pocos datos de una vida colmada pueden bastar para dejar claro el extraño contraste que hay entre la posición y actividad de Harnack en la vida pública y sus investigaciones en torno a Marción. Su interés por el asceta cristiano-primitivo apartado del mundo, por el anunciador del «Dios extranjero», acompañó al historiador de la Iglesia a lo largo de cincuenta años. Su exhaustivo estudio, con materiales de primera mano —reeditado y ampliado en 1924—, lo había ultimado en «horas o medias horas, hurtadas» a su actividad ordinaria<sup>5</sup>. ¿Qué le impulsó a esta labor?, ¿fue la reverencia hacia su padre, que consideró la ciencia crítica de su hijo como una negación de Cristo?<sup>6</sup> ¿El Harnack «protestante cultural»

4. Th. Hübner, *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, ha querido demostrar que Harnack se basó en el método matemático-científico de la «inducción completa». Esto era entonces tan moderno que, según Hübner, apenas se ha entendido hasta hoy.

5. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, prólogo a la primera edición, VIII.

6. Tras la aparición del primer tomo de la historia de los dogmas, Theodosius Harnack escribía a su hijo: «Nuestra diferencia no es teológica, sino una

compensó con Marción una laguna de su existencia cristiana? Aquí solo cabe especular, pero me parece significativo que a los biógrafos de Harnack, hasta donde yo sé, no les llame la atención el objeto de estudio que le tiene ocupado toda su vida. Jakob Taubes acierta, sin embargo, al considerar (también) la monografía sobre Marción «como testimonio de una nueva religiosidad al concluir la era del protestantismo liberal»<sup>7</sup>. El Dios extranjero de Marción no podía ser el Dios que había facilitado al protestantismo su posición privilegiada en la Alemania prusiano-guillermina.

Centrándonos ahora en Marción, cabe decir que «su influencia fue mayor que la de cualquiera de los otros heresiarcas del cristianismo primitivo»; «la literatura antiherética más enjundiosa» está dedicada a él; esa literatura, por lo demás, es lo único que permite reconstruir su obra<sup>8</sup>. El subtítulo de la obra de Harnack, «Una monografía sobre la historia de la fundación de la Iglesia católica», sugiere la extraordinaria influencia que le atribuye: con sus concepciones organizativas y teológicas, Marción dio el impulso

diferencia profunda, directamente cristiana, de suerte que si yo prescindiera de ella, renegaría de Cristo, y esto no me lo puede exigir ni esperar de mí nadie, aunque fuese tan cercano como tú, hijo mío». Citado según Döbertin, *Adolf von Harnack*, 15. Pero no hay que olvidar que A. Harnack, con talante muy luterano, rechazó siempre una «teología natural» y se mostró siempre reservado ante cualquier teoría filosófica sobre Dios. Se advierte aquí la influencia de A. Ritschl; cf. E. P. Meijering, *Theologische Urteile über Dogmengeschichte*, especialmente 12-24. J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 81, comunica una observación interesante que podría confirmar mi presunción sobre la reverencia hacia el padre que el libro de Harnack deja traslucir: «El primer libro que leí sobre Lutero, ... fue el libro de Harnack padre [Th. Harnack, *Luthers Theologie*, 1862]... Dos tomos, obra voluminosa. Me pareció apasionante. Era puro marcionismo. Era un Lutero donde ley y evangelio, el Dios cruel por un lado y el Cristo amoroso por otro, se escindían totalmente, y el hilo era sumamente delgado, en interés de la dogmática. Pero la carga vivencial de esta obra habla contra el dogma».

7. J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 176.

8. B. Aland, artículo *Marcion / Marcioniten*, 19. La fuente principal es *Contra Marcionem*, de Tertuliano; cf. *infra*. También Efrén el Sirio, Hipólito de Roma, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y otros polemizaron con Marción. Nuestra exposición se atiene en lo esencial a Harnack, que «sigue siendo el que trazó las líneas de interpretación mejor acogidas»; «toda la bibliografía sobre el tema arranca de él» (Aland). Cf. además el artículo en TRE de B. Aland; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*, 174-192; J. P. Mahé, *Tertullien I*, 69-93; P. J. Verweij, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, 243-349.

definitivo a la creación de la Iglesia católica, que en parte lo tomó como ejemplo y en parte pudo formular su propia imagen definiéndose frente a él<sup>9</sup>.

Marción nació hacia el año 85 en Sinope, a orillas del mar Negro. Fue un armador acomodado; cuando ingresó con posterioridad en la comunidad cristiana de Roma, entregó como donativo 200 000 sestercios. La única fecha segura en su vida es el año 144: fue excluido de la comunidad, tras un procedimiento formal, y le restituyeron el dinero. Había causado escándalo su doctrina de los dos dioses, que llevaba al rechazo del Antiguo Testamento. Para Marción, el creador del mundo no podía ser su redentor, porque el mundo le parecía tan miserable, tan lleno de miseria, fragilidad e inmundicia, que solo un demiurgo limitado y débil podía ser su creador. La mera existencia de insectos molestos constituía una prueba contra la bondad de la creación, por no hablar ya de la «cloaca» de la sexualidad humana<sup>10</sup>. Del Dios que lleva este mundo sobre su conciencia no cabe esperar que redima a las criaturas de su existencia miserable. Ese Dios no es mejor que el mundo que él creó. Su ser penetró en el mundo: «Dios es el mundo, y el mundo es Dios, no en sentido panteísta, sino ético; el uno es espejo del otro»<sup>11</sup>.

Pero Marción sabía por la Biblia hebrea quién era este creador. Lo conocía por el nombre; sabía que era un Dios único. Y sabía también que este Dios dictó la ley. La ley del Dios veterotestamentario no podía ser mejor que su autor limitado. Marción sabía, obviamente, que el asesinato, el robo y la mentira, que la ley condena, son inadmisibles. Le reconocía al creador la voluntad de ser justo; pero Marción encontraba que su ley estaba tan plagada de deficiencias, que no le parecía un instrumento idóneo para la salvación del mundo. Esa ley se basa en la amenaza de castigo, incita en muchas ocasiones a la crueldad y a la violencia. Además, es aplicada de modo inconsecuente por un Dios veleidoso y vengativo. Es la ley de un déspota que exige sumisión<sup>12</sup>. La frivolidad de

9. Cf. Harnack, *Marcion*, 214s.

10. *Ibid.*, 269\*-273\*.

11. Cf. *ibid.*, 106-118.

12. Cf. *ibid.*

este Dios salta ya a la vista en la creación del hombre: apenas hace al hombre, se arrepiente y, celoso, teme por su honor y castiga la «caída en pecado».

La humanidad quedó, según Marción, en «estado lamentable, indeciblemente triste y sin esperanza; modelada de forma repulsiva, débil y sin amparo, más frágil por el pecado original y obnubilada aún más en su deficiente conocimiento, es expulsada del paraíso, arrojada al mundo espantoso e inhóspito, y está aquí ante su 'Padre' justo, celoso y airado, que castiga duramente cualquier tendencia del hombre hacia lo material, dicta leyes severas y hace valer cruelmente su derecho a la venganza»<sup>13</sup>.

Pero Marción fue también un asiduo lector de Pablo. De él aprendió que no es el cumplimiento de la ley lo que justifica, sino la fe en el evangelio. Nunca se podrá saber si el punto de partida de Marción estuvo determinado sobre todo por la lectura de Pablo o por su interpretación pesimista del mundo<sup>14</sup>. Él se consideró en realidad un paulinista consecuente que lleva el contraste entre ley y evangelio a sus últimas consecuencias. Como tal lo considera también Harnack<sup>15</sup>.

El evangelio, el mensaje redentor, nos sale al encuentro en Jesús y solo en él. Pero el Dios del que habla Jesús tiene que ser diferente del dios creador. Es el Dios de la pura bondad, perdón y no violencia, un Dios del que el mundo nunca había oído hablar. Marción subraya expresamente la novedad y rareza del Dios de Jesús: es un Dios desconocido, no en el sentido del «agnostos theos», al que las religiones adoran por cautela, para no olvidar a ninguno, ni en el sentido de la filosofía, para la cual Dios se halla por encima de todos los conceptos; es desconocido por ser diferente de cualquier otro dios. El creador del mundo no lo conocía, y en eso ya demuestra su inferioridad frente al Dios de Jesús. Se reveló en Cristo para salvar al mundo. La salvación consiste ya en conocerlo. Él quiere redimir a todos, también a los paganos, a todos los del

13. *Ibid.*, 106. Mientras escribo esto, me doy cuenta de lo marcionista que es la lectura que hace de la Biblia J. Miles en *Gott. Eine Biographie*.

14. Cf. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* I, 71.

15. Harnack, *Marcion*, 30-35 y *passim*.

infierno, también a los peores sodomitas y delincuentes; mas no a los «justos», no a Abrahán, no a Moisés, que son adictos a la ley del creador del mundo y la cumplen<sup>16</sup>.

La redención no acontece con violencia; ¡el Dios extraño no quiere robar la propiedad del creador! Por eso Jesús, con su muerte en cruz, rescata a los hombres sometidos al creador del mundo. Su muerte es señal de un amor infinito.

Todos quedan rescatados, pero únicamente son redimidos los que creen sin reservas —contra la ley— en el amor del Dios extranjero. Y estos son pocos, incluso entre los discípulos de Jesús, como tuvo que vivirlo el apóstol Pablo. Los redimidos no pecarán más, porque viven entregados al amor... aunque pueden sentirse tentados a ello sabiendo que el Dios extranjero no castiga (según Rom 8, 1: «Ya no pesa, por tanto, condenación alguna sobre los que viven en Cristo Jesús. Pues la ley del Espíritu vivificador me ha liberado por medio de Cristo Jesús de la ley del pecado y de la muerte»). Pero la redención es tan solo una letra de cambio para el futuro; en el mundo se está en lo antiguo, y los redimidos han de contar aún con la hostilidad de los mundanos. Marción impuso a los cristianos auténticos una existencia alejada del mundo: continencia sexual absoluta (no solo por oposición a la carne, sino sobre todo para oponer resistencia al dios creador y no acrecentar sus dominios), además de una ascesis severa, renuncia a carne y vino y a cualquier género de placer, y la disposición a sufrir el martirio con alegría. Solo les queda la certeza de la fe.

En el juicio final, el Dios extraño no castigará, pero expulsará de su presencia a los pecadores, y estos caerán bajo el poder del creador del mundo, que destruirá su mundo y finalmente se destruirá a sí mismo (según 1 Cor 15). El destino de los pecadores y de los «justos» será, pues, la muerte definitiva; los redimidos, en cambio, sobrevivirán como ángeles<sup>17</sup>. No hay que olvidar que los

16. *Ibid.*, 129: «Aquí hay que callar, porque aquí está el punto que no solo les pareció a los padres de la Iglesia el colmo del mensaje blasfemo de Marción, sino que sigue escandalizándonos hoy y, sin embargo, todo es correcto según los principios de Marción».

17. Cf. sobre el concepto de Dios y de redención, *ibid.*, 1-5; 118-143.

pecadores son, para Marción, los que cumplen la ley, los que sucumben a su fuerza seductora, no los que la transgreden<sup>18</sup>.

Para Marción, el garante de su doctrina es solamente Pablo. En él encontró la doctrina verdadera, aunque desfigurada por añadidos y falsificaciones «judaizantes». Indagó la causa en Gal 1, 6-9 y 2, 4. Los falsos hermanos eran los judaizantes que habían intentado anular el espléndido mensaje sobre el amor de Dios y la libertad ante la ley, y quisieron esclavizar de nuevo a los cristianos bajo la ley. Los escritos cristianos que nos han llegado son ¡producto de una conjura judaizante! Por eso comenzó Marción a redactar una edición de Pablo expurgada, que abarcaba diez cartas paulinas, a las que añadió el evangelio de Lucas, el apóstol más afín a Pablo. Harnack elogia en sus detalladas investigaciones sobre el *Apostolikon* y el *Evangelium* de Marción la precisión filológica con que este procedía. Y consideró como la aportación más influyente de Marción el haber dado a su doctrina una base bíblica canónica y haber creado así, por primera vez, un «canon» a modo de «regula fidei». La bipartición del Nuevo Testamento en evangelios y cartas apostólicas procede de él, a juicio de Harnack, y solo a él hay que agradecer que Pablo —contra la tendencia a postergar al primer apóstol— alcanzase en la Iglesia la gran categoría que le corresponde<sup>19</sup>.

Como queda dicho, Harnack no escribe su libro sobre Marción con la fría actitud de la distancia científica. Lo escribe como un

18. Cf. B. Aland, artículo *Marcion/Marcioniten*, 94.

19. Cf. *ibid.*, 35-74; 214s; 40\*-256\*. Se discute la importancia de Marción para la formación del canon bíblico; cf. las indicaciones de Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*, 176. La reciente investigación de U. Schmid, *Marcion und sein Apostolos* (1995), pondera mucho menos que Harnack la relevancia y originalidad de Marción. Ya poco después de la muerte del apóstol se había implantado en sus comunidades, según Schmid, una recopilación autorizada de cartas paulinas. Esa recopilación habría favorecido un paulinismo extremadamente paganocristiano, que en tiempo de Marción encontró también seguidores en Ponto. Marción era mereo exponente de este movimiento, que fue condenado bajo su nombre (quizá ya por Policarpo de Esmirna). A juicio de Schmid, Marción no fundó el canon; se limitó a elaborar la colección ya existente de Pablo; ni fue el genio religioso solitario, como lo presenta Harnack; cf. 299-311. En todo caso, ¡hay todavía un gran trecho desde el paulinismo extremo a la doctrina sobre los dos dioses y al rechazo del Antiguo Testamento! También Harnack presupone en general que Marción se inspiró en la colección de cartas existente.

teólogo que en tiempos difíciles busca una nueva comprensión de la fe. Al final de sus investigaciones se le plantea «en serio» la cuestión de

si el marcionismo, tal como hoy debe entenderse —qué fácil es desmontar los tinglados de la historia contemporánea— no es en realidad la buscada solución del gran problema, es decir, si la línea «profetas, Jesús, Pablo» no continúa con acierto tan solo en Marción, y si la filosofía de la religión no se verá obligada a reconocer la antítesis «gracia» (espíritu nuevo y libertad) versus mundo (incluida la moral) como la última palabra. ¿Qué cabe objetar contra Marción?<sup>20</sup>

Harnack descubre en Marción un paulinismo consecuente, en definitiva, un cristianismo consecuente: cristianismo de la gracia y no de las obras, que él echa de menos en su tiempo. Le parece que «su manera de anunciar el evangelio se ajusta perfectamente a las necesidades del presente, quizá también porque las circunstancias de su tiempo eran parecidas a las nuestras»<sup>21</sup>. Harnack ve en Tolstói y en Gorki unos dignos sucesores de Marción, porque coinciden con él en la «furia contra la cristiandad común» y porque solo quieren saber de un «anuncio del amor que no juzga». Su único deseo es que, en el coro confuso de los buscadores de Dios hoy, se encuentren también los marcionitas, porque «*es más fácil que aflore la verdad del extravío que de la confusión*»<sup>22</sup>.

Harnack, en su entusiasmo por Marción, está dispuesto a acompañarle en el camino hasta el final y, al igual que Marción, repudiar la Biblia hebrea como base de la fe cristiana. Teniendo en cuenta que era un reconocido teólogo cristiano, resulta bastante asombrosa la tesis que formula y argumenta en la última parte de su libro:

Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II era un error que la gran Iglesia condenó con razón [la Iglesia se habría metido en un vacío histórico]; mantenerlo en el siglo XVI fue una fatalidad a la que no pudo sustraerse la Reforma [aunque Lutero había calificado ya la ley como «el Sachsenspiegel (espejo de los sajones) judío»,

20. Harnack, *Marcion*, 233.

21. *Ibid.*, 232. Para lo que sigue *ibid.*

22. *Ibid.*, 235, la última frase de la primera edición. Subrayado mío.

que los cristianos ya no necesitaban; pero su idea de la inspiración le impidió abandonar la canonicidad del Antiguo Testamento]; a partir del siglo XIX, sin embargo, conservarlo aún en el protestantismo como Escritura canónica es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial<sup>23</sup>.

Cuando uno lee estas frases subversivas —el Antiguo Testamento no debe pertenecer ya al canon— se pregunta de inmediato si el precio por la claridad que trajo Marción no es demasiado alto. Esa diferencia radical en la comprensión de Dios, que él refuerza hasta hablar de dos dioses, ¿no supone un antijudaísmo drástico?, ¿dice adiós, con ello, a una «teología después de Auschwitz»? O, preguntando en positivo, ¿cabe profesar el marcionismo sobre la base de la Biblia entera?

Trataré de aclarar esta cuestión en tres pasos. En primer lugar, hay que abordar el contenido y alcance de lo antijudío en Marción. Después, hay que indagar si Marción no se despidió ya de la teología cristiana al ser en el fondo un gnóstico y al introducir en la Biblia, desde fuera, su doctrina de los dos dioses. Finalmente hay que averiguar, a la luz de dos interpretaciones judías de Marción (Taubes y Bloch), el sentido bíblico global de su enfoque.

Sobre el carácter antijudío de Marcion, Martin Buber escribió sobre Harnack y Marción: «Harnack murió en 1930; tres años después su pensamiento, el pensamiento de Marción, se había traducido en acción, no con los recursos del espíritu, sino de la violencia y el terror»<sup>24</sup>. Difícilmente puede esta frase querer expresar un nexo causal histórico; eso significaría sobrevalorar la eficacia de un libro estrictamente teológico. Pero, además, es dudoso que en Harnack se pueda hablar de un antijudaísmo que luego desembocase en el antisemitismo de los nazis. El sentido preciso de la declaración de Harnack sobre la canonicidad del Antiguo Testamento es el siguiente<sup>25</sup>: el camino de salvación veterotestamentario, que

23. *Ibid.*, 217. Los añadidos entre corchetes son paráfrasis del texto aclaratorio siguiente.

24. M. Buber, *An der Wende* (1952), 31, citado según Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 177.

25. Cf. sus aclaraciones a la tesis, 218-223. De ahí las citas siguientes.

pasa por la observancia de las distintas normas de la ley, no puede tener para los cristianos la misma importancia «canónica» y, por tanto, obligatoria, que la predicación paulina del evangelio liberador de la ley. Y no es que haya contradicción entre ley y evangelio. Es que en modo alguno «se encuentran en el mismo plano». Con razón invoca Harnack la tradición ininterrumpida de la teología luterana, que siempre lo ha visto así. La posibilidad de valorar esta visión proto-reformista en el protestantismo desde el siglo XIX para la cuestión de la canonicidad, viene del nuevo concepto de inspiración. Los conocimientos histórico-críticos sobre el origen de la Biblia no permiten ya entender el dogma de la inspiración conforme al lema «todo o nada» (... está inspirado en la Escritura). «Canónico» o «inspirado» significa entonces en el concepto moderno, referido al Nuevo Testamento, que «no cabe hacer mejor recopilación documental para determinar aquello que es cristiano». Esto no implica una devaluación del Antiguo Testamento y, mucho menos, hostilidad hacia los judíos. Harnack desea que el Antiguo Testamento siga colocado en la cúspide de los libros «que son buenos y es útil leer» (como dijo Lutero de los apócrifos); encuentra en ellos «pasajes realmente edificantes», desaprueba también la expresión «rechazo del Antiguo Testamento» y confiesa que el Antiguo Testamento, liberado de la inclusión contradictoria en el canon cristiano, puede ser «reconocido y apreciado universalmente en su peculiaridad y relevancia» (los profetas)<sup>26</sup>. Buber,

26. Cf. el intercambio epistolar entre Harnack y su amigo y colega, más joven, Karl Holl (1866-1926), editado por H. Karpp. Holl se escandalizó de unas palabras de Harnack sobre el Antiguo Testamento y creyó entenderlas en el sentido de [tener que] «conservar el Antiguo Testamento para usarlo con libertad, como el Nuevo. Reconozco que eso es para la Iglesia una situación comprometida, demasiado comprometida. Pero considero un progreso —el único progreso que veo en nuestra situación— que ahora se pueda hablar abiertamente desde el púlpito sobre todas las cosas» (73, carta del 29 de diciembre de 1920). Harnack contesta el 31 del mismo mes: «... en lo que respecta al Antiguo Testamento, o a su aplicación a la Iglesia, no pensamos demasiado diferente, creo yo. Ni quiero arrancarlo de las tapas de la Biblia ni retirarlo de la enseñanza: quiero verlo protegido y tratado como Lutero trató los apócrifos: 'leer bien y provechosamente' en sentido enfático» (74). Harnack señala a continuación las dificultades concretas que crea para la enseñanza religiosa el tratamiento canónico del Antiguo Testamento —al mismo nivel que el Nuevo Testamento—.

no obstante, acertó con su observación. Manifestaciones como las de Harnack, que rebajan la importancia religiosa de la Biblia judía, contribuyeron sin duda a la insolidaridad entre cristianos y judíos, dando alimento al antisemitismo. Pero el cuestionamiento de la canonicidad del Antiguo Testamento por parte de Harnack no contribuyó a eso en mayor medida que el lema «sola fide» de la Reforma durante toda su tradición (y la correspondiente actitud católica ante la «ley», reacia a considerar la Torá como normativa).

La segunda cuestión es: ¿fue Marción un gnóstico? Si consideramos su sistema como gnosis cristiana, es decir, como doctrina basada en unos presupuestos extrabíblicos, entonces solo tiene para la teología un interés puramente histórico. Sin matices, Taubes encuadra a Marción en la gnosis; pero esto no significa mucho, ya que este autor, en su *Abendländische Eschatologie*, habla de una tendencia a la huida del mundo dominante en toda la antigüedad, y que él denomina sin más gnosis<sup>27</sup>. Es indiscutible, no obstante, que Marción ofrece una serie de elementos típicamente gnósticos: el menosprecio del mundo, la idea de los demiurgos de la creación o de esferas divinas superiores e inferiores, el concepto de redención como liberación del cosmos actual y de su creador, la condena de la carnalidad y de la sexualidad, hasta el discurso acerca del Dios desconocido. El menosprecio del Antiguo Testamento y de su Dios fue también muy corriente en la gnosis cristiana (Cerinto, Valentín, Basílides). Harnack admitió esto; pero sostuvo que Marción, en el fondo, difería «toto coelo» de la gnosis<sup>28</sup>. En particular, encontró siete diferencias: 1) en el gnosticismo domina la gnosis (conocimiento), en Marción la fe; aquel se dirige a la aristocracia del espíritu, este a los pobres y desamparados; 2) en Marción el Dios redentor no es innombrable, sino que se manifestó en Jesús; 3) Marción, a diferencia de los gnósticos, no hace ninguna referencia a mitos extrabíblicos; 4) Marción nada sabe de la transmigración de las almas a través de las esferas, ni del retorno del alma a su patria perdida; 5) no invoca, a diferencia del gnóstico cristiano,

27. Cf. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 38s y *passim*.

28. Cf. Harnack, *Marcion*, 196-198.

una tradición apostólica secreta; 6) en Marción se redimen también los malos, que la gnosis considera incapaces de redención; y 7) nada sabe de la magia mística. A esta lista hay que añadir, con P. G. Verweij, que a Marción le es totalmente ajena la doctrina gnóstica del fulgor divino, de la consustancialidad de los redimidos con el semen divino. La redención acontece, según Marción, no como encumbramiento del alma, sino a través del amor inesperado y libérrimo del Dios misericordioso<sup>29</sup>. Considero suficientes los argumentos de Harnack para diferenciar radicalmente a Marción de la gnosis. Sin embargo, la investigación sigue debatiendo este tema<sup>30</sup>. En suma, el problema solo podrá aclararse si resulta posible determinar con mayor exactitud el punto de partida de Marción. ¿Es ante todo un exegeta de Pablo o se limitó a proyectar en Pablo su pesimismo gnóstico ante el mundo?, ¿puede considerarse realmente su teología como bíblica, según afirma Harnack constantemente?<sup>31</sup> Estamos así ante la cuestión propiamente teológica.

¿Hay, por tanto, alguna posibilidad de acreditar como bíblica la teología de Marción? Jakob Taubes y Ernst Bloch emprendieron unas pesquisas arriesgadas en esta dirección, y el hecho de que hayan sido pensadores judíos los que han procurado ser comprensivos con el Marción detractor de Yahvé, habla ya en favor de él<sup>32</sup>.

29. Cf. Verweij, *Evangelium und Gesetz*, 292-349, con debate de todo el tema.

30. La oposición más clara a Harnack, en U. Bianchi, *Marcion. Théologie biblique ou docteur gnostique?*, 141: «Es bien sabido que esta interpretación de un Marción no gnóstico es rechazada por los especialistas en historia del gnosticismo, y constituye una peculiaridad del pensamiento de este sabio alemán» (citado según Mahé, *La chair du Christ*, 70 n. 3). El propio Mahé objeta contra Harnack que Marción, cuando usa vocablos cristianos (Dios, fe, gracia), ha falseado ya su sentido en línea gnóstica; no se puede aducir, por tanto, su manera de hablar bíblica en favor de su cristianismo; cf. *ibid.*, 70-72.

31. Por ejemplo p. 142: «De ahí que el verdadero cristianismo sea objetivamente [para Marción] teología bíblica».

32. Solo esta circunstancia me movió a ocuparme de Marción. También de la filosofía de Th. W. Adorno llevan algunas líneas a Marción. Adorno lo menciona en la segunda conferencia de su obra póstuma *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965) como maestro «gnóstico» que no consideraba lo permanente como lo verdadero. Para Marción, a juicio de Adorno, la metafísica no era una ciencia básica en el sentido de fundamento explicativo último de aquello que es, y por eso tampoco inducía al acuerdo con lo existente (cf. 23s; parafraseo desde el contexto, porque de Adorno solo han llegado frases programáticas). El editor R. Tiedemann remite a una

Al parecer, salvo Harnack, solamente ha sido defendido desde el lado judío. Algo debe de haber en su sistema que es afín a la filosofía judía de la religión. ¿Será que el Dios extranjero no es otro que el Dios de Israel?

Poco antes de su muerte y marcado ya por la enfermedad, Jakob Taubes dio unas conferencias, hoy casi legendarias, sobre «la teología política de Pablo»<sup>33</sup>. En ellas desarrolló la tesis de que Marción, «en la genialidad del error», acentuó una dimensión de Pablo que existe realmente en él: la tensión entre el dios creador y el Dios redentor. Taubes remite a Rom 8, 35-39, donde Pablo habla de la separación del amor de Cristo: «¿Quién nos separará del amor de Cristo?... Pues estoy seguro de que ni muerte ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes de ninguna clase, ni lo de arriba ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro».

Se trata de una exclamación de confianza, pero Taubes barrunta en el fondo el temor a poder quedar apartado de Dios, un temor que en Pablo es infundido quizá por los muchos pasajes que en el Antiguo Testamento hablan del rechazo de Israel por parte de Dios. Según Taubes, «el amor de Dios, que Pablo reconoce, queda muy lejos. Los poderes de origen terrestre y celeste, o de origen arcónico, entorpecen este amor de Dios, Padre de Jesucristo. El rayo no penetra. El rostro de Cristo... no estaría presente» (*ibid.* 81). Se expresa aquí una tensión entre el Dios del Antiguo Testamento y el

carta de Adorno a H. Jonas, del 12.10.1959: «La gnosis valentiniana es para mí tan importante como la marcionita, de la que solo me interesa especialmente un tema muy concreto: la denuncia del dios creador» (*ibid.*, 235). También las conferencias 15 y 16 son expresamente marcionitas, sin que falte el nombre. Adorno solo mantiene como posible —¡después de Auschwitz!— una metafísica que rehúse dar sentido y aprobación al estado del mundo, a la «conformidad cultural-industrial» (195). «Yo no diría que lo malo sea trivial, sino que lo trivial es malo: es la figura de la conciencia y del espíritu que se adapta ya al mundo tal como es, que obedece al principio de la pereza. Y este principio de la pereza es ahora, en realidad, lo radicalmente malo» (180). Las referencias a Adorno son cortesía de R. Buchholz, Köln.

33. En la sede de investigación de la comunidad evangélica en Heidelberg, 23, el 27 de febrero de 1987, según las grabaciones magnetofónicas editadas por Aleida Assmann. Las citas siguientes en *ibid.*, 78-86.

Dios de Jesús, entre el Dios justo y el Dios bueno, tensión similar a la que existe en Marción. ¿Y qué es lo que puede separarnos del amor de Dios, y que Pablo asegura aquí que no puede? Todo lo que hay en el mundo (muerte y vida, ángeles y fuerzas sobrenaturales...): lo creado. De ahí que también el antagonismo de creación y redención sea esencialmente un tema neotestamentario. Taubes lo ve así, en todo caso: «La creación no desempeña ningún papel en el Nuevo Testamento. Está claro, pues, quién les hace creer eso: los teólogos obtienen de ahí un gran provecho: eso no conduce a nada, no es nada. Ahí queda solo la redención. Es lo que interesa. Y la cuestión es... que el hilo entre creación y redención es muy delgado. Muy, muy delgado. Y puede romperse. Y eso es Marción. Ahí está el hilo roto»<sup>34</sup>. Marción, pues, interpreta a Pablo en una dirección que se suele pasar por alto. «La cuestión es dónde pone el acento y se considera verdadero discípulo de Pablo». Para Taubes, Pablo tiene «dos salidas. Una, la salida hacia la Iglesia (Pedro, la tradición conformista de Clemente, las cartas pastorales). Pero hay otra salida que, a mi juicio, es la decisiva: Marción». Pablo no habla, obviamente, de los dos dioses de Marción. «Pablo, si usted le preguntase, daría esta respuesta: por supuesto que Cristo y el Padre de Jesucristo tienen el mismo origen, el Dios del Antiguo Testamento. Entonces solo necesita usted repasar Rom 9–11 con el sinnúmero de citas. Sí, pero lo importante no es la retahíla de citas sino el fondo vivencial. Eso es más ambivalente, como se suele oír en las clases de teología». Lástima que Taubes se conforme con estas insinuaciones.

Ernst Bloch ya había «descubierto» a Marción antes de aparecer el libro de Harnack. En su temprana obra *Geist der Utopie* («Espíritu de la utopía», 1918) lo menciona por primera vez y, desde entonces, se ocupó de él con creciente asiduidad, hasta su *Das*

34. Taubes hace aquí un excursus a la diferencia entre Antiguo y Nuevo Testamento, destinado a probar la mencionada tesis: «Si leo el Antiguo Testamento a la luz de una metáfora, te diré que es como si una mujer estéril pide a gritos un hijo. Sara, Rebeca, Ana...». En el Nuevo Testamento se relata todo tipo de milagros, «pero *solo una cosa* no se relata: que aparece una mujer –sería lo más natural– y se arroja ante él o rasga su vestido diciendo: ‘¡Deseo tener un hijo!’ . Esto no sucede» (82s).

*Prinzip Hoffnung* («El principio esperanza», 1959) y *Atheismus im Christentum* («El ateísmo en el cristianismo», 1968). La lectura que hace Bloch de la tradición bíblica, judía y cristiana, lectura utópica, contrafáctica, «atea», guiada por la primacía de lo posible frente a lo real, la obra de su vida, no es quizá sino un caminar por las sendas de Marción, un intento de reivindicar al «Dios extranjero». En *Geist der Utopie* recurre a él contra el letargo que encuentra en el judaísmo y el cristianismo. Cree que la fe bíblica, mesiánica, está abocada a la disolución, a su última hora; pero estas religiones apenas lo advierten. El «antisemitismo metafísico» de Marción, en cambio, es «más cercano a la espiritualidad mesiánica que toda la posterior economía de la salvación, que llega también a fosilizar el Antiguo Testamento, redujo la serie de las revelaciones a una mera medida pedagógica y mantuvo así estancado el verdadero proceso teológico»<sup>35</sup>. En *Das Prinzip Hoffnung* y en *Atheismus im Christentum*, por el contrario, Bloch sitúa a Marción en un contexto más amplio. Pasa a ser ahora el guía de una antitética del «contra Deum». Bloch encuentra esta antitética en la Biblia misma. En ella aparecen enfrentados el Dios salvador y el Dios creador; el Dios del éxodo es hostil a toda «imagen de Dios como señor», al «príncipe de este mundo»<sup>36</sup>. El Dios que creó el mundo y vio «que era bueno», representaba ya para los profetas (Isaías) una «carga de Yahvé», porque ellos contemplaron un cambio y un nuevo éxodo<sup>37</sup>. El enfrentamiento de los dos dioses está ya presente en el relato de la creación: la serpiente del paraíso, símbolo religioso antiquísimo tanto de lo divino como de lo destructor, aparece «contra Yahvé como Optimus Maximus, símbolo [de un Dios] como otros Júpiter»<sup>38</sup>. Bloch sigue la línea subversiva de la serpiente en la Biblia, se encuentra con Nm 21, 9 (la serpiente de bronce en el desierto, alzada como remedio

35. Bloch, *Geist der Utopie*, 330. Taubes remite también al pasaje; cf. *Vom Kult zur Kultur*, 177.

36. Cf. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 237; 146; 216 y todo el capítulo sobre Marción, 237-243.

37. *Ibid.*, 146s.

38. *Das Prinzip Hoffnung*, 1495, cf. *ibid.*, 1493-1500; de ahí se han tomado también las citas siguientes.

contra las mordeduras de las serpientes de fuego: ... es «evidente, sin embargo, el contraste con aquella condena que el creador-Yahvé pronunció en el Génesis sobre la serpiente y lo que puede significar»); se encuentra con la perduración de la serpiente «mosaica» en Israel (2 Re 18, 4: Ezequías «destruyó la serpiente de bronce hecha por Moisés, porque los israelitas continuaban todavía quemándole incienso»), y llega finalmente a Jesús: «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todos los que creen en él no perezcan, sino que tengan vida eterna». También el evangelista Juan sabe hablar mucho del «Padre desconocido» (Jn 15, 21; 16, 3; 17, 24-26)<sup>39</sup>. Pero aún no se llega a la «escisión de Dios». Solo Marción separó definitivamente al «Dios desconocido» de Jesús (cf. también Mt 11, 27) del creador del mundo,

al que Pablo y, tanto más, la Iglesia posterior habían identificado con el Padre de Cristo. Marción representa así el concepto anti-Yahvé más fuerte, en favor de Cristo como la novedad total o paradoja en el mundo de Yahvé. Aunque Marción, al romper el puente hacia el Antiguo Testamento, se queda en ese puente... Con otras palabras, Marción no procede solo de Pablo, viene también de Moisés; el Dios verdadero o extranjero alborea en el Dios del éxodo, entre Egipto y Canaán. ... El Jesús apocalíptico está plenamente en esta idea del éxodo; así se le relacionó con la serpiente del paraíso, no con el dios de aquellos que lo encontraron todo bueno en el mundo, igual que su dios<sup>40</sup>.

Taubes y Bloch abrieron una brecha en un territorio aún no deslindado teológicamente. Hay aquí muchos puntos inciertos, que no acaban de esclarecerse. Quizá mi breve relato de la doble codificación de Dios pueda dar una pista<sup>41</sup>. Pero aparece un mínimo común denominador entre Marción y el mensaje bíblico (así entendido): el dios que es «legible en las obras del mundo y como espíritu del mundo es idéntico al mundo»<sup>42</sup>; de él cabe decir: «Dios

39. Cf. *Atheismus im Christentum*, 216.

40. *Ibid.*, 1499s.

41. Cf. *supra* 2, 1, b.

42. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 39.

es el mundo y el mundo es Dios»<sup>43</sup>; ese dios, entendido como creador, no es el Dios del éxodo, de los profetas, de la apocalíptica, de Jesús. Cuando ese dios del mundo se presenta en la Biblia, hay que diferenciarlo del Dios redentor. La distinción de dioses es, por tanto, algo intrínseco a la Biblia, ¡y Marción acertó en esto! El dios creador es el dios necesariamente reconocido, es «como un Júpiter más». Ante él, el otro Dios resulta necesariamente extraño, desconocido, nuevo, porque no aparece en el mundo. Jn y Mt lo denominan el «Padre desconocido». El dios del mundo sometió la creación al fracaso, la sometió por la fuerza (Rom 8, 20). Pablo lo conoce, es el «dios de este eón», que ciega a los incrédulos para que no vean el resplandor de la buena noticia del Cristo glorioso, imagen de Dios» (2 Cor 4, 4). Pero queda la esperanza. «Porque la creación misma espera anhelante que se manifieste lo que verán los hijos de Dios... Pues la creación vive en la esperanza de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 19.21). Esta libertad hay que ganarla contra el «dios de este eón»; así lo aprendió Marción de Pablo. Y en pos de esta libertad es de desear, con Harnack, «que se encuentren también hoy marcionitas en el coro variopinto de los buscadores de Dios»<sup>44</sup>.

«¡Con qué facilidad se pueden romper sus tinglados contemporáneos!». La idea de dos esencias de Dios que habitan en diversas esferas –así pudo haber pensado Marción en su ambiente gnóstico–, o el constructo de un demiurgo que alguna vez fabricó el mundo, forma parte de ese tinglado. La «anhelada solución del mayor problema» es la diferenciación de las nociones de Dios que se convierten en dioses cuando se cree en ellas.

«¿Qué cabe objetar contra Marción?». ¿En qué consistió el extravío de Marción? Harnack dejó la pregunta sin respuesta. Yo la doy aquí a modo de tesis, y solo más adelante contestaré con detenimiento<sup>45</sup>. Marción sucumbió a un malentendido sobre la ley.

43. Harnack, *Marcion*, 103.

44. Cf. sobre esto y lo siguiente *ibid.*, 233.

45. Cf. *infra*, 180-188.

La consideró un orden deficiente del dios de este mundo, pero en realidad está ahí para diferenciar a ese dios del Dios del éxodo y la libertad. La Torá encarece la distinción de los dioses en el primer mandamiento, y todo el resto aparece referido a eso. Marción pasó por alto el sentido de crítica a los ídolos en la Torá, se instala en el «paulinismo pagano-cristiano extremo», que con el acento en la libertad cristiana frente a la ley rechazó a este último absolutamente. En eso no fue un hereje, porque la mayoría de los cristianos, iglesias y teólogos de todos los siglos hicieron lo mismo que él.

Por último, una breve ojeada sobre Tertuliano (ca. 150-220). El *Adversus Marcionem* fue el tema de su vida. Su obra contra el heresiarca, planeada para un tomo, alcanzó pronto los cinco, acompañados de una lectura cada vez más intensa de todas las fuentes accesibles sobre Marción, y al final representó la quinta parte de todos sus escritos<sup>46</sup>. Tertuliano recurrió, frente a Marción, al «consensus omnium», al pensar general sobre aquello que es Dios. Este consenso lo dedujo de la filosofía y no de la Biblia, porque quiso combatir a Marción con medios puramente racionales. Argumenta así, por ejemplo: si Marción confiesa que el dios creador es Dios, tiene que reconocer también las notas definitorias del concepto «dios» reconocidas universalmente, y entre ellas están su unicidad e infinitud. Luego no puede haber dos dioses<sup>47</sup>. Así sucesivamente. Lo malo que hay en la creación lo explica Tertuliano en la línea tradicional, como secuela de la libertad humana; y la supuesta impotencia del Creador es en realidad su adaptación a la capacidad humana, etc.<sup>48</sup> Esto no es muy convincente que digamos, y por eso la refutación de Marción por Tertuliano no tuvo buena acogida. «Que la lucha se resolviera a favor de Tertuliano, se debe únicamente a que Marción... no tuvo oportunidad para contraatacar».

46. Cf. R. Braun, en la introducción a Tertuliano, *Contre Marcion*, 7-12. Al *Adversus Marcionem*, aparecido entre 207 y 212, se añade la polémica de Tertuliano con Marción en sus libros *Apologeticum*, *De praescriptionibus haereticorum* y *De carne Christi*.

47. Cf. *Adversus Marcionem*, capítulos 2-7; sobre ese escrito, Braun, en su introducción, 45-51; Meijering, *Tertullian contra Marcionem*, 10-26.

48. Cf. Meijering, *Tertullian contra Marcionem*, 166s.

«Con gran perspicacia, aunque sin ninguna profundidad, elabora Tertuliano su argumento contra el Marción superior a él, sin duda, en profundidad y originalidad»<sup>49</sup>. Pero asimismo cabe señalar que Tertuliano se equivocó en la forma que eligió para atacar a Marción. Él, que escribió frases tan rotundas contra los filósofos paganos, que llegó a considerar idolatría que un maestro cristiano maneja-se obras paganas en la enseñanza<sup>50</sup>, se permitió argumentar contra Marción a base del *consensus omnium* de la filosofía. No alcanzó en absoluto su objetivo con este procedimiento, y así se fue demorando su *Adversus Marcionem*. Como se sabe, Tertuliano se adhirió hacia el año 207 a los montanistas, un movimiento que no les iba en zaga a los marcionitas en rigorismo ético y menosprecio del mundo. ¿Había contraatacado Marción?

La postura de Tertuliano, ambivalente a mi juicio, frente a Marción, permite ver las «dos salidas» que tuvo igualmente Marción. Por una parte, la iglesia particular marcionita, que desde el año 150 hasta el 190 fue el movimiento más exitoso contra la Iglesia católica, inició su decadencia desde mediados del siglo III. Se extinguió debido a las desmesuradas exigencias para sus miembros, a la excesiva dependencia del exterior (se prohibió el incremento de marcionitas) y a la persecución por parte de la Iglesia constantiniana<sup>51</sup>. Pero la otra salida apunta hacia el ascetismo de la cristiandad antigua, a los encratitas, los padres del desierto y las mujeres que rehusaban el matrimonio y habían asumido el impulso anti-mundo del mensaje cristiano con no menor radicalidad que Marción. Estos movimientos tuvieron su continuación en el monacato, y así el Dios de Marción encontró también un asilo en la Iglesia<sup>52</sup>.

49. *Ibid.*, IX y 168.

50. Cf. Tertullian, *Über den Gotzendienst*, capítulo 10. Los cristianos pueden leer a los filósofos paganos, pero ¡a condición de que no admitan nada de ellos!

51. Harnack, *Marcion*, 153-160.

52. El magnífico trabajo de P. Brown sobre *la castidad de los ángeles* pone de relieve la dimensión de crítica a la sociedad y al mundo en la continencia sexual dentro de la Iglesia antigua. Para las mujeres de la antigüedad existía prácticamente la obligación de procrear con el fin de asegurar la estabilidad del imperio romano, que adolecía siempre de insuficiencia demográfica; cf. *ibid.*, 19-22. Sobre la consonancia de Tertuliano y Marción en las intenciones ascéticas, cf. *ibid.*, 99.

## 2. CARL SCHMITT: «TEOLOGÍA POLÍTICA»

Resulta necesario hablar de Carl Schmitt, el católico especialista en derecho público, porque representa, en el marco de la diferencia en la comprensión de Dios, una posición extrema y, por ello, muy aleccionadora. Para él, la idea cristiana de Dios era sencillamente el último punto de referencia del orden universal; y la soberanía de Dios en el mundo, el modelo de una soberanía política legítima. Schmitt es pues, como queda dicho, el anti-Marción en estado puro.

No es descaminado considerar la relación entre poder y derecho el problema básico alrededor del cual giran todos los escritos de Schmitt. No es el poder el que debe determinar el derecho, sino a la inversa: el derecho debe regir el poder<sup>53</sup>. Pero la legitimidad del poder solo existe, según Schmitt, en su analogía con el poder supremo, el poder de Dios. Por eso Schmitt disertó sobre la legislación en una *Teología política*<sup>54</sup>, a la que dio este nombre y que va mucho más allá de su escrito, de igual título, del año 1922<sup>55</sup>.

La expresión «teología política» adolece, sin embargo, de una grave ambigüedad que constituye la cruz de todas las interpretaciones de lo teológico en Schmitt<sup>56</sup>. Esta ambigüedad tiene en princi-

53. El primer escrito de Schmitt sobre teoría del Estado, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (escrito de oposición a cátedra, 1914) comienza problematizando la relación entre derecho y poder. Schmitt combate la opinión de que «todo derecho es mero resultado de la relación fáctica de poder y se basa finalmente en la fuerza» (15).

54. Podría haber tomado tal designación de su adversario ideológico Bakunin, de su escrito *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871). Cf. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, 22s.

55. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 11922; 21934; en lo que sigue citamos por la sexta edición, de 1993, que reproduce la segunda. La obra tardía *Politische Theologie. II, Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (1970) aborda, 48 años después de la aparición de *Politische Theologie*, el debate suscitado por este escrito.

56. Una panorámica sobre la bibliografía en torno a Schmitt aparecida hasta 1993, y que aún se va ampliando, ofrece M. Laueremann, *Carl Schmitt jenseits biographischer Mode*. Laueremann observa con razón: «Ante esta montaña de letra impresa habrá que meditar quizá, en el futuro, acerca de lo que *no se ha escrito aún* sobre Carl Schmitt... Casi podría hablarse de una dialéctica hegeliana: el que

pio un motivo biográfico: Schmitt se afilió el 1 de mayo de 1933 al NSDAP, Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes, y actuó en los años siguientes como uno de los «protagonistas intelectuales del régimen nazi»<sup>57</sup>. Si se quiere ver en ese paso, más bien, un oportunismo, cabe preguntar entonces hasta qué punto se puede considerar también una consecuencia de su teología. Pero esta pregunta resulta ya, posiblemente, inadecuada. ¿Interesaba quizá a Schmitt únicamente, como supone Taubes, el mantenimiento del orden estatal, la «permanencia del Estado», e instrumentalizó la teología para este interés suyo, primariamente jurídico?<sup>58</sup>, ¿lo teológico es en él algo más que ornamento y una manera de hablar ilustrada?<sup>59</sup>, ¿es quizá en Schmitt lo romano-católico, primariamente y ante todo, lo romano, es decir, los principios del imperio romano, que llegarían luego a Schmitt a través de lo católico, como insinúa

renuncia a la bibliografía secundaria, lleva agua a la mar; el que se mete en ella, pronto lo ve todo oscuro» (298). Esto vale también, obviamente, ¡para este capítulo! Pero en el contexto del presente trabajo yo no puedo renunciar a Schmitt.

57. A. Habisch, *Autorität und moderne Kultur*, 74. Schmitt nació en 1888 en Plettenberg (Sauerland), en un hogar católico marcado por la situación de diáspora. Tras el servicio militar como voluntario y la oposición a cátedra en 1916, ejerció como profesor de derecho público en Greifswald (1921), Bonn (1922), Berlín (Escuela de Altos Estudios Mercantiles, 1928), Colonia (1933), Berlín (Universidad, 1933-1945; dimisión prematura). En la época de Weimar, sobresalió como analista y crítico del parlamentarismo, en cuya fase final abogó por el gobierno presidencial. Tras su ingreso en el partido el 1 de mayo de 1933, trabajó en el ámbito de la política universitaria y del derecho en favor del nuevo régimen, y fue galardonado, entre otras distinciones, con el título de un consejo de Estado prusiano. Esperaba, al parecer, poder encauzar el régimen nazi como Estado de derecho. Durante los primeros años justificó todas las medidas del régimen, incluida la campaña antijudía. Los ataques en el periódico nazi *Das schwarze Korps*, que le reprochaban su anterior distancia frente al nacionalsocialismo y su pasado católico, le acarrearón la pérdida de su influencia y de sus funciones políticas en 1936. Se dedicó entonces, sobre todo, a temas de derecho internacional público. Su *Verfassungslehre*, publicado en 1938, fue considerado obra modelo por mucho tiempo. Después de 1945 regresó a Plettenberg, donde vivió y siguió publicando hasta su fallecimiento en 1985. A pesar de su colaboración con el Estado nacionalsocialista, sus ideas gozaron de gran crédito. Fue un interlocutor muy solicitado y objeto de constantes homenajes por sus trabajos científicos; cf. Habisch, 73-77.

58. Cf. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, 139.

59. F. Scholz, *Die Theologie des Carl Schmitts*, 160. Scholz, que ha sido el primero en estudiar la cuestión de lo teológico en Schmitt, llega a este resultado: «La teoría de Schmitt sobre el derecho es teología, pero una teología plagiada y, en lo referente a sus valores teóricos, apenas cristiana»; *ibid.*, 172.

R. Faber?<sup>60</sup> Si hay que tomar en serio a Schmitt en lo teológico, ¿qué decir de su relación con la Biblia? Martin Leutzsch no encontró nada a este respecto: para Schmitt, también la Biblia podría equivocarse; él la utiliza si confirma sus posiciones<sup>61</sup>. ¿Schmitt entendió también, entonces, el principio de la representación, central para su teología política, en un sentido totalmente ajeno a la Biblia, como afirma Jürgen Werbick?<sup>62</sup> ¿Qué decir, en conclusión, del antijudaísmo de Schmitt, que según Micha Brumlik «cruza como un *basso ostinato* las líneas de su obra»?<sup>63</sup> ¿cabe interpretar la melodía cristiana a través de semejante bajo continuo? Brumlik considera el antijudaísmo de Schmitt como expresión y efecto de su desvío de la esperanza de redención. Quiso —explica Brumlik— instalarse en lo permanente, buscó orientación en un mundo caído, pecador, donde sin embargo debía imperar el orden; denunció como judío y gnóstico cualquier intento de modificación intramundana de la creación irredenta. Pero así —añade Brumlik— fracasaría el cristianismo como religión de la redención y solo restaría de él un modelo metafísico de soberanía al servicio de cualquier poder establecido<sup>64</sup>. ¿Defendió por tanto Schmitt, a fin de cuentas, una «metafísica atea»<sup>65</sup> o, en otros términos, un «catolicismo menos cristianismo»?<sup>66</sup>

A mi juicio, la ambigüedad de la teología política de Schmitt no tiene solución; es algo constitutivo para su planteamiento. La

60. Cf. R. Faber, *Carl Schmitt, der Römer*.

61. Cf. M. Leutzsch, *Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt*.

62. Cf. J. Werbick, *Repräsentation—eine theologische Schlüsselkategorie?*

63. M. Brumlik, *Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus*, 247.

64. Cf. *ibid.*, 250-255. N. Sombart, en el prólogo a *Carl Schmitt. Die Sammlung Dr. Nicolaus Sombart*, ha juzgado desde una gran cercanía personal: «En el centro de su pensamiento estaba la polémica con el judaísmo... La base para comprender su pensamiento y sus opciones políticas no reside en la negación o la trivialización de su antisemitismo, sino en el análisis de sus causas profundas».

65. Habisch, *Autorität*, 119.

66. G. Meuter, *Der Katechon*, 454 (según H. Heller). Entra aquí también en juego el tema de la relación con la Iglesia católica o de su identificación como católico. Ambas cosas fueron siempre ambiguas y oscilantes. Cf. B. Backer, *Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung - Carl Schmitt und Hugo Gall*; Id., *Carl Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945*; K. E. Lönnne, *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*.

teología de Schmitt o, más exactamente, su noción de Dios se encuentra en un límite, y precisamente por su posición ambivalente tiene un valor cognoscitivo para el estado de la cuestión de Dios en nuestro siglo. Con la agudeza conceptual y la lógica argumentativa que le caracterizan, Schmitt abordó la franja dominante del concepto católico tradicional de Dios, de forma que resultase patente su secularizabilidad, es decir, la posibilidad de desligarla de los contenidos de la fe bíblico-cristiana. La ambigüedad constatable en él es, de acuerdo con eso, idéntica a la de la noción católica de Dios que él presupone. Su antijudaísmo denota solo la absolutización de este concepto de Dios frente a sus fundamentos judeo-bíblicos. Y el límite en que está Schmitt es el límite entre la época del teísmo cristiano y una época poscristiana donde los atributos de Dios se pueden transferir a otras instancias, o las funciones que competían a la noción cristiana de Dios en el ámbito personal, social y político pueden ser ejercidas por otras «realidades que lo determinan todo».

La «teología política» de Schmitt desemboca finalmente en la doctrina de la totalidad de lo político; de hecho, él subordina la teología a esa totalidad<sup>67</sup>. El Estado total, al que ya se había afiliado Schmitt con la aparición de la segunda edición de su escrito, es en esta perspectiva la primera forma poscristiana, plenamente elaborada, de una «religión política», precisamente al reivindicar la totalidad<sup>68</sup>. Pero esa totalidad, que no puede negar su procedencia del concepto cristiano de Dios, puede desligarse también, a su

67. Cf. el prólogo a la segunda edición de 1934: «Entretanto hemos conocido lo político como lo total, y sabemos en consecuencia también que la decisión sobre si algo es *apolítico* significa siempre una decisión *política*... Esto vale también para la cuestión de si una determinada teología es teología política o *apolítica*... dirigida críticamente contra una «doctrina supuestamente *apolítica*» sobre Dios en la teología protestante (hace referencia, presumiblemente, a K. Barth), que presenta a Dios como el «totalmente otro». Cf. D. Braun, *Carl Schmitt und Friedrich Gogarten*, 225, que pone de manifiesto el contraste entre Schmitt y Barth.

68. C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, muestra nuevamente de modo categórico de qué manera se concibió, entendió y vivió el nacionalsocialismo como religión. Sobre Schmitt, 26-31. También ofrece documentos interesantes Y. Doosry, *Die sakrale Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg*.

vez, de ese Estado, y es transferible a otra cosa. Esto lo indica ya la constante advertencia, propia de Schmitt, sobre el poder omnímodo de lo económico.

En este contexto no me interesan, por tanto, las construcciones sobre derecho público ni las opciones políticas de Schmitt como tales, sino el proceso de secularización de Dios que se observa en su itinerario mental. A finales de los años 20, este itinerario ha concluido en principio, porque Schmitt llegó a concebir lo político como una totalidad. Pero había comenzado, como se advierte en su temprano artículo «Die Sichtbarkeit der Kirche» («La visibilidad de la Iglesia», 1917), con unas reflexiones decididamente teológicas que se basan en el dogma de la encarnación de Dios. Ese artículo contiene ya todas las intuiciones que serán más tarde decisivas para Schmitt, pero dentro de un discurso puramente teológico. El punto de partida lo constituye un claro rechazo de la expectativa escatológica de los cristianos. Es un leitmotiv para Schmitt: la expectativa de que el mundo «desaparezca mañana o dentro de millones de años» no autoriza, «en un espiritualismo puro, a abandonar el mundo a sí mismo como objeto religiosamente incommensurable, e inferir sus legalidades a partir de él mismo [...] en lugar de hacerlas brotar de la boca de Dios»<sup>69</sup>. Schmitt quiere saber, pues, cómo brota el mundo, tal como es ahora, de la boca de Dios. Todas sus reflexiones ulteriores giran alrededor del principio: el poder no puede determinar el derecho. «De lo contrario el poder, lo puramente fáctico, se convertiría de nuevo en derecho...» (76). Para que no sea así, Dios promulgó su ley, y lo hizo ya antes del pecado: «... la correcta regulación de las relaciones humanas existió ya antes de la maldad y el pecado, y no es la consecuencia» (78). En esta ley de Dios se asientan el mundo y su orden. De ahí una doble consecuencia: por una parte, la absoluta insignificancia del individuo y sus intereses privados frente a esta legalidad de Dios, que prevalece; y por otra, la fundamentación del

69. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, 71 y 72. Schmitt reduce lo escatológico en el cristianismo a esperar la hora de la muerte personal. Las siguientes indicaciones de página en el texto se refieren a este artículo.

legítimo poder y autoridad, garantizada por la ley de Dios. Solo esta fundamentación da derecho al poder; sin el fundamento de la ley de Dios, cualquier legalidad terrena sería mero juguete del poder. Schmitt habla de la «revolución» que esto supone para las relaciones de fuerza en lo terrenal:

Cuando el cristiano obedece a la autoridad porque –razón o límite– viene de Dios, entonces obedece a Dios y no a la autoridad. Tal es la única revolución de la historia mundial que merece el predicado de «grande»: el cristianismo, con su reconocimiento, le ofreció una base nueva a la autoridad secular (74).

Pero la ley de Dios necesita ser transmitida. Si la autoridad concreta se basa en la ley eterna de Dios, si el mundo, tal como es, se considera producto de la palabra de Dios, la mediación significa el «rechazo de la inmediatez, que puentearía al mediador Cristo y su instrumento, la Iglesia, para satisfacer nuestro deseo de Dios» (73). La encarnación de Dios es para Schmitt ese acontecimiento de mediación indispensable del que depende el orden en el mundo. Ahora bien, la mediación cristológica –el descenso del mediador desde lo invisible a lo visible, el «hacerse valer lo invisible en lo visible» (75)– es a la vez la esencia de la Iglesia visible. La Iglesia representa con su visibilidad, en todo tiempo, la mediación acontecida una sola vez: «No se puede creer que Dios se hizo hombre sin creer que, mientras el mundo exista, habrá también una Iglesia visible» (75).

Hay que distinguir entre la Iglesia visible y la Iglesia concreta que ha de ejercer la mediación día a día. La Iglesia concreta puede incurrir en el error, en ella puede actuar el pecado y someter de nuevo el derecho al poder. El protestantismo equiparó la Iglesia visible a la Iglesia concreta, y por eso la rechazó. Pero la Iglesia visible, que se funda en Dios y, por tanto, en algo invisible, no se identifica con las personas concretas ni con las actuaciones de la Iglesia en distintos momentos de la historia. Schmitt introduce aquí la idea de la representación ministerial como la forma en que lo invisible puede cobrar figura en medio de la historia: «La Iglesia visible es siempre la Iglesia oficial, es decir, le es esencial transformar los do-

nes y las funciones espirituales en ministerios, la separación entre el ministerio y la persona eventual que lo ejerce» (76).

Y aunque en las turbulencias de la historia de la Iglesia haya que debatir siempre si el titular concreto del ministerio posee su ministerio legítimamente, y prestarle la obediencia incondicional que corresponde al ministerio y no a la persona, sin embargo, en virtud de la fe en la encarnación de Dios, la Iglesia visible permanece siempre, y con ella también el derecho de sucesión del ministerio, sucesión en la cual tiene lugar la mediación de la ley divina universal. El triple paso Cristo-Iglesia-ministerio desplaza finalmente la mediación de Dios en la historia ¡hacia lo jurídico! «El angostamiento de lo pneumático en lo jurídico sigue el ritmo de la génesis de lo visible a partir del Dios invisible» (79). Pero junto al derecho de sucesión del ministerio eclesial regulado jurídicamente, el cristiano ha de creer firmemente que Dios está en el mundo, que su ley puede tener aquí vigencia y que es preciso obedecer a las autoridades que la Iglesia reconoce. El cristiano no puede abandonar a su suerte el mundo donde Dios está presente de ese modo. La fe tiene que mostrar obras, y puede hacerlo porque en el mundo está la legalidad divina según la cual hay que vivir. Schmitt infiere este corolario para la remodelación cristiana del mundo: «Dado que Dios se hizo realmente hombre visible, ningún hombre visible puede dejar el mundo visible a su suerte. De lo contrario rompería el hilo entre Dios y el mundo en el punto central, que representa al hombre visible» (79).

El propio Schmitt siguió luego este programa. En los años de la guerra y la posguerra, caracterizados por la confusión política, consideró sin duda como tarea suya aplicar a los problemas de derecho público pendientes la claridad que había obtenido de la teología. En los escritos hasta el final del período Weimar lo vemos comprobando a nivel jurídico el alcance de las categorías y conceptos que había elaborado en el temprano artículo teológico. La primacía del derecho frente al poder, la afirmación de una instancia trascendente o de un derecho que está por encima de toda discusión, su intervención en la historia a través de la representación y, de ese modo, la legitimación de la autoridad, la insignificancia del

individuo frente a la ley trascendente y, por último, la separación de persona y función o ministerio, tales son siempre los criterios principales de su pensamiento.

En el escrito de oposición a cátedra, Schmitt aboga resueltamente por la primacía del derecho frente al Estado. Quiere impugnar el «derecho del más fuerte»; el derecho tiene que ser independiente de los intereses y de las luchas de poder. Por eso, «el principio de que el derecho solo puede emanar del poder supremo se vuelve contra la teoría del poder y mantiene el contenido: autoridad suprema solo puede ser aquello que procede del derecho»<sup>70</sup>. Esto implica una crítica del poder, del sometimiento del derecho a los intereses de aquellos que tienen la fuerza para ello. Schmitt aboga por el «Estado de derecho»: «El Estado es, pues, la creación jurídica cuyo sentido consiste exclusivamente en imponer el derecho»<sup>71</sup>; depende del derecho, y no a la inversa. El individuo está sometido al Estado; rige esta secuencia: derecho - Estado - individuo<sup>72</sup>. Pero Schmitt tiene pendiente la respuesta a la pregunta sobre el origen del derecho, quién lo crea, en qué se funda su normatividad. De la ley divina no se habla en este escrito. Y la referencia ocasional a la Iglesia sirve solo de ejemplo: la Iglesia es *ejemplo* para el Estado ideal; el papa infalible es *ejemplo* de un soberano que está totalmente bajo la ley; la doctrina romano-católica del ministerio es el «ejemplo más claro» de que «el ministerio no se basa ya en el carisma, sino que la ordenación resulta esencial para el carisma»<sup>73</sup>. Pero el «hilo» formado, según el artículo teológico, por la encarnación de Dios queda cortado al aplicar el similitud al Estado. El presunto derecho del Estado deriva en una entidad dudosa, casi metafísica e irracional; y el propio Estado, en una especie de demiurgo que crea la sociedad a partir del derecho<sup>74</sup>.

70. Schmitt, *Der Wert des Staates*, 48.

71. *Ibid.*, 52.

72. Con la claridad meridiana de Schmitt: «El individuo concreto, corpóreo, es [...] una unidad totalmente casual, una aglomeración de átomos arremolinados cuya figura, individualidad y unicidad son como las del polvo que el torbellino de viento [= el Estado] adosa a una columna»; *ibid.*, 102.

73. Cf. *ibid.*, 45; 95; 102s.

74. Cf. Habisch, *Autorität und moderne Kultur*, 80-89.

En su *Politische Theologie* de 1922, Schmitt investiga cómo el Estado impone el derecho. Muy acertadamente, comienza a nivel heurístico con el caso límite: el estado de excepción, relegado por la ciencia jurídica. ¿Quién puede imponer el derecho cuando el derecho vigente ha perdido fuerza? Eso solo puede hacerse partiendo de la libre y originaria decisión del soberano, y Schmitt llega así a su célebre principio, ingenioso y evasivo: «Soberano es el que decide sobre el estado de excepción»<sup>75</sup>. Se hace mención así, a la vez, de la autoridad suprema en el Estado. Pero en este libro solo se habla de teología, en tanto que Schmitt hace referencia a las *analogías* entre conceptos de derecho público y conceptos teológicos. La noción de soberanía tiene una estructura *análoga* a la de la noción de Dios; el legislador omnipotente se relaciona con el Estado *como* el Dios omnipotente con el mundo; «el estado de excepción tiene para la jurisprudencia una importancia análoga a la del milagro para la teología»<sup>76</sup>. Esta da simplemente el «exemplum», como dice Schmitt con Leibniz<sup>77</sup>. Schmitt dista mucho de afirmar que la soberanía del soberano derive de la omnipotencia de Dios, como un legitimismo divino: por la gracia de Dios. Desecha también expresamente la idea de que la realidad social o política deba considerarse producto de una determinada manera de pensar; y a la inversa: lo ideal, mero reflejo de la realidad sociológica<sup>78</sup>. Del concepto de Dios *no se sigue*, pues, en modo alguno la idea del monarca, al igual que la idea de Dios tampoco es mero reflejo ideal de la soberanía monárquica. Pero Schmitt observa atentamente la estructura común al esquema social o político y al esquema teológico, y llega a este enunciado: «La imagen metafísica que se hace del mundo una determinada época tiene simplemente la misma estructura que aprecia en su forma de organización política»<sup>79</sup>.

Se alcanza, pues, aquí la claridad, la evidencia o plausibilidad que la monarquía, por ejemplo, obtiene del teísmo o, a la inversa,

75. Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

76. *Ibid.*, 43.

77. *Ibid.*, 44.

78. Cf. *ibid.*, 50.

79. *Ibid.*

este de aquélla. Al hacer tal averiguación esclarecedora, Schmitt permanece en el ámbito de la descripción. La valoración solo entra en juego cuando defiende también el modelo político del monarca soberano —ese modelo ya es suficiente para el principio de soberanía antes señalado— y por eso tiene que defender también la imagen de Dios que es análoga al modelo. Es, por tanto, el ideal del derecho público el que se asocia aquí con la teología correspondiente. Schmitt escribe, constatando y a la vez valorando: «El concepto de Dios en los siglos XVII y XVIII comporta la transcendencia de Dios frente al mundo, como la transcendencia del soberano frente al Estado comporta su filosofía del Estado»<sup>80</sup>.

La correcta filosofía del Estado y el verdadero concepto de Dios convergen también aquí, y Schmitt, sin duda alguna, pudo grabar esto en los creyentes cristianos como argumento sólido en favor de su idea del derecho público. Cuando hace ver luego que la lucha contra el soberano absoluto iba dirigida a la vez y necesariamente contra Dios y, al final, contra la religión —tiene presente sobre todo la lucha de Bakunin contra Dios, librada con «furor escita»— debía quedar patente para los fieles la sinrazón del inmanentismo, del liberalismo y del parlamentarismo modernos. Pero Schmitt no argumenta desde la verdad de la fe, sino desde su concepto de soberanía<sup>81</sup>. La omnipotencia de Dios, como queda dicho, no ofrece el fundamento para el poder del soberano. El que acata la autoridad del soberano, ¿en el fondo no obedece a Dios! Queda sin determinar, como indica ya en *Der Wert des Staates* [«El valor del Estado»] la instancia capaz de establecer el derecho en virtud de la pura decisión. Dos veces cita Schmitt a Hobbes como apoyo: «Auctoritas, non veritas, facit legem»<sup>82</sup>. Es la expresión más clara del decisionismo que Schmitt preconiza en su *Politische Theologie*. Para la

80. *Ibid.*, 53.

81. Sin embargo, el capítulo final «Sobre la filosofía del Estado en la contrarrevolución» muestra, con sus consideraciones sobre De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, el cariz que tomó la decisión política de los católicos ante la progresiva inmanentización y liberalización. Si la monarquía se acaba, ¿hay que optar por la dictadura! Cf. *ibid.*, 55 y 67-70.

82. *Ibid.* 39 y 55.

autoridad de la decisión en última instancia, importa poco la verdad o rectitud del contenido. También aquí se corta el hilo de unión con lo «invisible» o «pneumático» que él había anudado en lo teológico<sup>83</sup>. No se habla ya de la «revolución», de que el cristianismo puso un fundamento nuevo al reconocer la autoridad secular.

Algo parecido ocurre con el escrito más católico y, por otro lado, ingenioso y divertido de Schmitt: *Römischer Katholizismus und Politische Form* («Catolicismo romano y forma política», 1923). En él describe la Iglesia como una asociación de gobierno que tuvo un enorme e inesperado éxito en la historia, una desconcertante *complexio oppositorum* de la máxima uniformidad, un *imperium* que puede servir de modelo a reinos y estados. En el intento de elaborar la «lógica específicamente jurídica» con que la Iglesia lleva la «dirección normativa de la vida social», Schmitt se encuentra de nuevo con el principio de representación<sup>84</sup>. Como ya hiciera en «La visibilidad de la Iglesia», expone el principio de representación desde dos ángulos. Por una parte, la Iglesia «representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y con el sacrificio de Cristo en la cruz; representa a Cristo mismo, personalmente, al Dios humanado en una realidad histórica<sup>85</sup>. Por otra parte, la representación continúa en la Iglesia en forma de ministerio o, más exactamente, de separación entre ministerio y persona: «El papa no es el profeta, sino el representante de Cristo. [...] Al quedar el ministerio independiente del carisma, el sacerdote cobra una dig-

83. No puedo estar de acuerdo con el juicio de Habisch, *Autorität und moderne Kultur*, 108, cuando afirma que la teología política de Schmitt deja clara la estrecha relación de su decisionismo con un concepto de la verdad que tiene rasgos metafísicos en el fondo. Añade como argumento que la teología parte de un documento positivo: la Escritura, que no evoluciona históricamente, sino que es preciso interpretar y aplicar sin más. Pero semejante documento positivo no aparece en el escrito de Schmitt, ni habla él de enlace con una verdad metafísica. Habisch desliza aquí lo que él presume en el católico Schmitt, quien solo vio una analogía en el momento de la última decisión, sin tener aún claro el fundamento que posibilita la decisión. De ese modo rectifico también yo mis propias declaraciones sobre Schmitt en *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*, 377-386.

84. Cf. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 21 y 14. Sobre el concepto de representación en este escrito, cf. J. Manemann, *Carl Schmitt über die Kraft der Repräsentation im römischen Katholizismus*.

85. *Ibid.*, 32.

nidad que parece prescindir totalmente de su persona concreta»<sup>86</sup>. Pero al encomendar ahora al momento presente —no apto ya para lo representativo— y quizá también al Estado la «forma política» del catolicismo romano, Schmitt no puede transferirle a la vez el contenido de lo representado. Todo queda en el mero principio de representación. Schmitt se interesa ahora únicamente por la estructura formal, y cree poder transferirla sin su contenido específico. Ulrich Bröckling observa con razón: «La ‘mofa epigramática’ de que la Iglesia ‘representa ya solo la representación’, mofa que él [Schmitt] pone en boca de aquel que ‘ve en ella solo la forma exterior’, es en el fondo un guiño de su propio cinismo»<sup>87</sup>. Schmitt, por tanto, está muy lejos de querer obligar al Estado a representar la encarnación de Cristo, y tampoco pensaba en una dictadura católica —en este sentido le había interpretado Hugo Ball, por ejemplo<sup>88</sup>—. Su escrito sobre el catolicismo denota solo una nueva fase en la secularización de contenidos católicos.

Después de *Römischer Katholizismus*, Schmitt no se ocupó más, en la época de Weimar, del tema teológico o eclesial. Se centró en la crítica del sistema parlamentario. Desde *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923) hasta *Der Hüter der Verfassung* (1931), ataca al parlamentarismo como mera aplicación del principio de competencia económica a la política. La política pasó a ser, a su juicio, el campo de batalla de intereses partidistas y de grupos de poder económico; lo que domina de hecho es una «policracia», un pluralismo insano que destruye la homogeneidad del pueblo estatal y la unidad de los gobernantes con los gobernados<sup>89</sup>. El sistema parlamentario está capacitado para el compromiso, no para la verdad. Las observaciones de Schmitt, exactas y todavía hoy actuales, siguen estando movidas por el interés en

86. *Ibid.*, 23s.

87. U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik*, 72, con referencia a *Römischer Katholizismus und politische Form*, 32.

88. Cf. H. Ball, *Carl Schmitts politische Theologie*.

89. En Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 73-96, se resume con precisión esta crítica. Hace referencia al parlamento como escenario de un sistema pluralista: la policracia de la economía y el federalismo.

no dejar que el derecho sea dominado por el poder o los poderosos; pero en ningún pasaje sugiere que una fundamentación religiosa o metafísica del derecho o del Estado pueda evitar los abusos. Ni rastro, por tanto, de una «teología política». Su propuesta, expresada en la gran crisis del sistema Weimar al comienzo de los años 30, de considerar al presidente del imperio como el «protector de la constitución» y, por consiguiente, como un «poder neutral» con facultades especiales, que «no está por encima, sino al lado de los otros poderes constitucionales», puede interpretarse como el intento de apoyar los postulados de la constitución imperial y, con ellos, la democracia. Tales manifestaciones no denotan una moción prefascista en favor de la dictadura. Solo posteriormente, tras la toma del poder, cambió Schmitt de parecer en este punto, pero incorporando también unas consideraciones de época anterior. El Führer le parece ahora una especie de personalidad colectiva que representa la unidad del pueblo y, en virtud de su «coincidencia» con la raza de los gobernados, es inmune a la posibilidad de convertirse en déspota<sup>90</sup>.

Solo el ensayo *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político, 1928; <sup>2</sup>1932; <sup>3</sup>1933) vuelve a concretar el concepto de una «teología política». Tal es, al menos, la categórica tesis de Heinrich Meier<sup>91</sup>. Schmitt propone en este escrito que la esencia de lo político —en oposición a la idea de la política en el Estado liberal, pluralista— es la diferencia entre amigo y enemigo. Esta diferencia es total, abarca todas las otras diferencias, compromete integralmente a la persona (solo de lo político deriva la obligación de dar la vida

90. Cf. Habisch, *Autorität*, 98-102. Parece que Schmitt, en sus intentos de legitimación jurídica del nacionalsocialismo, abandonó su principio «el derecho tiene precedencia frente al poder» en favor del objetivo de mantenimiento del orden estatal; cf. la exposición en H. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, 683-687, con referencia al escrito de Schmitt *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, de 1934. Ahora el derecho no hay que derivarlo ya de unos principios, sino de la observación de la realidad concreta de la vida y de sus sistemas y estructuras. De ese modo Schmitt puso el derecho al servicio de lo fáctico, sea por docilidad a los intereses de la política y del capital o por oportunismo personal. Cf. en esta línea la crítica de I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*.

91. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*; Id., *Carl Schmitt, Leo Strauss und der «Begriff des Politischen»*.

o derramar la sangre en la guerra), nadie puede sustraerse a ella<sup>92</sup>. Schmitt fusiona su idea de ineludibilidad de lo político con una antropología pesimista. El que considera «bueno» (educable, dúctil, razonable, etc.) al ser humano, calificará de superflua la distinción entre amigo y enemigo y, a la larga, también le parecerá prescindible el Estado. Con esta premisa, Schmitt recurre al dogma teológico del pecado original, y habla de la «afinidad de los presupuestos mentales»: el «optimismo indiscriminado de un concepto corriente del hombre» es tan imposible dentro de esta doctrina como la idea de Hobbes sobre la «guerra de todos contra todos», que Schmitt comparte<sup>93</sup>. Meier arranca de aquí. Supone que Schmitt oculta tras sus exposiciones sobre lo político las propias convicciones de fe, su «arcano», y sostiene que el alcance pleno de la teoría schmittiana solo puede entenderse desde ahí. Detrás de la distinción política entre amigo y enemigo estaría la lucha de Dios contra Satanás. El pasaje Gn 3, 15 («pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo»), citado por Schmitt de paso (en un comentario sobre Cromwell), constituye, para Meier, «el fundamento sobre el que se alza la teología política de Schmitt»<sup>94</sup>. A juicio de este autor, lo importante para Schmitt es la distinción entre lo bueno y lo malo; y la lucha «‘por’ o ‘contra’ la enemistad [contra el mal], su afirmación o negación», es para Schmitt el «criterio político-teológico de primer orden»<sup>95</sup>. En definitiva: «El que quiera hablar de los presupuestos que el concepto schmittiano de lo político tiene como base, no puede dejar de lado la fe en la revelación. El que no considere la teoría de Schmitt sobre lo político como parte de su teología política no la entenderá»<sup>96</sup>. En la interpretación de Meier, para Schmitt lo político es total porque la oposición amigo-enemigo es total<sup>97</sup>.

92. Cf. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 7-35.

93. *Ibid.*, 45s; sobre el conjunto, 41-49.

94. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 30.

95. *Ibid.*, 45.

96. *Ibid.*, 52.

97. Cf. *ibid.*, 109s. Según Meier, «la decisión que tomó Schmitt en la primavera de 1933 no fue la de un nacionalista, sino la de un teólogo político» (223); en el fondo, la de un creyente que por obediencia a Dios asumió el riesgo de luchar contra el Anticristo: liberalismo y socialismo.

La interpretación de Meier no me convence. No se desprende del texto, sino que funciona a partir del saber oculto sobre el misterio de fe de Schmitt, o del supuesto de una actitud creyente en un católico. Ciertamente que Schmitt estilizó ocasionalmente, en época tardía, el sentido de esa fe; pero no es correcto proyectar al escrito de 1933 las declaraciones posteriores<sup>98</sup>. Schmitt esbozó en efecto, en *Der Begriff des Politischen*, una especie de temprana teoría sistemática de la sociedad moderna, e intentó dar un nombre al código que se ajuste al sistema global que es la política, más allá de los sistemas parciales autónomos. Lo teológico no desempeña aquí ningún papel, ni en el texto ni en la realidad.

¿Qué decir, pues, de la «teología política» de Schmitt? Nuestro breve repaso ha mostrado que no cabe hablar de Schmitt como teólogo; y, en efecto, él no escribió ninguna teología. En contraste, por ejemplo, con la posterior teología política de Johann Baptist Metz, nunca se interesó por enfocar la teología políticamente, hacia sus implicaciones y consecuencias políticas. Lo único que comparten ambas «teologías políticas» es el nombre. Schmitt pensaba como jurista y se ocupó de problemas de derecho público; pero ciertas categorías y conceptos teológicos le servían a menudo como modelos; las analogías entre conceptos teológicos y conceptos de derecho público le ayudaron a alcanzar una mayor claridad. Su principal interés apuntaba a la superioridad del derecho sobre los poderes del Estado y la sociedad y, en definitiva, al mantenimiento de la soberanía estatal. Le favorecieron en este interés las analogías entre política y teología, ya que en la teología se encontró con un modelo de soberanía y totalidad históricamente acreditado, que él pudo transferir a la política. Pero Schmitt presuponía, como ha señalado Taubes, la «muerte de Dios» en la época moderna, y solo intentó ocupar políticamente el terreno que la teología había abandonado<sup>99</sup>. Quiso recuperar políticamente la totalidad que antaño derivó de la fe y de su concepto de Dios. En consecuencia, al desligar el modelo

98. En este mismo sentido van también las objeciones críticas que J. Reipen expone en su *Rezension zu H. Meiers Arbeiten zur «Politischen Theologie» Carl Schmitts*.

99. Cf. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigte Fügung*.

teológico de sus contenidos —ya no eran conciliables en el ámbito del debate público—, su «teología política» desemboca en un mero formalismo y, en definitiva, en el decisionismo del arbitrio puro, infundado, sin contenidos<sup>100</sup>. La decisión que Schmitt contemplaba ¡nada tiene que ver con la opción de fe!; las numerosas referencias del católico Schmitt a verdades de fe, y también la embarazosa ambigüedad de la «decisión», hacen aparecer su obra, muchas veces, más «teológica» de lo que es. Aquí pueden verse más misterios de los que hay; se diría que Schmitt disfrutaba con esa ambigüedad y simulación, con su sentido profundo, y le gustaba ese juego.

Pero la relevancia de Schmitt para la «diferencia en la cuestión de Dios» radica justamente en su secularización consecuente del concepto cristiano tradicional de Dios. Desfiguró hasta el extremo al «Dios consabido» que hallamos en Justino, Anselmo y Tomás. Libre de la dignidad de los contenidos teológicos en que estos y otros lo envolvieron, en Schmitt ese Dios se nos presenta como mera forma, modelo abstracto. Es el modelo de la soberanía que nace de un ser supremo. En este aspecto, podemos aprender mucho de Schmitt:

1. La metafísica cristiana de la soberanía del «ser supremo» mantuvo de hecho en el pasado, al menos hasta la época del absolutismo, una estrecha relación con la soberanía política. La fundamentó, legitimó e hizo plausible, al tiempo que recibía de ella su evidencia. Dios como soberano poderoso, regio, en la cima de la pirámide cósmica —la iconografía de las imágenes de Dios en la época de las monarquías cristianas expresa esto a su manera—. La observación de Schmitt acerca de la metafísica como la expresión más fuerte y clara de una época, su constatación de la coincidencia entre la imagen metafísica de una era del mundo y su organización política, se las debemos a su conocimiento sobresaliente de la historia de las ideas, y apenas son rebatibles<sup>101</sup>. «Imiter les décrets immuables de la divinité» como ideal de la vida conforme a derecho en el siglo XVIII, hablar de Dios en cuanto «législateur» que dicta

100. A este resultado llega también S. Heil, «*Gefährliche Beziehungen*». *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, 101-127, especialmente 121-124.

101. Schmitt, *Politische Theologie*, 50s.

las leyes en la naturaleza como un rey en su reino (Descartes), todos los justificantes, en suma, que Schmitt presenta en *Politische Theologie*<sup>102</sup>, confirman el entrelazamiento de imagen cristiana de Dios y soberanía secular. Hay que añadir, además, todo lo que Schmitt explica sobre la soberanía, la autoridad, la obediencia, la decisión. Lo que quiere hacer así políticamente provechoso, viene en realidad de la tradición genuinamente católica, que él mismo detectó en Donoso Cortés y en De Maistre<sup>103</sup>.

2. El ataque constante de Schmitt al liberalismo significa la oposición, cada vez más clara históricamente, entre la metafísica cristiana de la soberanía y los valores principales de la modernidad: libertad, autodeterminación y pluralidad. Con la secularización del cristianismo se perdieron a la vez las condiciones de aceptación para la forma de gobierno soberano por la que Schmitt abogó. Cuando él, en una u otra variante, construyó la unidad política desde una instancia única y última, tuvo que oponerse a un pensar «liberal» partiendo del sujeto y de sus derechos y necesidades. En este sentido, es acertado ver el eje conceptual de la obra schmittiana en «su postura ante la secularización»<sup>104</sup>, o afirmar que «le interesaba sobre todo una crítica de la secularización»<sup>105</sup>, ya que secularización y liberalismo se condicionan mutuamente. La lucha contra el liberalismo atestigua la extemporaneidad de la imagen cristiana tradicional de Dios en la época moderna.

Schmitt contempló repetidamente el liberalismo en relación con lo judío, en parte por la circunstancia de haber sido judíos los protagonistas del pensamiento liberal<sup>106</sup>. En esta perspectiva habrá

102. Sobre todo *ibid.*, 51s.

103. Sorprenden las formulaciones de S. K. Knebel, «*La idea de la autoridad es de origen católico*». Schmitt, Donoso, Bourdaloue, oder Das autoritäre Prinzip in Reinkultur.

104. G. Meuter, *Der Catechon*, 22.

105. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, 89.

106. Sobre todo en la filosofía del derecho; cf. R. Mehring, *Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenkens*. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, 140, ve una coincidencia entre los católicos avanzados Heidegger y Schmitt: ambos aparecieron «con un gesto de destrucción y aniquilación de lo precedente» en el escenario científico, «el del consenso protestante-judío liberal, que tuvo en Ernst Cassirer un representante elegante, exquisito».

que buscar también la causa de su antijudaísmo. Lo judío (y lo judeocristiano, a diferencia de lo paganocristiano) significó para él, por un lado, el desplazamiento de la religión a lo privado y, con ello, la disolución de la unidad política concebida religiosamente y orientada al sometimiento de lo subjetivo. Aquí pudo también Schmitt conjuntar el judaísmo con el protestantismo (y este con el judeocristianismo)<sup>107</sup>. Por otro lado, el judaísmo fue a su juicio la religión de la redención pendiente, la religión de los que esperan y, en consecuencia, de la crítica a lo existente. De ahí vino el más duro cuestionamiento de la filosofía del derecho y del orden en el judaísmo. En su *Politische Theorie II* (1970), Schmitt identificó lo judío en este sentido con la gnosis; se refería a la escisión entre el Dios creador y el Dios redentor. «El dueño de un mundo por transformar, es decir, malogrado, y el libertador, el realizador de un mundo transformado, nuevo, no pueden ser buenos amigos»<sup>108</sup>. Schmitt defendió, en cambio, la idea que identificó como concepción cristiana: el Dios creador y el Dios redentor están siempre unidos en la unidad de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo. Queda así excluida la rebelión contra lo existente. La fórmula del *Leviatán* de Thomas Hobbes «that Jesus is the Christ», se convierte para él, pues, en «el punto culminante de una filosofía política»<sup>109</sup>. La redención ya ha tenido lugar; seguir esperándola es trastornar el orden. Así, en línea anti-marcionita y muy católica, pasó a ser el enemigo de los judíos.

3. Como se ve, la propia obra de Schmitt viene a demostrar que la metafísica de la soberanía cristiana es secularizable. Su reducción a una mera estructura formal, su alejamiento de los contenidos de la revelación, es posible, cobra sentido y se convierte también así en la fuente del pensar y obrar político. Lo que resta en ese procedimiento sigue siendo un pensar religioso: la percepción de la realidad desde una instancia trascendente y determinante de todo. La «trascendencia del soberano frente al orden jurídico» se

107. Así Meuter, *Der Catechon*, 201-210.

108. Schmitt, *Politische Theologie II*, 121, citado según Brumlik, *Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus*, 250.

109. Brumlik, *Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus*, 255; sobre el conjunto, 249-256.

concibe en línea religiosa, aunque no presuponga ya la fe en el Dios cristiano. Por eso, la circunstancia de que Schmitt pudiera prestarse a colaborar con el nacionalsocialismo, en total armonía con su pensamiento anterior, ¡es un *factum theologicum* de primer orden! Schmitt secularizó el cristianismo en forma de religión. El remanente de estructura religiosa podía combinarse con cualquier otra religión sustancial; por ejemplo, con la religión política del nacionalsocialismo. Se trasluce aquí, una vez más, su antijudaísmo, que no es solo resultado de la adhesión a la propaganda nazi: el cristianismo, reducido a su estructura religiosa formal, es pagano-cristianismo, y participa así en la condición traducible y transferible de los dioses entre las culturas y religiones, como era típico en los cultos de la antigüedad. Ese pagano-cristianismo dejó atrás la «distinción mosaica» entre religión verdadera y religión falsa, y por eso hay que abandonar lo judío y bíblico, que confiere a la fe cristiana sus contenidos específicos<sup>110</sup>.

La metafísica de la soberanía desligada de la fe cristiana favorece en la Edad Moderna los sistemas antimodernos y antidemocráticos. También esto se puede comprobar en Schmitt. Impugnó la libertad, la pluralidad y la autodeterminación, y abogó por la dictadura. La totalidad y homogeneidad que preconizó son el sustrato formal del modelo teístico y la fuente para todos los ensayos de revisión frente al «proyecto de la modernidad».

4. En casi todos sus escritos, Schmitt enfatizó el contraste entre la racionalidad (orientada en línea católico-religiosa) de lo político y la racionalidad de lo económico. Sus atinadas observaciones sobre el proceso moderno de producción y consumo tienen una evidente actualidad. Vio en lo económico un máximo de racionalidad unido a una irracionalidad específica:

Un extraño mecanismo racional se pone al servicio de cualquier demanda, siempre con la misma seriedad y la misma precisión, lo mismo si la demanda es de blusas de seda o de gases tóxicos o de cualquier otra cosa. El racionalismo del pensamiento económico se

110. Sobre la «distinción mosaica» y la transmisibilidad intercultural de las divinidades antiguas, cf. J. Assmann, *Moses der Ägypter*, 17-26.

ha acostumbrado a contar con ciertas necesidades y ver solo aquello que él puede «satisfacer»<sup>111</sup>. ... La Iglesia es un fenómeno extraño para esa racionalidad, pero no más extraño que otras cosas 'irracionales'. Hay personas que tienen necesidades religiosas; bien, se trata, pues, de satisfacer realmente esas necesidades. Esto no parece ser más absurdo que muchos antojos absurdos de la moda que también son atendidos. Si las lámparas perpetuas que arden delante de todos los altares católicos son alimentadas por la misma compañía eléctrica que suministra el fluido a los teatros y locales de baile de la ciudad, el catolicismo resultará ser también, espontáneamente, algo comprensible y obvio para el pensamiento económico<sup>112</sup>.

Se podrían citar aquí muchos otros pasajes, formulados admirablemente. Pero solo indico el resultado, que Schmitt pone siempre de relieve: «Aquí, en el pensamiento económico, hay un contraste de nuestro tiempo con la idea política del catolicismo. Porque esa idea está en contradicción con todo lo que el pensamiento económico siente como su objetividad, honradez y racionalidad»<sup>113</sup>.

El examen de este contraste permite hacer un diagnóstico esclarecedor sobre el futuro de la religión. Si lo económico ha llegado a ser nuestro destino, si está a la espera de convertirse incluso en lo político, si realiza a su manera la totalidad de lo político<sup>114</sup>, entonces ocupará también el puesto de la religión, que Schmitt asignó a lo político. *Pero la religión que nace de lo económico será de otra índole que la religión que corresponde a la «idea política del catolicismo» hasta en su forma secularizada.* Los «nuevos dioses del mercado» dan el adiós definitivo al Creador y Conservador trascendente del mundo que el pensamiento de Schmitt presupone todavía. Trataré de mostrar esto en el capítulo siguiente.

Una breve consideración, por último, sobre el «pequeño error al comienzo», en la teología de Schmitt, que se hace grande al final<sup>115</sup>.

111. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, 25.

112. *Ibid.*, 26s.

113. *Ibid.*, 23.

114. Schmitt lo demostró de modo impresionante en el capítulo final de *Der Begriff des Politischen*, 54-61.

115. Así Tomás de Aquino con Aristóteles, al comienzo de su escrito *Sobre el ente y la esencia*.

Schmitt, como se ha visto, comenzó como teólogo, y sus ideas maestras sobre la primacía del derecho frente al poder, sobre la importancia de la ley divina y de su representación en la visibilidad para el mantenimiento del mundo, se pueden verificar básicamente en la Biblia. Hasta llego a pensar que Schmitt se acercó mucho, con este enfoque, a una teología bíblica de la Torá rectamente entendida. Pero al interpretar finalmente la encarnación de Dios en sentido puramente mitológico —como descenso desde lo invisible a lo visible—, al referir la representación a eso invisible y trascendente indeterminado —«una demostración de fuerza de lo invisible en lo visible»—, al poder conformarse por eso con la representación formal, jurídica, del ministerio, atenta contra la lógica bíblica. En la Biblia se habla de «representación» de la acción concreta de Dios en unas personas y hechos concretos; su norma es: «de acuerdo con las Escrituras» (hay que saber si la acción de Dios se hace presente, visible, aquí o allá)<sup>116</sup>. La acción de Dios es histórica y no abstracta e intemporal, como en Schmitt. Y la «representación» se realiza en la Biblia interviniendo prácticamente en favor del otro, incapaz de salvarse a sí mismo<sup>117</sup>. Pero Schmitt renuncia a verificar bíblicamente su discurso sobre Dios. Habla de Dios sin establecer diferencias. Él mismo advierte ya en la «visibilidad de la Iglesia» la fatalidad de este discurso indefinido sobre Dios: «Puesto que nada es posible sin autoridad, la imitación de Cristo pasa a ser dentro del mundo una imitación de Dios: una caricatura arrogante [*sic*] del orden divino. El diablo tiene también, en efecto, su legalidad; él no es pura nada, sino algo, aunque lamentable. De ser el diablo pura nada, el mundo no sería malo, sino nada. El diablo no es la negación de Dios, sino su pobre y mala imitación»<sup>118</sup>.

Un Dios al que se recurre para una ley sin especificar y para el orden consiguiente, puede confundirse con el diablo o el Anticristo. También la Biblia habla del «Hijo de perdición», y del «enemigo» que «se eleva sobre todo lo que es divino o recibe culto, hasta

116. Remito solo a Marquardt, *Das christliche Bekenntnis*, I, 146-162.

117. Cf. C. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, 334-349, sobre la noción bíblica de representación.

118. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, 80.

llegar a sentarse en el santuario de Dios, haciéndose pasar él mismo por Dios» (2 Tes 2, 4). «Gracias al poder de Satanás, el Hijo de perdición vendrá acompañado de toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos. Y con toda su carga de maldad seducirá a los que están en vías de perdición, por no haber amado la verdad que los habría salvado» (2 Tes 9s). Schmitt, con su noción indiferenciada de Dios, quedó cautivo de estas artes de seducción. Por eso llega al alma la cruel mofa con que, tras su resbalón político, juzgó con frecuencia a Dios y su propia religiosidad<sup>119</sup>.

119. Los pasajes citados de 2 Tes proceden del contexto inmediato 2 Tes 2, 6s, los versículos que para Schmitt contienen la doctrina del *kat-ejon*, tan importante para él. Schmitt vio en el «Retardante» los poderes estatales o reinos que frenan el retorno de Cristo y bloquean así el proceso del mundo. En eso fundó la filosofía cristiana de la historia; cf. B. Nichtweiss, *Apokalyptische Verfassungslehren*, 60-62. Sobre la posibilidad de confundir Dios y Satanás, cf. Meuter, *Der Katechon*, 450-452. Sobre la «cruel mofa», cf. Brumlik, *Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus*, 254s, por ejemplo la declaración de Schmitt en el *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947-1951*, ed. por E. F. v. Medem, Berlin 1991, 307: «¿Dios es lo totalmente otro? Así lo anuncian los teólogos. Bueno, teólogos de Iglesias cristianas. Funcionarios del Estado víctimas del fascismo, superprivilegiados y potenciales premios Nobel. ¿Dios lo totalmente otro? Dios es lo totalmente idéntico; Dios es Yo».



EL DINERO COMO «GOD-TERM»<sup>1</sup>

Un ligero temblor en la manada salvaje, la tensa escucha en determinada dirección, hace sospechar ya el acercamiento de la fiera aun antes de que esta se haya hecho visible. A comienzos de los años 20 se puede observar algo parecido en el paisaje religioso. Harnack apuesta por el «Dios extranjero» y anuncia así la síntesis, dentro del protestantismo cultural, del cristianismo con la burguesía de orientación liberal y progresista. El católico Schmitt borra resueltamente de sus esquemas todos los contenidos religiosos y ofrece tan solo la «forma política» del «catolicismo romano» para el desempeño de las funciones que la religión cristiana ejerció en el pasado para la sociedad y la política. Ambos flancos del concepto occidental de Dios se ponen, pues, en movimiento. Dios, tal como aparecía en Pascal, por ejemplo, había pasado a ser con Marción la expresa negación de lo establecido; el Dios tan familiar «de los filósofos» tiene que limitarse a su papel en el mantenimiento del poder y del orden. Schmitt, con su fino olfato para descubrir al «enemigo», había señalado ya, en su polémica contra el predominio de lo económico, desde qué dirección amenazaba el peligro. Pero quedaba reservado al contemporáneo Walter Benjamin (1892-1940), más joven, la iniciativa de encararse con el enemigo que llevó la alarma al escenario religioso establecido. Su fragmento «Capitalismo como religión», del año 1921, expresa lo que otros solo conjeturaban:

1. La expresión «God-term» la tomo de J. Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, 200, que la recoge a su vez de K. Burke, *A Grammar of Motives and a Rhetoric of Motives*, Cleveland 1962, 111.

el capitalismo ha pasado a ser una religión; no es solo, como pensó todavía Max Weber, una «creación parcialmente religiosa», sino realmente un «fenómeno esencialmente religioso»<sup>2</sup>.

Benjamin formula su tesis en 1921 bajo la reserva de que la demostración de «la estructura religiosa del capitalismo [...] llevará aún hoy al extravío de una polémica universal desmesurada. No podemos abrir la red en que estamos atrapados. Pero de esto nos daremos cuenta más tarde». Los desvaríos de la polémica que Benjamin previó, hoy ya no son de temer. Hace tiempo que se habla con desenfado de «mercadotecnia del culto», de los «nuevos dioses del mercado»<sup>3</sup>, y el término «culto» se usa con toda naturalidad para designar artículos de consumo o corrientes musicales. La religión del capitalismo ha llegado a ser más explícita que en la época de Benjamin, al tiempo que la posición monopolista de la religión cristiana pierde terreno inexorablemente. Ya no es necesaria la actitud reverente y piadosa ante los objetos de la religión. Hay, pues, buenas perspectivas de poder difundir las ideas de Benjamin sin distorsión polémica. Pero es dudoso que en la «posteridad» en

2. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, GS VI, 100-103. De este breve escrito cito en lo que sigue sin indicar página. Sobre la datación del texto en 1921, que puede considerarse fiable, cf. U. Steiner, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, 148. Al fragmento hay que agregar los dos pasajes *Geld und Wetter* (GS IV, 94) y *Steuerberatung* (GS IV, 139). Más que una nota explicativa valdría la pena un análisis de las relaciones entre Benjamin y Schmitt. A pesar del diametral antagonismo de sus posiciones, que influyó también en lo biográfico –Benjamin se quitó la vida en 1940 huyendo de los nazis– hubo afinidad en muchos aspectos al analizar la crisis de los tiempos modernos. Les unió sobre todo la idea de «estado de excepción», de «extremo»; pero Benjamin consideró el estado de excepción, donde dominaba la «tradición de los oprimidos», como la «regla» cuya abolición mesiánica él esperaba (cf. GS, 68: *Über den Begriff der Geschichte*). Es muy citada su sentencia «el concepto de progreso debe fundamentarse en la catástrofe. 'Avanzar así es la catástrofe'» (cf. GS I, 683; igualmente GS V, 592). Benjamin se había ocupado del concepto de soberanía y representación de Schmitt en su (frustrado) escrito de oposición a cátedra *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, y luego envió este escrito a Schmitt junto con una carta en la que ponderaba lo mucho que debía a sus ideas sobre la soberanía y cómo pudo confirmar con las obras de Schmitt su propio método de investigación. Cf. S. Heil, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, 1-9; 127-136; H. H. Bredekamp, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*.

3. Cf. capítulo 1, n. 3. Cf. también A. Schilson, *Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult?*, 30-51.

que nos encontramos hoy, casi 80 años después del texto de Benjamin, podamos darnos cuenta de la red. Nos envuelve cada vez más, estamos más enredados que nunca. Por eso, la demostración de la estructura religiosa del capitalismo que hizo Benjamin nos sirve todavía de ilustración. Su tesis marca un enorme hiato en la reciente historia de la religión, quizá el mayor acontecimiento, de extremada relevancia teológica. Teológicamente hay que señalar tanto la continuidad como la diferencia entre la gran religión que ha llegado a ser el capitalismo y la anterior gran religión que era el cristianismo. Benjamin hizo indicaciones valiosas para ambos. Por eso voy a emprender, al compás de sus reflexiones, una marcha de reconocimiento hacia el territorio de la nueva religión (4.1). Algunas reflexiones sobre la validez religiosa del dinero se pueden agrupar grosso modo en torno al concepto «preferencia por la liquidez» de John Maynard Keynes, sin agotar el tema (4.2). Con Martín Lutero, finalmente, daré la palabra a un teorizante teológico acreditado, en la época del capitalismo inicial (4.3). De su interpretación del primer mandamiento cabe inferir criterios para enjuiciar teológicamente la religión capitalista, criterios que se aplicarán en el quinto capítulo.

## 1. WALTER BENJAMIN: EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

El pensamiento polifacético de Benjamin no se distinguió precisamente por definir con exactitud los objetos que estudiaba, ni por obtener sus resultados partiendo de razonamientos filosóficos bien fundados<sup>4</sup>. Prefirió rearmar el campo de las asociaciones y los fenómenos, en torno a sus temas, con observaciones precisas, y fue recompensado, como se sabe, con fabulosos resultados intelectuales que siguen causando estupefacción, hasta hoy, a la filosofía, a la ciencia de la literatura y a la teología. El caso es que Benjamin, ante un fenómeno tan polivalente como la religión, con ese procedimiento asumió el riesgo de abrirse de par en par al

4. Cf. H. H. Holz, *Philosophie der zersplitterten Welt*, 54.

«malentendido entusiasta» y dio ocasión a pensar que el fragmento «Capitalismo como religión» ofrecía una «especulación demasiado arriesgada», en consecuencia «sugere en extremo y a la vez, como ocurre a menudo [en Benjamin], difícil de digerir»<sup>5</sup>. En lo que sigue me opondré claramente a esta opinión, que además ha contribuido a que se haya prestado muy poca atención a este escrito<sup>6</sup>. Contiene, como se verá, dos series de tesis bien perfiladas y correlativas, aunque deliberadamente inacabadas. Benjamin solo quiso, sin duda, enunciar en las tres páginas escasas unas tesis, a la espera de su fundamentación ulterior. Pero el tema «capitalismo y religión» le tuvo ocupado luego a lo largo de su vida; y, sobre todo en los apuntes que constituyen su proyecto inacabado *Passagenwerk* («Los pasajes»), que abarcan 1 500 páginas, hay una serie de observaciones y hallazgos que podrían corroborar por añadidura lo afirmado en las primeras tesis<sup>7</sup>. Por eso habría que leer el fragmento como preámbulo al tema capital del último tramo de vida de Benjamin; desde él salta a la vista la armonía de toda la obra benjaminiana, que habría pasado inadvertida de haberse ignorado la relevancia de ese pequeño texto<sup>8</sup>. El resultado es que algunos pasajes oscuros de 1921 pueden tener su interpretación a la luz de exposiciones tardías de Benjamin. Con todo, es posible que una interpretación de «Capitalismo como religión» en esta perspectiva

5. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 147s; R. Thiessen, *Kapitalismus als Religion*, 400s.

6. Además de las contribuciones de Steiner y Thiessen mencionadas en la última nota, cf. el breve artículo de H. Schweppenhäuser *Kapitalismus als Religion*, en Id., *Ein Physiognom der Dinge*, 146-152, que se limita sin embargo básicamente a una recensión. Pero de Schweppenhäuser asumo la valiosa indicación de que el fragmento anticipa programáticamente *Los pasajes*. Hörisch, que en *Kopf oder Zahl* aborda detalladamente la crítica de Benjamin en torno al dinero y las mercancías, no menciona para nada el antiguo fragmento. Ch. Lienkamp, *Messianische Ursprungsdialektik*, 120-129, se ocupa del fragmento sobre todo en referencia a la interpretación que hace Benjamin de Nietzsche.

7. Según N. Bolz – W. von Reijen, *Walter Benjamin*, 62-73, *Los pasajes* debe entenderse globalmente como crítica a París en tanto que centro del capitalismo y del mundo mercantil durante el siglo XIX.

8. La afirmación de que en este texto antiguo se encuentran ideas que parecen de obra posterior, «viene a cuestionar cualquier distinción entre un Benjamin temprano y un Benjamín tardío», Lienkamp, *Messianische Ursprungsdialektik*, 121.

no llegue a resolver el enigma exegético y filológico de *Los pasajes*, incluidos los textos sobre Charles Baudelaire.

El fragmento gira en torno a dos afirmaciones: 1. que «en el capitalismo hay que ver una religión»; 2. que «el cristianismo [...] se ha transformado en capitalismo». Ambas tesis implican una idea funcionalista de la religión, como expresa claramente la primera frase:

En el capitalismo hay que ver una religión; es decir, el capitalismo sirve básicamente para sosegar preocupaciones, sufrimientos, inquietudes a las que daban respuesta las antaño denominadas religiones.

La frase deja abierto lo que Benjamin entiende por religión. Dado que el texto no añade nada al respecto, para entender la tesis habrá que recurrir a un texto que Benjamin redactó en fecha cercana. En 1918 se definió, frente a Gershom Scholem, «sobre el programa de una filosofía futura», y explicó la relación entre conocimiento filosófico y religión<sup>9</sup>. La filosofía —dice en ese escrito— nunca alcanza «una totalidad concreta de la experiencia, como tampoco un concepto de la existencia»; para ella no se da la «unidad existencial»; la filosofía solo puede encontrarse con «nuevas unidades de legalidades cuya integral es el ‘existir’». En la religión, por el contrario, está presente la «*unidad de la experiencia*», «que la filosofía solo alcanza de inmediato como teoría. Ahora bien, *la fuente del existir* reside en la totalidad de la experiencia, y solo en la teoría encuentra la filosofía *un absoluto*: el existir, y con él esa *continuidad en el ser de la experiencia* [...]».

Está claro que en el fragmento se habla exactamente, en este sentido, del capitalismo como religión. El capitalismo *es* la concreta *totalidad de la experiencia* —abarca y determina toda posible experiencia— y sobreentiende así *la unidad de la experiencia*<sup>10</sup>. El existir, que se constituye a partir de la experiencia, tiene en sí su

9. Benjamin, *GS II*, 170; sobre la datación, cf. *GS II*, 936; lo que sigue *ibid.*, Subrayado mío.

10. Muy certera aquí la definición de Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 214: «El dinero es el medio ontosemiológico de los nuevos tiempos y la modernidad». En el capitalismo, el dinero pasó a ser el signo que combina sentido y ser. Establece equivalencias en todo, entre cosas desiguales lo mismo que entre abstracciones y objetos reales.

*fuelle*, su absoluto, y garantiza a la vez la continuidad en el modo de ser de la experiencia. El capitalismo está por la realidad omnicomprendiva y omnideterminante; en eso es religioso aun antes de tener dogmas, Iglesia y rito. Por eso nadie puede elegir entre querer o no pertenecer a la religión del capitalismo. En este aspecto se asemeja a las religiones étnicas o tribales, en las que la pertenencia tampoco estaba sujeta a elección, ya que tales religiones representaban simbólicamente la unidad de la experiencia y, con ella, de una posible existencia en su círculo cultural. Benjamin pone claramente de relieve en el fragmento este carácter preconfesional de la religión del capitalismo, que salva incluso el cisma judío en el mundo de las religiones:

Nos ayuda a comprender el capitalismo como religión el recordar que el paganismo original, hasta hace muy poco, no consideró la religión un asunto «moral» «superior», sino lo más inmediato y práctico, y que el capitalismo actual tampoco lo ha tenido claro en lo referente a su naturaleza «ideal» o «trascendente»; más bien vio en el individuo irreligioso o heterodoxo de su comunidad a un miembro fiable, exactamente igual que la clase burguesa actual en sus conciudadanos no consumistas<sup>11</sup>.

El capitalismo es religión desde el momento en que ninguna experiencia es ya posible fuera de él. Todo lo que es y puede ser, está dentro de una función económica<sup>12</sup>. El capitalismo hereda «lo que antaño llamaban religiones», porque puede reivindicar para sí lo absoluto, que en tiempos pasados pertenecía al ámbito de las religiones. Por eso es previsible que asuma también sus funciones.

11. Thiessen, *Kapitalismus als Religion*, 407s, señala que Benjamin coincide aquí con el concepto de religión de E. Durkheim: religión como esfera especial es algo característico de época posterior, señal de la diferenciación radical.

12. Los apuntes de *Los pasajes* aplican este hecho a todos los ámbitos de la vida. De la totalidad de la producción capitalista, que presenta lo siempre igual como lo novísimo, sin conocer por tanto una novedad real, habla expresamente GS V, 676: «Determinar la totalidad de los rasgos con que se presenta esta 'modernidad', significa presentar el infierno». Valga un ejemplo: «También el estudio de las lenguas tiene funciones económicas. Se amolda al comercio cosmopolita; el estudio de las ciencias naturales, en cambio, al proceso de producción» (GS V, 59). La actual política de la ciencia da totalmente la razón a Benjamin.

Cuatro rasgos que señala ahora Benjamin permiten reconocer hoy día la estructura religiosa del capitalismo<sup>13</sup>. El primero, el capitalismo es:

una religión estrictamente de culto [...]. En él todo tiene relación inmediata y única con el culto; el capitalismo no profesa ninguna dogmática especial, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo adquiere su matiz religioso.

El culto del capitalismo es el intercambio monetario de mercancías. Su lema es el «creced y multiplicaos» del capital; es su único objetivo, su finalidad absoluta; por eso es una religión estrictamente de culto. Benjamin puede enlazar aquí con el Max Weber mencionado por él al principio, que demostró, como se sabe, el matiz religioso de la ganancia pecuniaria en la historia del calvinismo. Lo nuevo en Benjamin es la exclusividad: todo adquiere importancia únicamente en relación con este culto. O dicho de otro modo: ganar dinero, fabricar mercancías, vender, comprar y poseer, no tiene ya solamente una motivación cristiano-religiosa, sino que se ha convertido en práctica de una religión<sup>14</sup>. De ahí que no haya necesidad de ninguna teología o dogmática, pues lo religioso se da ya en la acción misma (como en las religiones primitivas el plantar, cuidar y cosechar, el cazar y el dar a luz eran quizá prácticas de sentido religioso directo). Pero ¿cómo puede la simple cosa, el producto, la mercancía, cargarse así de sentido religioso? Benjamin aprendió mucho de Marx y de su explicación del carácter fetichista de la mercancía —como certifica en *Los pasajes*— para contestar a esa pregunta<sup>15</sup>. En la mercancía como fetiche, el valor de cambio suplanta al valor de uso. Se atribuye a la cosa una im-

13. El texto enumera solo tres rasgos, pero contiene cuatro. En realidad el cuarto rasgo está ya implícito en el tercero.

14. Sobre la recepción de Weber en Benjamin, cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 150-154; Thiessen, *Kapitalismus als Religion*, 412-414.

15. Cf. ante todo GS V, 800-823. Sobre el tema, Thiessen, *Kapitalismus als Religion*, 414s; Bolz - Van Reijen, *W. Benjamin*, 63-65; especialmente claro A. Deuber-Mankowsky, *Die Frau: Das kostbarste Beutestück im «Triumph der Allegorie»*, 9-12, que manifiesta cómo la prostituta (en Baudelaire) y luego la mujer en general puede ser contemplada en el capitalismo como «hominización de la mercancía».

portancia que no tiene como objeto (sino precisamente como valor de cambio o, por ejemplo, como artículo de marca que otorga al poseedor un valor especial al margen de su valor de uso). Hay que creer en esa importancia; presupone la descosificación del objeto y, con ello, un proceso de abstracción (o de olvido) del que, a su vez, se hace abstracción. En el fetiche se nos presenta luego lo que es de fabricación propia como un significado y valor independiente de nosotros, como «ídolo». Benjamin indagó, principalmente en la figura del *flâneur*, la consiguiente cosificación del hombre, que va acompañada de la personificación de la mercancía. El *flâneur*, que se define en su valor por la posesión de mercancías, ha interiorizado en su conciencia la conformación mercantilista. Es el «mensajero del capitalista enviado al reino de los consumidores»<sup>16</sup>, que se deja ver en el mercado «para venderse»<sup>17</sup>. En todo caso, cuando en la mercancía como fetiche la apariencia se desprende del objeto y, al final, sustituye a este totalmente, cuando la mercancía misma se descosifica y la apariencia comienza a ser su sustancia abstraída, inmaterial, invisible, el intercambio mercantil cobra ese sentido cultural, religioso, basado en la fe, que Benjamin tenía ya presente como el primer rasgo de la religión capitalista. Aquí todo puede seguir teniendo sentido, pero únicamente en relación con esta apariencia creada por la vía cultural<sup>18</sup>.

16. GS V, 538.

17. GS V, 559. O. John, «Einführung in die Ware» - eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne, 27s, identificó en el *flâneur* al tipo del rentista que ha convertido su finca en dinero y de ese modo queda, por un lado, libre del trabajo y para el ocio y, por otro, sujeto al mercado de capitales. Al estudiar el capitalismo, principalmente tomando como tipo al *flâneur*, Benjamin cambia la perspectiva, frente a Marx, del productor (el trabajador que vende su fuerza de trabajo como mercancía) al consumidor, que se define por la posesión de mercancías y de ese modo se somete a la ley de la mercancía. Desde este cambio de perspectiva cabe explicar la continuación en Benjamin del análisis que hizo Marx de la condición fetichista.

18. Resultan esclarecedoras las reflexiones posteriores de Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 241-254, en torno al símbolo, el fetiche y la alegoría. El *símbolo* religioso fusiona significante y significado desde la plenitud divina; piensa «desde arriba». El *fetiche* asocia el significado a la cosa, «sobreexcita» lo simbólico «desde abajo». El fetichismo mercantil aplica a las mercancías (a lo fabricado en casa) el sentido del mundo. Cosifica las relaciones personales y personaliza las relaciones

En conexión con esto se halla el segundo rasgo de la religión del capitalismo:

la pervivencia del culto. El capitalismo es la celebración de un culto «sans rêve et merci»<sup>19</sup>. No hay ningún «día de labor», ningún día que no sea festivo en el sentido grandioso de despliegue de toda pompa sacral, de tensión extrema del adorador.

El culto del capitalismo se interpreta aquí en relación con su ordenamiento del tiempo. El capitalismo se realiza sin pausa, porque dedica todo el tiempo no a la producción, pero sí al consumo de las mercancías<sup>20</sup>. Aparece aquí de nuevo el carácter arcaico de esta religión: queda abolida la distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano. Si nadie puede evitar la pertenencia a esta religión ni eludir la colaboración en su culto, tampoco puede cesar nunca la «tensión del adorador». El capitalismo determina la ley de ser y tiempo. Hay aquí una terrible presión. Posteriormente, Benjamin siguió estudiando el «temible sentido» de este dominio sobre el tiempo, y encontró en la idea de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo igual la estructura que corresponde a la producción mercantil del capitalismo<sup>21</sup>. «La moda es el eterno retorno de lo nuevo»; «dialéctica de la producción mercantil: la novedad del producto cobra (como estímulo de la demanda) una importancia desconocida hasta

objetivas (Marx). Ahora bien, Benjamin rompe el enlace al abordar el concepto de *alegoría*, con el que trabajó desde su libro sobre la tragedia. En la *alegoría*, el signo se disocia claramente de lo significado. Esto, leído como continuación de la crítica a la teoría del fetichismo mercantil, significa que la cosificación se trueca en descosificación. El carácter fetichista se desliga de las cosas, queda solo una forma mental, inmaterial. Entonces Benjamin concluye: «Las cosas mercantiles y monetarias solo pueden tener capacidad cosificante porque descosifican las cosas» (253; cf. Benjamin, GS I, 660: «La devaluación del mundo material en la alegoría queda superada dentro de ese mundo por la propia mercancía»). Tras la cosificación del siglo XIX, Benjamin lanzó así la señal histórica de las postrimerías del siglo XX: «la tendencia a la inmaterialización y descosificación» (254).

19. En lugar de *rêve* (sueño), cabría descifrar también en el manuscrito de Benjamin *trêve* (tregua, armisticio); cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 157. Con *trêve* se podría leer algo más convincente: un culto ininterrumpido (en lugar de «sin sueños») y despiadado.

20. Benjamin aprueba sin duda la cultura actual del sol y del día festivo.

21. GS I, 677 y 680.

entonces; lo reiteradamente igual queda patente por primera vez en la fabricación en serie»<sup>22</sup>. La eterna simultaneidad de lo siempre novísimo abarca también pasado y futuro. En el museo se expone lo histórico como artículo de gran consumo, se aproxima a la mercancía y penetra sin fractura en el presente<sup>23</sup>. A la vez, la expectativa de futuro cae bajo la ley de la producción en masa como una expectativa de lo realmente nuevo, aunque lo novísimo está ya siempre en el presente y no es en realidad sino lo antiguo que retorna. Benjamin entrevió que «para la idea del eterno retorno [...] [tiene] importancia el hecho de que la burguesía no se atreviera a afrontar el proceso inminente de ordenamiento de la producción que ella misma había preparado»<sup>24</sup>. Así, la modernidad no tiene historia, solo contemporaneidad. Al margen de lo que pueda llegar y suceder, por mucho que la joven generación quiera evadirse del dominio del culto mercantil, todo queda atado en la ley de producción y consumo, y se aprovecha para el incremento de la riqueza monetaria. De ahí que la modernidad sea para Benjamin «el infierno, porque muestra lo siempre igual, reiteradamente, como lo novísimo»<sup>25</sup>.

Con el tercer rasgo de la estructura religiosa del capitalismo, Benjamin, que hasta ahora permanecía en el plano de la observación, aborda intelectualmente el núcleo de esta religión. Averigua su dogmática secreta que, como en todas las religiones, se agrupa alrededor de nociones como culpa, redención y fe en Dios. Ahora sale a la luz lo que hay de nuevo y monstruoso en la religión del tráfico monetario. La «endiablada ambigüedad» del término *Schuld* [deuda y culpa] le prestó quizá la palabra guía. El capitalismo tiene una relación esencial con las deudas:

22. GS I, 677 y 680.

23. Cf. GS I, 663 y GS V, 513 y 522.

24. GS I, 677.

25. GS V, 676; cf. también *ibid.*, 678s. La cultura mediática y la propaganda dan hoy la razón a Benjamin más que nunca. Todas las iniciativas y evasiones de la cultura juvenil se incorporan sin reparo al mundo sensitivo y recreativo, y se suman como estímulo a las mercancías. No puede haber ya verdadera novedad o alteridad; la desesperación y huida a la autodestrucción es la consecuencia. C. Freytag, *Der Angriff der Osterhasen. Zu den Phantasmagorien des Warentauschs*, en una continuación lógica y convincente de la crítica de Benjamin al capitalismo.

Este culto es deudor-culpable en triple sentido. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no absuelve, sino que endeuda o hace culpable. [...] Una atroz conciencia de deuda-culpa que no sabe absolverse, recurre al culto, no para expiar en él esta deuda o culpa, sino para universalizarla, meterla en la conciencia y, sobre todo, comprometer a Dios mismo en ella, para finalmente interesarle en la absolución.

Es posible que la realidad de la inflación haya inspirado en este punto a Benjamin<sup>26</sup>. Con el ritmo acelerado se infló el sistema de incremento monetario, se alteraron todos los sectores de la economía y, al mismo tiempo, quedó patente la insolvencia, la devaluación del dinero. Se contraen deudas (la causa de la inflación después de la Primera Guerra Mundial fue el elevado endeudamiento del Estado) y tienen que liquidarse con intereses e interés acumulado. Hay que conseguir, por tanto, más que el importe de la deuda. El capital de los acreedores aumenta y se puede gastar de nuevo como crédito. El sistema económico del capitalismo se basa en el endeudamiento, con la consecuencia intrínseca de «universalizar» este endeudamiento. Hoy se habla de «globalización»<sup>27</sup>. No escapó a Benjamin —quizá presintió más de lo que pudo saber— la «diabólica ambigüedad» del término *Schuld* en el capitalismo. Hoy, ante la crisis de endeudamiento de los denominados países en desarrollo (a los que se les niega el desarrollo precisamente por sus deudas), esa ambigüedad está a la vista de todos. Pero el capitalismo no puede existir sin endeudar y sin deuda. Traducido a lo religioso, a «Dios mismo» (del que más tarde se dice que debe quedar oculto) hay que «incluirlo en esta deuda para interesarle finalmente en el indulto». El indulto no significa siempre perdón de la deuda o culpa. El capitalismo no siempre es un «culto que endeuda». Como añade luego el texto, queda la esperanza del «pleno endeudamiento de Dios», o de que la salvación consista en «ampliar la desesperación al estado religioso del mundo». Este «dios» puede

26. Cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 159s, con referencia a GS IV, 94s.

27. Cf. H.-P. Martin - H. Schumann, *Die Globalisierungsfalle*, 63-136 («Dictadura con responsabilidad limitada. El juego de mil billones en el mercado financiero mundial»).

concebirse como prototipo de lo supremo en la conciencia general. Ahora bien, si hasta lo supremo está incluido en el endeudamiento, entonces la deuda deja de ser deuda o, más exactamente, deja de sentirse como tal. Una deuda que sea tan general que aun «el dios» queda implicado en ella, no hay por qué cargársela a nadie. Ha pasado a ser la ley universal de este dios; «él está implicado en el destino humano» y, por eso, interesado en su «indulto»... aunque perdure la deuda<sup>28</sup>.

Benjamin encuentra en la filosofía de Nietzsche —a quien identificó también más tarde, a propósito del eterno retorno de lo igual, como pensador bajo el hechizo del capitalismo— la más clara expresión del tipo de religión capitalista. El superhombre de Nietzsche es «el hombre arribado sin retorno, el hombre crecido más allá del cielo, el hombre histórico. Nietzsche anticipó esta voladura del cielo por una humanidad ascendida, que en óptica religiosa es verdadero endeudamiento-culpa (también para Nietzsche)». Cierto que la trascendencia de Dios cayó derrocada y no cabe salvación por un Dios trascendente; pero «al pasar el planeta Hombre por la casa de la desesperación dentro de la absoluta soledad de su ruta», el cielo queda involucrado en el destino humano. El superhombre es grande, hasta divino, al vivir con su culpa-deuda y no tener ya que cambiar<sup>29</sup>.

28. Un ejemplo me sirve para aclararlo: los niños que incumplen las instrucciones de los padres tienen que sentirse culpables. Pero si son conscientes de que también los padres tienen parte de culpa, si también estos son responsables, la culpa de los niños ya no es grave. Los padres se interesarán entonces por la absolución. Una grosera canción de carnaval da la absolución, año tras año, por los tres días locos: «Todos pecamos un poquito...».

29. En el contexto actual, ¿es posible contradecir a Benjamin? La culpa del capitalismo —creciente endeudamiento y miseria (por ejemplo, Nicaragua), implacable destrucción del paisaje y de la naturaleza bajo la presión económica (por ejemplo, Indonesia), aumento del desempleo como consecuencia inevitable de una productividad creciente hasta los dos tercios de la sociedad (en todos los países desarrollados), desestabilización política en la mayoría de los países afectados, con la resultado de una violencia extrema (por ejemplo, Sierra Leona), proliferación de guerras y bandidaje entre los más pobres (Kosovo, Sudán), afluencia de refugiados a los últimos lugares de bienestar y orden— se soporta con fatalismo religioso, a pesar de toda la retórica oficial. Como antídoto, se buscan medios para relanzar el ciclo económico.

Finalmente, Benjamin señala como cuarto rasgo, que está ya sobreentendido en el tercero, que el dios de esta religión

ha de quedar oculto, y solo puede ser interpelado en el cenit de su endeudamiento. El culto se celebra ante una divinidad inmadura; cualquier imagen, cualquier idea sobre ella lesiona el misterio de su madurez.

Ese dios ha de quedar oculto mientras no sea incluido plenamente en el endeudamiento-inculpación. De estar aún él —¡un dios!— libre de culpa-deuda, habría que descubrirla y exigirle penitencia. Ese dios solo puede ser interpelado en el «cenit de su endeudamiento» o, dicho de otro modo, solo cuando el estado de endeudamiento universal se haya clavado en la conciencia de todos y resulte evidente. Pero ese dios no ha madurado aún; todavía el nombre de dios designa otra cosa, aunque tampoco sea ya adorada —el culto capitalista, por tanto, «se celebra ante una divinidad inmadura»<sup>30</sup>—.

«El capitalismo es una religión de culto puro, sin dogma». Con esta frase resume Benjamin el resultado del primer razonamiento. Resulta que el contenido del culto es la confirmación del propio sistema capitalista, incluidas las deudas y la culpa que acumula. Las «preocupaciones, torturas, inquietudes» que esta deuda provoca se presentan en el culto del capitalismo para su redención. La religión del capitalismo promete poder vivir con la deuda que él mismo genera. Ahí se manifiesta su estructura religiosa. Pero el capitalismo no puede tener dogmas, porque no puede interpelar, por ahora, a la divinidad a la que sirve. No es posible aún una doctrina sobre ella.

30. Prescindo de las breves referencias a Freud y Marx que siguen en el texto del fragmento. Benjamin solo quiere mostrar que el pensamiento es, en ambos, «totalmente capitalista». Su mención tiene, pues, un carácter ratificante que remite al análisis anterior. Dado que Freud, en *Tótem y tabú*, considera la sociedad y la cultura como productos de la conciencia de culpa originaria, y que su teoría de la cultura procede de la culpa primitiva del asesinato del padre, Benjamin pudo asociarlo aquí; cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 164. Sobre Marx cf. el esbozo de un trabajo posterior en *Los pasajes*: hay que mostrar cómo «también el marxismo comparte la forma de expresión para referirse a los productos materiales contemporáneos a él» (GS V, 574).

El breve texto hubiera podido acabar en este punto. Sería ya bastante inaudito. Pero Benjamin amplía el discurso y pregunta por las relaciones entre el cristianismo —como la religión dominante hasta ese momento— y la nueva religión del capitalismo. Es difícil pensar que la nueva religión —«probablemente el *primer* caso de un rito no expiatorio, sino endeudante»— aparezca de pronto y ocupe todo el campo de la religión. La búsqueda de mediaciones, todavía vacilante, que hace Benjamin se enmarca en dos tesis casi equivalentes:

El capitalismo se desarrolló parasitariamente con el cristianismo occidental —como queda por demostrar no solo en el calvinismo, sino en los restantes movimientos cristianos ortodoxos— de forma que al final y en lo esencial, su historia es la de su parásito, el capitalismo.

El cristianismo de la época de la Reforma no favoreció la aparición del capitalismo, sino que se transformó en capitalismo.

El capitalismo como parásito del cristianismo, que al final se transforma en el primero: esta afirmación queda aún «por demostrar», según Benjamin. Así, en el marco de las dos tesis solo hay alusiones y referencias, así como indicaciones bibliográficas que él había leído o tenía pendientes. El tema que Benjamin se planteó aquí sigue sin ser desarrollado hasta hoy y apenas se ha abarcado en su amplitud: ¿qué elementos y avatares del cristianismo impulsaron al capitalismo y pudieron transformarse en él?, ¿qué parte corresponde al cristianismo de Europa, como religión predominante durante siglos, en la formación del capitalismo que brotó de este continente?, ¿cómo pudo Dios en cuanto realidad que todo lo determina, según lo representó el cristianismo —un Dios trascendente, cuyo don máximo es la liberación de la culpa y el pecado— derivar en la realidad determinante y endeudante de todo, que es el capitalismo? Las observaciones de Max Weber sobre la influencia de la ética calvinista solo representan la punta del iceberg<sup>31</sup>. Tanto más valiosas resultan entonces las pocas observaciones de Benjamin, cuya limitación puede deberse, en todo caso, a su conocimiento

31. Cf. M. Weber, *Protestantismus und kapitalistischer Geist*.

más bien escaso del cristianismo. Seleccione aquellas que no son una mera indicación bibliográfica.

Comparación entre las imágenes de santos de diversas religiones, por una parte, y los billetes de banco, por otra. El espíritu que habla desde la decoración de los billetes de banco.

En el apartado «Steuerberatung» (Asesoramiento fiscal, de su libro *Einbahnstrasse*, «Calle de dirección única») Benjamin siguió esta misma pista y constató: «Solo ante estos documentos [los billetes de banco] se comporta el capitalismo, ingenuamente, con tanta seriedad religiosa». Porque está claro: «Jugar aquí a los números con la inocente calderilla, endiosar las tablas de la Ley y envainar la espada como héroe maduro ante las unidades monetarias»<sup>32</sup>, no puede garantizar el valor y la cobertura del papel moneda. El billete de banco, sin valor en lo material, remite así, más bien, a la validez del dinero y de su sistema normativo, como la moza de labranza venerada como santa remite a Dios y a sus normas de vida que ella cumplió mejor que otros. Las imágenes de santos pueden ser una escuela preparatoria para la percepción del valor invisible en lo insignificante, escuela de la que se beneficiaron los billetes de banco. La «calderilla inocente», etcétera, tendrían entonces sus precursores en la aureola<sup>33</sup>.

Resulta sugerente y de gran alcance la siguiente nota acerca de las preocupaciones<sup>34</sup>:

32. GS IV, 139. Cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 155.

33. El billete de banco más famoso, el de un dólar, con la inscripción «In God we trust» enlaza la religión del capitalismo y la fe cristiana en Dios de forma desconcertante. ¿A qué «Dios» se refiere? Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 72-80 y *passim*, ha dedicado a la iconografía del dinero brillantes análisis que profundizan notablemente en lo dicho. Se trata aquí siempre del problema de la cobertura de monedas y billetes.

34. Sobre la interpretación de las indicaciones bibliográficas que se encuentran entre los dos apuntes citados, cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 162-167. Este autor descubre una serie de posibles referencias; pero el punto de mira de Benjamin queda al final en simple conjetura. Solo la referencia a E. Unger, *Politik und Metaphysik*, parece ser más esclarecedora. En la p. 44 del libro de Unger, leemos que el «asalto al sistema capitalista...» tendría que estar de más «en el lugar de su vigencia». Unger, que había impresionado mucho a Benjamin, defendió en cambio la idea de la migración de los pueblos o del éxodo veterotestamentario. ¿Pretendía la nota

Las preocupaciones: una enfermedad mental que aqueja a la época capitalista. Evasión espiritual (no material) en la pobreza, en el monacato vagante-mendicante. Una situación tan desesperada resulta culpable. Las «preocupaciones» constituyen el indicio de esta conciencia culpable de situación bloqueada. Las «preocupaciones» tienen su origen en la angustia ante la situación bloqueada de tipo comunitario, no individual-material.

Benjamin reflexiona aquí sobre el nexo existente entre la conciencia de escasez o pobreza y las preocupaciones que nacen de ella. Toda economía es administración de la carencia. La economía financiera capitalista se basa sobre todo en la lógica de la escasez: el dinero artificialmente escaso regula la distribución de los bienes, disponibles, eso sí, en gran escala. La validez del dinero estriba en su escasez, que como segunda y artificial escasez buscó el acceso a los bienes<sup>35</sup>. A la creencia en la escasez de los bienes imprescindibles primero, de los bienes de lujo después y, finalmente, también de cosas inmateriales como tiempo, reconocimiento, suerte, incluidos en la lógica económica de la carencia, corresponden las preocupaciones. Benjamin las llama con razón la enfermedad mental de la época capitalista; pero no hay ningún motivo para ratificar sin más la creencia en la escasez, como ocurre siempre en el capitalismo. La escasez extrema se convierte en callejón sin salida: las salidas se han estrechado, el futuro parece sombrío, las preocupaciones aumentan en exceso. Pero las preocupaciones van asociadas a la deuda. Debido a preocupaciones financieras causadas por la falta de dinero, alguien recibe un crédito. Pero la conciencia general de escasez incrementa la lucha en torno a los bienes de consumo imprescindibles. ¡Ahí radica desde siempre (desde que Caín y Abel discutieron por la bendición divina, considerada como un bien escaso) el origen de la culpa y del mal! Por eso en el capitalismo, que generalizó la conciencia de escasez, las preocupaciones son expresión de una angustia comunitaria y

de Benjamin «superación del capitalismo por invasión» suscribir positivamente esa migración?, ¿o la palabra «Wanderung» [migración] había cobrado para Benjamin el sentido de «política»: «superación del capitalismo mediante la política»?

35. Cf. los excelentes análisis de Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 176-189.

no solo individual<sup>36</sup>. En ellas quedan patentes las deudas y la culpa. Benjamin vio sin duda representada en el «monacato vagante y mendicante» esta situación de angustia comunitaria ante la escasez extrema. Los monjes mendicantes habrían anticipado, según eso, esa penuria artificial en su estilo de vida, que luego llegaría a ser conciencia general en el capitalismo. Así cabe al menos interpretar la observación de Benjamin si se refiere a la tesis de la transformación del cristianismo en capitalismo<sup>37</sup>.

Más allá de la tesis de la transformación<sup>38</sup> lleva la observación siguiente, que define la relación entre cristianismo y capitalismo. A tenor de la misma, no sería el cristianismo en sí, sino los contenidos míticos implicados en él los que derivaron en la religión del capitalismo. La transformación, pues, no habría sido brusca; el «parásito» habría extraído del cristianismo unas fuerzas que no eran propias de él. Aflora la imagen de un río mítico que fluyó por debajo del cristianismo y salió de nuevo a la superficie con el capitalismo.

Habría que investigar primero metodológicamente los compromisos que el dinero contrajo con el mito en el curso de la historia, hasta que pudo extraer del cristianismo tantos elementos míticos para constituir su propio mito<sup>39</sup>.

36. Es significativo que Heidegger, el año 1926 en *Sein und Zeit* (189ss), describiera la «preocupación como ser de la existencia». Efecto del «sentimiento fundamental de angustia», la preocupación —que en Benjamin hacía referencia a lo insoluble— en Heidegger remite al ser de la existencia como «ser para la muerte». Pero lo que Heidegger consideró como determinación fundamental de la existencia que es preciso asumir como una fatalidad del ser, Benjamin, el crítico del capitalismo, lo calificó como enfermedad mental.

37. Habría que debatir en este caso si la pobreza voluntaria de las órdenes mendicantes nació de la fe en la abundancia para todos garantizada por Dios, una fe que, a juicio de los monjes, convertía en superfluo el seguir participando en la lucha por los bienes escasos.

38. La tesis comporta además la referencia a la similitud formal de dogma y balance: «Relación del dogma sobre la naturaleza disolvente del saber —que en virtud de esa propiedad nos redime y mata a la vez— con el capitalismo: el balance como el saber redentor y liquidante».

39. Como palabras clave para estos elementos míticos anota Benjamin: «Rescate de la sangre / tesoro de las buenas obras / salario que se adeuda al sacerdote. Plutón como dios de la riqueza». Sobre el rescate de la sangre, cf. Steiner, *Kapitalismus als Religion*, 160: rescate de la sangre, «la expiación de un homicidio mediante pago de dinero, [...] como uno de los fenómenos más antiguos y sorprendentes,

El recurso que hace el mundo mercantil a mitos antiguos es un tema general en *Los pasajes* de Benjamin<sup>40</sup>. No solo iluminaban las galerías comerciales «el París de la época imperial como grutas de hadas», y al visitante de un panorama le cantaban «a un lado las sirenas de la luz de gas, y enfrente le seducían las odaliscas como llamas de aceite»<sup>41</sup>; más allá de tales paralelismos estéticos, Benjamin consideró el capitalismo en su conjunto como un «fenómeno de la naturaleza que produjo un sueño hipnótico a Europa y, con él, una reactivación de las fuerzas míticas»<sup>42</sup>. El mito es naturaleza inescrutable; el mito puede hacer valer su poder porque la razón no lo vigila. De ahí que Benjamin sugiera programáticamente «roturar las zonas donde hasta entonces solo proliferaba el desvarío». Avanzar con el hacha afilada de la razón para limpiar el «matorral de la obcecación y del mito» que él vio en París, la capital del siglo XIX y, a la vez, del capitalismo<sup>43</sup>. Pero el sueño de la razón viene, como explica Benjamin, a partir de la relación del capitalismo y de su mundo mercantil con el pasado. Al estar atrapado en la simultaneidad de lo eternamente nuevo, el capitalismo no logra aprender del pasado. Mientras para Benjamin se trata de «un saber del pasado, aún inconsciente, que despierta»<sup>44</sup>, como puede ocurrir al despertar del sueño hipnótico, el capitalismo permanece inmerso en su sueño irracional, donde lo pasado aparece, todo lo más, como proceso

donde se refleja el intento de expresar cuantitativamente el valor de una persona». Se trata, pues, tanto de la problemática de la culpa como de la cosificación del ser humano. Sobre el tesoro de las buenas obras, cf. mi trabajo *Jenseits aller Ethik: Geld als Religion* [Más allá de toda ética: dinero como religión], donde interpreto el comercio de las indulgencias en el Medievo, que se desarrolló en torno a la doctrina del purgatorio, como escuela preparatoria de la circulación monetaria moderna.

40. Cf. Bolz - van Reijen, 71-73.

41. GS V, 700. Cf. también GS V, 621, donde Benjamin denuncia la superstición de los bolsistas a la luz del hermetismo de las oscilaciones bursátiles (con una cita de P. Lafargue), superstición que se parece a la del jugador: «... el uno murmura una plegaria a san Antonio de Padua o a algún otro espíritu celestial, el otro apuesta solo cuando la carta es de un determinado color, un tercero sostiene con la mano izquierda una pata de conejo, etc. Lo inescrutable encubre al burgués como la espesura de la naturaleza encubre al animal salvaje».

42. GS V, 494. Sobre el tema del sueño hipnótico, cf. *ibid.*, 490-510.

43. GS V, 170s.

44. GS V, 572.

hacia lo presente. «El colectivo soñador no sabe de historia»<sup>45</sup>. El capitalismo no tiene tradición a la que poder referirse, cuyas aspiraciones pendientes, críticas, pudiera asumir. No conoce el salto en la historia. Por eso precisamente, el pensamiento mitológico ahistórico recupera fuerza en él. Lo pasado se le torna al capitalismo en el mito «prehistoria» que se actualiza constantemente en una repetición siempre nueva. No pasó inadvertido a Benjamin el hecho de que esa deshistorización y mitologización vaya a contracorriente del tratamiento que la Iglesia, guiada por la tradición, aplica al pasado. «El momento prehistórico del pasado [...] no se encubre ya, como antaño, con la tradición de la Iglesia y la familia. El viejo escalofrío prehistórico envuelve el entorno de nuestros padres, porque nosotros ya no estamos ligados a ellos por la tradición. Los mundos de referencia se disuelven más rápidamente; lo mítico que hay en ellos aparece más rápido, más crudo [...]»<sup>46</sup>. Así pues, mientras en el cristianismo los elementos mitológicos, que sin duda también llevaba en sí o fue acumulando, quedaron integrados en la historia como parte de la tradición y de ese modo el cristianismo se defendió de su dominio, el capitalismo, con su tendencia a lo mitológico, desprende del cristianismo esos elementos y constituye así su propio mito. En este sentido, el capitalismo sería el retorno del paganismo<sup>47</sup>.

He expuesto con detalle el breve escrito de Benjamin del año 1921 porque su categórica tesis de considerar el capitalismo como una religión constituye el punto de mira y el eje de mi tesis sobre la diferencia en la noción de Dios. Sus reflexiones dicen más que la sentencia que circula desde tiempos bíblicos y antiguos, y siempre acertada: el dinero gobierna el mundo. Cuando reconstruye el capi-

45. GS V, 1023.

46. GS V, 576. Soy consciente de que con estas líneas simplifico las complejas reflexiones de Benjamin sobre la historia.

47. En esta interpretación doy por supuesto que el contraste entre una tradición eclesial-familiar y una prehistoria mítica como la expresada en el citado apunte (cf. n. anterior) era ya manifiesto para Benjamin en «Capitalismo como religión». De lo contrario habría que leer: del mito «cristianismo», el capitalismo pudo apropiarse ciertos elementos míticos; en tal caso, esa observación habría que agregarla simplemente a la tesis de la transformación del cristianismo en capitalismo. Pero su lugar en el texto indica ya lo contrario.

talismo como religión, cuando descubre en él un culto y le atribuye la capacidad de dar una respuesta a la pregunta básica del hombre acerca de la deuda o la culpa, Benjamin lo hace con la premisa de una idea de religión que subyace también en mis reflexiones: la religión abarca la totalidad de la experiencia, es la unidad de la experiencia en su expresión simbólica o cultural, y es, por eso, lo absoluto de la existencia. La religión en todas sus formas representa la realidad que lo determina todo. El cristianismo fue religión en tanto que supo combinar la experiencia de la realidad que lo determina todo con el concepto cristiano de Dios. La tesis que enuncia Benjamin, como diagnóstico de la época, acerca del capitalismo como religión, y que pudo ir profundizando en sus escritos tardíos, no se limita a dar el adiós al cristianismo como religión. Esa tesis tiene consecuencias en lo teológico, en primer lugar para la idea cristiana de Dios. Desde ahora hay que distinguir entre Dios y la realidad que lo determina todo; solamente la línea de la noción diferencial de Dios, que hemos indagado en 1 Pe, Pascal y Harnack-Marción, se puede prolongar sin perder sentido. Al mismo tiempo que Benjamin, la prolongación que hace Carl Schmitt de la línea indiferenciada puso de manifiesto el resultado catastrófico de la misma. En adelante hay que concebir a Dios como alguien que redime de la realidad que lo determina todo. Solo cabe entender correctamente el cristianismo en su enfrentamiento a la religión dominante.

Señalemos finalmente que Benjamin aportó a la teología algo más que este análisis impresionante de la religión del capitalismo. Además de sus observaciones precisas, Benjamin fue también un pensador de la redención y de la salvación. Y ambas cosas van estrechamente unidas en él. No hay por qué repetir aquí lo ya escrito en otro lugar sobre lo mesiánico, sobre la memoria salvífica, sobre la teología inversa de Benjamin<sup>48</sup>. Lo importante aquí es que Benjamin no concibió la redención como algo más allá del mundo, ni como mera oposición a lo existente. Desarrolló la idea de reden-

48. Cf. Van Reifen, *Der Messias und der letzte Gott. Heilsversprechen bei Benjamin und Heidegger*; Lienkamp, *Messianische Ursprungsdialektik*, 209-231. Sobre la relación personal de Benjamin con la teología, lo más claro GS V, 588s.

ción a partir de la realidad, que había estudiado bastante a fondo. El capitalismo, lo mismo que acumula las mercancías, acumuló las catástrofes de la historia a los pies del ángel de la historia. Lo mismo que hace fluir la historia como un despliegue hacia él, el capitalismo supo por ella la «débil fuerza mesiánica» que nos llega desde las esperanzas frustradas de las generaciones anteriores. De igual modo que el capitalismo domina el tiempo en la actualidad de lo novísimo, así «cada segundo fue para él el resquicio por donde podía entrar el mesías»<sup>49</sup>. Con esta visión de la redención, Benjamin se sitúa en la tradición de las grandes soteriologías cristianas, que supieron igualmente desarrollar la idea de redención como tesis y antítesis, a la vez, de su época. Solo quiero sugerir que, en el contexto del culto sacrificial antiguo, la doctrina cristiana de la salvación supo hablar de la muerte sacrificial de Jesucristo en la cruz, de infinito valor satisfactorio, que pone fin a todos los sacrificios. Para la sociedad esclavista antigua, esa muerte significó la redención como rescate (*redemptio*), que nos libró absolutamente del poder del pecado, la muerte y el diablo. La teología pudo decir al mundo medieval, marcado por el concepto del honor y de las relaciones personales de pertenencia, que se había dado una reparación (*satisfactio*) definitiva para el género humano. Esa teología anunció a la sociedad monetaria de los primeros tiempos modernos, cada vez más inquieta con la idea de escasez, que la ganancia (*meritum*) de Cristo y de los santos es sobreabundante. Que yo sepa, no ha habido después de ellos una idea cristiana fundamental de la redención ajustada al tiempo y con capacidad dialéctica. Por eso, la teología puede aprender de Benjamin si quiere repensar la dimensión redentora de la fe cristiana, y no tiene por qué sorprender la afirmación de que «hoy se multiplican las voces que quieren reconocer en Walter Benjamin al más importante [...] teólogo del siglo XX»<sup>50</sup>.

49. Cf. sobre lo último la tesis *Über den Begriff der Geschichte*, en GS I, 697s; 694; 704. La dialéctica que yo tengo presente está bien indicada en la observación de Benjamin: «La moda es el eterno retorno de lo nuevo; ¿hay, no obstante, motivos de salvación en la moda?» (GS I, 677).

50. Bolz - Van Reujen, *Walter Benjamin*, 33; allí literalmente: «el teólogo político más importante».

## 2. JOHN MAYNARD KEYNES: EXPECTATIVA DE FUTURO Y PREFERENCIA POR LA LIQUIDEZ

De ser el capitalismo una religión, su dios sería el dinero. Observaciones sobre las cualidades cuasi divinas del dinero, sobre atributos de Dios que el dinero se arrogó, sobre la función ordenadora, creadora de identidad e integradora que asumió a imitación de la fe cristiana, ocupan cada vez más páginas en la bibliografía teológica atenta y al día... y no solo en la bibliografía<sup>51</sup>. El dinero es omnipresente y todopoderoso, y hace participar en estos atributos divinos a los que disponen de él lo suficiente. Nada hay que se sustraiga al poder del dinero. Todo ha de obtenerse mediante el dinero. Quien tiene dinero, puede permitírsele todo, llegar a todas partes; es independiente y libre<sup>52</sup>. El dinero, además, va ligado a la fe, como Dios: el dinero se respalda con la fe en el dinero<sup>53</sup>. Ante el dinero se adoptan actitudes que antes iban dirigidas a Dios: confianza, fidelidad, seguridad, amparo, ánimo frente al futuro, amor, esperanza, deseo insaciable. Y cuando falta, domina la desesperación y la desesperanza<sup>54</sup>. El dinero pasó a ser, dicho en lenguaje teológico, el «sacramento de la sociedad burguesa»: el signo visible de la gracia invisible<sup>55</sup>. El reparto de los lances de fortuna: justicia e injusticia, riqueza y pobreza, dicha y desdicha, vida lograda o malograda, está determinado por el dinero, como antes por la providencia divina. Es intermediario, como en el pasado los sacramentos eclesiales, entre

51. Menciono solo: F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Warenwelt*, la elaboración teológica más profunda hasta ahora sobre el tema, a la que debe mucho el presente trabajo; G. Fuchs, *Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie*; Id., *Geistliches Leben und «stahlharten Gehäuse»*; H.-J. Höhn, *Geld oder Leben? Ein ökonomisch-theologischer Essay*; H. Kaiser, *Geld – seine «ethische» Rationalität*; W. Jacob, J. Moneta, F. Segbers (eds.), *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*; F. Beutter, *Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon (Mt 6, 24)*.

52. Cf. Höhn, *Geld oder Leben*, 220s.

53. Cf. Hörisch, *Geld als Medium*, 212s.

54. Cf. K. Füssel, *Der Kult des Geldes, die Zerstörung des Menschen und der Zorn Gottes*, 139s, que a partir de unos textos publicitarios de la empresa Omega compuso un «salmo dorado» de reciedumbre bíblica.

55. Fuchs, *Geldanschauung*, 256.

inmanencia y trascendencia. Está *en* todo –como valor de las cosas y como conciencia nuestra de ese valor–, y está *por encima de todo*, como lo absoluto que domina todo sin poder ser dominado. El dinero es la verdadera realidad que todo lo determina<sup>56</sup>. Hay una «metafísica» del dinero en consonancia con su poder implacable<sup>57</sup>. Debido a su capacidad para poner en relación todo con todo mediante el valor de cambio, o para crear equivalencias entre cosas no comparables, el dinero es ese medio «que mantiene el mundo estrechamente cohesionado». «Por algo el lenguaje del dinero es comprensible internacionalmente. Es el esclarecimiento profano en medio de la confusión posbábélica de las lenguas»<sup>58</sup>. En los tiempos modernos, el dinero es irrenunciable para la integración social. A partir de él se produce ya la diferencia primaria entre «mío» y «tuyo» («el dinero que tiene otro es siempre el dinero que yo no tengo»<sup>59</sup>) y con ello la constitución del sujeto. El dinero lo subsume todo en su lógica de la escasez, que desde hace tiempo ocupó también las áreas no afectadas por la circulación monetaria. Como en el pasado Dios y Cristo determinaron la conciencia, también y sobre todo donde no estaban presentes de modo sensible, así acontece hoy con el dinero<sup>60</sup>. Resumiendo con J. Hörisch: «En el siglo XIX, el dinero se convierte definitivamente en el ‘god term’ de la modernidad y en el instrumento primario de la síntesis social. [...] La capacidad aglutinante y relacional del dinero sustituye desde entonces, funcionalmente, la capacidad de la religión»<sup>61</sup>. «La orientación monetaria

56. Cf. Wagner, *Geld oder Gott?*, 134-145.

57. Cf. F.J. Hinkelammert, *Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers*, con atinadas observaciones sobre el uso del idioma en círculos del gran capital.

58. *Ibid.*, 316. Me he limitado a tocar algunos puntos sobresalientes del libro de Hörisch, que considero lo más esclarecedor actualmente sobre el tema dinero.

59. Hörisch, *Geld als Medium*, 214.

60. Este punto de vista subraya especialmente Wagner, *Geld oder Gott?*, 13s. El dinero—como puede explicar Hörische, *Kopf oder Zahl*, 215-240, siguiendo a Alfred Sohn-Rethel—con su peculiar abstracción del «ser así» de las cosas, se encuentra también en el origen del pensamiento occidental: la abstracción de la filosofía es, en esta perspectiva, una imitación, un epifenómeno de la abstracción propia de la economía monetaria... ¡sin que la filosofía se haya enterado nunca!

61. Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 99s. Según la cuidadosa periodización de Hörisch (232-240), se pueden distinguir cuatro fases en la correlación de economía

mundial está en una relación funcionalmente exacta con la orientación religiosa mundial»<sup>62</sup>. «El dinero es el medio ontosemiológico dominante de la época moderna y la modernidad»<sup>63</sup>.

El «dinero como dios»: ¿cómo quitarle su resabio de mal procedimiento metafórico a esta expresión, ante los resultados brevemente expuestos? Porque es obvio que el dinero no puede ser Dios en el sentido del lenguaje usual dentro de la tradición religiosa de Occidente. El dinero no es personal: no es posible dirigirle una plegaria. No se le hace objeto de una veneración cultural explícita, a pesar de la extraña impresión sacral que puede causar la arquitectura del edificio de la banca y de la seguridad social. El dinero no es, como tal, un poder; nadie podría afirmarlo; es solo moneda, billete de banco, columna electrónica de números. El capitalismo es, si acaso, una religión sin Dios (no sería el único, basta recordar el budismo) en la que, sin embargo, el dinero ocupa el puesto de la realidad que todo lo determina. Pero ¿en qué sentido determina el dinero la realidad? Si se pregunta por el poder con que el dinero gobierna el mundo, hay que atenerse al sistema donde aparentemente es un mero instrumento. Este sistema es la economía monetaria, que en el capitalismo experimentó su despliegue más amplio y consecuente. Hay que descifrar, pues, el capitalismo para comprender el poder del dinero y, de ese modo, también su valencia religiosa. A continuación intentaré analizar en esta dirección la teoría monetaria del economista inglés John Maynard Keynes (1883-1946).

monetaria y conciencia: 1. el intercambio premonetario de bienes, ligado a clanes y a la sensualidad; 2. la invención de la moneda acuñada hacia 700 a.C. y la abstracción consiguiente: conmutación de la «maternidad» sensible, como paradigma hermenéutico, por la «paternidad» abstracta (Heidegger: «olvido del ser»); 3. hacia 1500, el dinero se convierte en medio ontosemiológico dominante, se desliga de las cosas; 4. desde 1900, el dinero pasa a ser invisible, inmaterial. «Desustancialización o clara medialización del dinero; descubrimiento de la falta de cobertura (no solo) del dinero, desrealización, constructivismo, nihilismo, erosión social, estructuras flotantes de la conciencia: tales son las palabras clave que caracterizan el destino del sujeto autoconsciente en la era del dinero inmaterial y de los medios electrónicos» (239).

62. *Ibid.*, 200.

63. *Ibid.*, 214.

De Keynes se ha dicho que, de haber habido alguno, fue él quien «descifró» el capitalismo<sup>64</sup>. Ya es significativo que todavía siga siendo necesario descifrar el sistema económico... en el que y del que todos viven. Pero resulta sumamente difícil, sin duda alguna, desarrollar una teoría consistente que tenga en cuenta y explique conjuntamente todos los factores de la economía capitalista: masa monetaria e intereses, inclinación a invertir y disposición al consumo, oferta y demanda, grado de ocupación y salario, etc. De no existir esa teoría, una política económica con éxito no sería nada fácil. Lo cierto es que el capitalismo tiene siempre algo de enigmático, de irracional, que indica un elemento irracional en él mismo, y eso lo predispone a la religión. Pues bien, Keynes con su obra *The General Theory of Employment, Interest and Money* («Teoría general del empleo, el interés y el dinero») parece aproximarse lo máximo a dicha teoría. Con ella reaccionó en 1936 a la crisis económica mundial de 1929-1932. A pesar de su contexto temporal, las explicaciones de Keynes valen todavía hoy como «punto de partida y plataforma»<sup>65</sup> para el análisis de las conexiones económicas, y parece incluso que el keynesianismo sigue teniendo creciente actualidad<sup>66</sup>.

Keynes concibió su «teoría general» expresamente como una teoría del dinero. Entendió el capitalismo en un sentido preciso como economía monetaria. Su hipótesis principal es el cuestionamiento de la neutralidad del dinero. Se entendería el dinero como neutral si se contemplara solo como medio de pago y de cambio en el ciclo de la oferta y la demanda. En ese caso, de ningún modo irradiaría el dinero estímulos para la inversión y el consumo; sería simplemente una masa monetaria, un medio de cambio pasivo. La teoría económica que Keynes llamó «clásica», anterior a él, enten-

64. Cf. W. Hankel, *John Maynard Keynes. Die Entschlüsselung des Kapitalismus*, 19.

65. S. Krüger y otros, *Keynes contra Marx? Darstellung und Kritik der «General Theory»*, 10.

66. Frente a la teoría del monetarismo, fiel a Keynes, cf. Kaufmann, *Kritik des neutralen Geldes*, 236. La teoría de Keynes puede explicar como ninguna otra la acumulación del capital improductivo, retirado de la circulación de bienes, y este es sin duda un problema central de la economía mundial de hoy.

dió el dinero en términos meramente cuantitativos<sup>67</sup>. Pero esa teoría era incapaz de explicar por qué en la relación entre oferta y demanda no se establece automáticamente un equilibrio y se alcanza el pleno empleo: si se produce exactamente tanto como se compra, si las ganancias se recortan en los salarios y así aumenta la demanda, y en consecuencia se activan unas inversiones que crean nuevos puestos de trabajo, entonces ¿cómo explicar el desempleo?<sup>68</sup> La teoría clásica resultaba inservible ante la crisis económica mundial. Keynes se encontró con la no neutralidad del dinero al reflexionar sobre la relación entre acción económica y expectativa de futuro. Dice así en el prólogo a *Teoría general*: «Encontraremos que una economía pecuniaria es básicamente aquella en la cual las diversas perspectivas de futuro no solo pueden influir en la tendencia, sino también en el volumen del empleo»<sup>69</sup>.

Keynes enfatizó el factor tiempo, o sea, el nexo entre economía y expectativa de futuro, en muchos puntos de la actividad económica. El estado actual de la producción en una empresa puede, por ejemplo, considerarse resultado de expectativas de lucro y consumo en el pasado; y ya que estas expectativas anteriores se suelen rectificar ampliamente, es decir, quedan relegadas por otras nuevas, «la máquina económica es ocupada cada cierto tiempo con una serie de actividades que se influyen mutuamente [...], cuya génesis hay que atribuir a diversos estados de expectativa en el pasado»<sup>70</sup>. Su sentido para la temporalidad de la economía, agudizado en tales observaciones, quedó plasmado en su hallazgo sobre la importancia del dinero: «Pues la importancia del dinero proviene fundamentalmente de que representa un eslabón entre el presente y el futuro»<sup>71</sup>.

La referencia del dinero al futuro se evidencia en la relación con el interés. En lenguaje muy simple, el interés es un recargo por un

67. Cf. Kaufmann, *Kritik des neutralen Geldes*, 233; Scherf, *John Maynard Keynes*, 282. Keynes defendía aún la teoría cuantitativa del dinero en su *Treatise on money* (1931).

68. Cf. Hankel, *Keynes*, 17s.

69. Keynes, *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*, VI.

70. *Ibid.*, 44.

71. *Ibid.*, 248.

pago o suministro aplazado. Quien hoy recibe algo (una suma de dinero o un quintal de trigo, por ejemplo), pero no puede pagarlo al instante, puede diferir el pago, pero a condición de abonar unos intereses que vienen a aumentar el valor adquirido según el tipo de interés. El interés no tiene por qué pagarse en dinero; podría consistir también en una mayor cantidad de trigo. ¿A qué se debe entonces que el interés pecuniario desempeñe una función tan sobresaliente?<sup>72</sup>, ¿no sería también factible el recargo por un suministro aplazado, en administración no pecuniaria? Al hilo de la respuesta a esta pregunta tan simple como fundamental, Keynes debate las características del dinero que le confieren su papel central en la economía pecuniaria: el dinero tiene un coste mínimo de mantenimiento —su custodia no requiere gastos de almacenamiento, no puede deteriorarse, etc.— y la máxima liquidez suele ajustarse a la preferencia por un capital de libre disponibilidad. La posesión de dinero satisface la preferencia por la liquidez. Con este concepto se alcanza el núcleo de la teoría de Keynes sobre el dinero.

La preferencia por la liquidez tiene motivos psicológicos. Nombrarla significa introducir en la teoría económica un momento de imposibilidad de cálculo e inexplorabilidad<sup>73</sup>. La preferencia por la liquidez nace fundamentalmente de la inquietud por el propio futuro. La liquidez sirve para ampliar la capacidad de acción ante la incertidumbre del futuro. Keynes menciona tres motivos para la preferencia por la liquidez: la cifra de negocios —disponer de dinero en efectivo para el intercambio comercial corriente—; la cautela —el mantenimiento de la solvencia ante vicisitudes imprevisibles en el futuro, especialmente en lo relativo a obligaciones contraídas—; y la especulación<sup>74</sup>. Para Keynes, el último motivo es el más importante, ya que en él se combina la teoría del dinero

72. Cf. *ibid.*, 186-204: «Las propiedades esenciales del dinero y del interés».

73. La temprana obra filosófica de Keynes *A Treatise of probability* (1911, publicada en 1921) tal vez influyó en sus reflexiones sobre la incertidumbre del futuro y la imponderabilidad de los factores psicológicos relacionados con ella (cf. E. Mutchlinski, *Keynes als Philosoph*, 194-204). La teoría económica clásica funcionó con arreglo a un modelo de contabilidad racionalista, concebido matemáticamente.

74. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 143; cf. *ibid.*, 92s y 164s.

con la teoría del interés. La causa de esto es que junto a la circulación de mercancías existe una circulación monetaria. El que no gasta su dinero, sino que lo ahorra para obtener ganancias en el futuro, especula con la expectativa de desarrollo futuro del tipo de interés, o con el desarrollo de la oferta y la demanda de pagarés, del que depende a su vez el tipo de interés<sup>75</sup>. En combinación con la expectativa del interés se pone aquí de manifiesto la referencia del dinero al futuro. Keynes demuestra que «el tipo de interés es, en buena medida, un fenómeno psicológico»; depende por tanto de las expectativas y actitudes ante el futuro que no pueden tener ninguna base real en el presente, y llega a señalar que la tasa de interés «se rige en buena medida por la previsión existente sobre su presunto valor futuro. El valor queda bajo control. Cada nivel de interés que se admita con suficiente convicción como *previsiblemente* duradero, será duradero [...]». Con semejante fijación del tipo de interés, establecida no tanto por razones objetivas sino sobre todo por expectativas de futuro, puede ocurrir que «el tipo de interés oscile durante decenios a un nivel que resulte, a la larga, demasiado alto para el pleno empleo»<sup>76</sup>.

Tipo de interés y empleo, en efecto, se correlacionan. El poseedor de dinero que se preocupa de su dinero en el futuro, quiere beneficiarse especulando con él, prefiere un tipo de interés elevado. El inversor, en cambio, necesita intereses bajos. En un determinado punto, el dinero resulta demasiado caro para hacer lo bastante atractivas las inversiones, y eso merma los puestos de trabajo. Así, Keynes halló en la preferencia por la liquidez la explicación del desajuste que se produce en esa relación ideal entre oferta y demanda que favorece el pleno empleo. Se forma una espiral: a mayor inseguridad ante el futuro, mayor es la preocupación del prestador por su dinero y más altos los intereses, pero también más elevado el margen de beneficio que ha de planificar el prestamista o el inversor; tanto más elevado también su riesgo y, con ello, la preocupa-

75. Una explicación detallada de esta relación ofrece Krüger, *Keynes contra Marx*, 185s.

76. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 170s.

ción del prestador por el futuro<sup>77</sup>. Los tipos de interés altos impiden las inversiones, pero a la vez hacen más interesante aún la especulación... con la consecuencia de sustraer cada vez más dinero al sector consumo e inversión y aplicarlo al mercado financiero.

La *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* muestra la dependencia entre estos factores de la economía. Queda claro: la estima del dinero viene de la preferencia por la liquidez, esta influye en el tipo de interés y crea así subempleo. Cuando no se da dinero, sino que se ahorra por motivos de previsión y especulación, es a costa del consumo y la inversión y, con ello, a costa de los puestos de trabajo. «En un orden de economía capitalista, el ahorro tiene el carácter paradójico de que, aun beneficiando al individuo, daña a la sociedad en su conjunto al incrementar la actividad inversora, porque entonces lleva al desempleo»<sup>78</sup>. Asegurar el futuro, que es lo que busca la preferencia por la liquidez, causa daño en el presente y perjudica con ello el futuro que se pretende asegurar. La previsión del futuro, que va ligada a la liquidez, convierte el capital disponible en un bien tan caro o conduce a tan alta prima de liquidez (= prima por la cesión de capital líquido = interés), que la riqueza mengua demasiado en el presente. Keynes llega a afirmar:

El hecho de que el mundo, tras varios milenios de constante ahorro de los individuos, sea tan pobre en valores de capital acumulados, no se explica, a mi juicio, ni por desidia de la humanidad ni siquiera por los desastres de las guerras, sino por las elevadas primas de liquidez, que antes eran inherentes a la posesión de tierras y ahora van unidas a la posesión de dinero<sup>79</sup>.

77. Cf. *ibid.*, 121s.

78. Hession, *Keynes*, 393; cf. también Scherf, *Keynes*, 284; Hankel, *Keynes*, 87. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 85-87, pone el siguiente ejemplo: si los ingresos de alquiler de una casa no se gastan totalmente, mientras es habitada por el inquilino, para reparar desperfectos, sino que se ahorran por previsión, esta previsión representa, mientras dura la casa, un obstáculo para el empleo. Keynes calcula: si luego, tras el deterioro de la casa, se invierte en una nueva vivienda, estas inversiones no bastan para contrapesar lo perdido. De ese modo la capacidad de consumo se va debilitando. Así explicó Keynes la crisis económica de 1929 en los EE.UU, donde en los años 20 se produjo una acumulación de capital sin precedentes. Cf. también *ibid* 94s, donde Keynes deja claro esto: si el tipo de interés alto perjudica las inversiones, ¡también se ahorra menos con intereses elevados!... a pesar de las apariencias.

79. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 202.

Así, en una paradójica inversión de actitudes corrientes, el dinero resulta funesto precisamente cuando no se gasta. No es que Keynes sea un crítico del capitalismo y la economía de mercado por principio. Él está por el empresariado libre, por el libre juego de las fuerzas económicas y por el consumo público. Lo que critica es el efecto contraproducente del préstamo de dinero. Su visión de un capitalismo frenado por la regulación estatal quería despojarlo del «rostro de inhumanidad»; él fue «el maestro particular más competente del capitalismo»<sup>80</sup>. El Estado debe fijar, a su juicio, unas bases de política monetaria para equilibrar la tendencia al consumo con el estímulo a la inversión<sup>81</sup>. Como a esto se opone la acumulación de capital improductivo, Keynes simpatizó plenamente con la idea del economista marginado Silvio Gesell: cargar sobre el dinero improductivo los costes de mantenimiento<sup>82</sup>. Así se favorecería menos la preferencia por la liquidez. Keynes esperaba la «muerte dulce del rentista y, en consecuencia, la muerte dulce del creciente poder opresor del capitalista para aprovechar el valor de la escasez de capital»<sup>83</sup>. Suponía que esto era posible mediante una prudente regulación de las estructuras económicas existentes, y por eso se calificó a sí mismo de «moderadamente conservador»<sup>84</sup>. En el centro de sus propuestas de reforma estaba, lógicamente, una política de intereses bajos, porque vio en la especulación del tipo de interés la causa de la pobreza y el desempleo. A los prestadores hay que pagarles solo una indemnización por su riesgo y por la depreciación. Es incorrecto exigir una prima por la cesión de capital improductivo. Los intereses hacen del capital un bien escaso, caro; pero «no hay en realidad ningún motivo para la escasez del capital»<sup>85</sup>. Mientras que en la época anterior a la economía monetaria el capital consistía sobre todo en la propiedad

80. Hankel, *Keynes*, 9.

81. Cf. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 318-322.

82. Cf. *ibid.*, 298-302. «Creo que el futuro aprenderá más del espíritu de Gesell que del espíritu de Marx» (*ibid.*, 300). Sobre Gesell y su idea del dinero «que envejece» o «se enmohece», cf. K. Schmitt (ed.), *Silvio Gesell - «Marx» der Anarchist?*

83. *Ibid.*, 317.

84. *Ibid.*, 318.

85. *Ibid.*, 317; sobre interés y escasez de capital 316-318.

rural, y el resultado era una auténtica escasez —en el origen de los intereses está el arrendamiento—, la escasez de capital producida por intereses altos es innecesaria. De ahí que Keynes viera en la reducción del intermediario «dinero» la causa principal de las funestas perturbaciones en el sistema capitalista. ¿Era consciente de las consecuencias de la crítica radical, incluso revolucionaria, que hacía de ese modo al capitalismo? Un capitalismo sin dinero escaso no sería ya lo que es por naturaleza.

Se discute si, tras los triunfos que el keynesianismo obtuvo en la política económica de casi todos los países capitalistas durante los años 60 y 70, hoy estamos sobrados o faltos de keynesianismo<sup>86</sup>. Es evidente que Keynes tampoco llegó a exponer adecuadamente todos los factores de la vida económica en su teoría; menos aún cabe obtener a partir de él recetas para la solución de unos problemas económicos que son posteriores a su tiempo. Sin embargo, al menos para un problema central de la crisis económica actual, la teoría de Keynes parece ofrecer aún la mejor explicación: la enorme acumulación de capital especulativo. Se sabe que «en los mercados financieros y en el negocio bancario acusa una baja el dividendo de las transacciones relacionadas con la inversión. Y hasta las propias empresas industriales parecen obtener una parte creciente de sus ganancias gracias a transacciones financieras, y una proporción cada vez menor de la venta de sus productos. Así, la tendencia a las formas de capital líquido, en lugar de su fijación inversora a largo plazo, no responde solo al motivo de previsión y al motivo de especulación, sino a una especulación de ganancias racional: parece que recompensan más los compromisos financieros en mercados financieros que en mercados de bienes: *especular resulta más lucrativo que invertir*»<sup>87</sup>. Para este fenómeno con sus

86. Hankel, ex consejero del ministro de economía Karl Schiller, hace una valoración muy positiva en relación con la competencia del keynesianismo para resolver el problema actual; cf. 11-32 y 116-154.

87. Kaufmann, *Kritik des neutralen Geldes*, 235. El mismo Kaufmann, en *ibid.*, n. 43, comunica los siguientes datos: «Entre los años 1990 y 1995 se incrementó la producción mundial en un tercio, las exportaciones aumentaron en la mitad; en cambio, el volumen de los negocios en los mercados financieros subió alrededor del 230 por ciento (Servicio de información de la economía alemana

consecuencias ostensibles –la desconexión entre mercados de bienes y mercados financieros, la crisis mundial de endeudamiento y desempleo– Keynes ofreció la explicación con la teoría de la preferencia por la liquidez. Lo que en su tiempo solo se presagiaba, se ha confirmado ya globalmente: el dinero no es neutral, es el «eslabón entre el presente y el futuro». Nos ha llegado el futuro configurado por el dinero.

Así que el dinero está al servicio de la previsión. Al reconocer los motivos de la preferencia por la liquidez de cara al futuro y su relación con el dinero, al deducir de la preferencia por la liquidez la importancia del dinero dentro de la economía monetaria, Keynes descubrió a la vez el momento religioso central del capitalismo. De ese modo se justifica nuestro excursus sobre mundo de la economía: ¡el capitalismo es religioso al velar por el futuro mediante el dinero! Benjamin habló ya, en el contexto de su tesis sobre el «capitalismo como religión», de la preocupación como la «enfermedad mental del capitalismo», que él relacionó con la conciencia de escasez. Lo que en él fue insinuación, en Keynes encuentra su desciframiento. La postura ante un futuro incierto pertenece finalmente al ámbito de la religión. En las religiones tradicionales, ese ámbito se extendía generalmente más allá de la muerte –las construcciones y los tesoros de la Iglesia en el Medievo, producto de estipendios, fundaciones, indulgencias y otros sufragios piadosos, dan testimonio, todavía hoy, de los gastos de previsión religiosa que era capaz de hacer la cristiandad–. En la época secularizada del capitalismo, el futuro que es preciso prevenir se reduce al lapso de tiempo calculable de transacciones financieras. Sin embargo, los procedimientos de la religión del capitalismo se concentran en la preocupación por el futuro no controlable, contingente en sentido estricto. Y esos procedimientos funcionan, como demostró Keynes con el análisis de la preferencia por la liquidez y de sus motivos psicológicos, con ayuda del dinero. Que los móviles para «detraer del gasto una parte

[jwd], 2.1.1997). Solamente un 2 por ciento estimado de las transacciones financieras mundiales se refieren al seguro de transacción comercial (L.E. Kodress, *Devisenmärkte: Struktur und Gesamtrisiken*, en *Finanzierung und Entwicklung*, diciembre 1996, p. 22-25)».

de los ingresos» para prevenir el futuro, «oscilan enormemente»<sup>88</sup> y nunca se pueden aclarar del todo, que dependen de factores muy subjetivos y por eso arraigan profundamente en el sujeto, que la preferencia por la liquidez aumenta en función de la inseguridad del futuro... todo eso era para Keynes la dimensión irracional del capitalismo y el límite de la planificabilidad económica. Su competencia como economista terminaba aquí, porque había pisado el terreno de la religión.

Pero Keynes puede ayudarnos aún un trecho en lo teológico. De él viene también una distinción esencial entre la religión del capitalismo y el mensaje bíblico. Si el momento religioso del capitalismo radica en la previsión, la instrucción central del sermón de la montaña sobre la diferencia entre Dios y Mammón dice: «No os preocupéis» (Mt 6, 25; en el contexto 6, 14-34)<sup>89</sup>. El dicho de Jesús no pretende animar a un gozoso abandono del mundo y a una ingenua confianza en Dios, sino a buscar el reino de Dios y su justicia. La preocupación es justamente lo que caracteriza a los paganos («esas son las cosas por las que se preocupan los paganos»: Mt 6, 32). Pero a los creyentes se les encomienda pedir el pan *de cada día* (Mt 6, 11). La racionalidad de la economía bíblica consiste en la ración suficiente para el día. El pueblo de Israel tuvo que aprender desde el principio la lección del maná: lo que se recoge para más de un día se pudre, se vuelve malsano (Ex 16). Un relato como el del censo de David (2 Sm 24) pone de manifiesto las malas consecuencias de la conducta previsora –David quería, muy previsor, calcular su fuerza militar– para el ámbito político y social. La vida de Jesús estuvo desde el principio bajo las presiones del cálculo pagano; sus padres tuvieron que desplazarse, para la estimación tributaria, a la mísera Belén (Lc 1, 1-2). La previsión política de

88. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 93s. Hankel, *Keynes*, 88, formula con acierto: una crisis económica se produce, de acuerdo con Keynes, «siempre en el sector monetario de la economía política y debido a la psique de los sujetos económicos; es una crisis de las expectativas proyectadas al dinero y transportadas más allá del dinero, porque los humanos son humanos y, al menos, potenciales neuróticos del dinero, incluso cuando se presentan como especuladores empedernidos».

89. Sigo aquí a Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, 1, 32-44.

Herodes sacrificó a todos los niños de Belén con menos de dos años; Jesús escapó por la intervención del ángel (Mt 2, 13-16). El relato de la multiplicación de los panes, en varias versiones, repite el tema del maná. El cálculo pesimista (Jn 6, 7: «Con doscientos denarios no compraríamos bastante pan para que a cada uno de ellos le alcanzase un poco»; Jn 6, 9: cinco panes y dos peces; pero «¿qué es esto para tanta gente?») contrasta con la bendición que acompaña al reparto de lo que había. Con estas referencias tengo que darme aquí por satisfecho. Permiten concluir la diferencia entre religión capitalista y doctrina bíblica: la conducta previsora basada en el dinero nace de la fe en la escasez; lleva a la injusticia, como Keynes comprobó inequívocamente<sup>90</sup>. La renuncia a la previsión nace de la fe en la plenitud de la bendición divina, que viste los lirios del campo con un lujo superior al de Salomón; está al servicio del reino de Dios y su justicia.

Me arriesgo, en fin, a conjeturar que las ideas de Keynes acerca de la superación de la injusticia capitalista se encuentran en la línea de las directrices bíblicas correspondientes para el ámbito de la vida económica. Y esto puede no ser casual, ya que Keynes vio en la conducta monetaria previsora, regida por la escasez, el mismo inconveniente que Jesús en la preocupación de los paganos. Keynes abogó, como queda dicho, por la rebaja, casi supresión, de los intereses, en tanto que impiden las inversiones. Pues bien, ahí está la prohibición bíblica de los intereses, que sigue vigente en el judaísmo y en el islam, y se mantuvo también en la Iglesia hasta finales de la Edad Media<sup>91</sup>. Tampoco esto escapó a Keynes, que constató sorprendido:

90. «Los errores más llamativos de la sociedad económica en la que vivimos son su fracaso en tomar las medidas necesarias para el pleno empleo y su reparto arbitrario e injusto de la riqueza y los ingresos» (*Allgemeine Theorie*, 314). Cf. Krüger, *Keynes contra Marx?*, 274-279, que a pesar de la crítica marxista a Keynes (la causa real estaría en el antagonismo de clase entre salario y capital, nacido dentro del proceso de producción y repetido constantemente), considera asumible en línea marxista la crítica de Keynes al capitalismo.

91. Como visión de conjunto: K. Werner, *Das israelitische Zinsverbot. Seine Grundlagen in Torah, Mischnah und Talmud*; M. J. Kloft, *Das christliche Zinsverbot in der Entwicklung von der Alten Kirche zum Barock*.

Fui educado en la creencia de que la postura de la Iglesia medieval ante el tipo de interés era absurda por naturaleza, y de que las sutiles elucubraciones sobre la diferencia entre el rendimiento del préstamo monetario y el beneficio de inversiones activas eran simplemente intentos jesuíticos de encontrarle una salida práctica a una teoría disparatada. Pero ahora leo esas controversias como un esfuerzo honrado, intelectual, por distinguir lo que la teoría clásica había confundido siempre: el tipo de interés y la capacidad de rendimiento marginal del capital<sup>92</sup>.

La prohibición bíblica del tipo de interés (Ex 22, 24; Lv 25, 35-37; Dt 23, 20-21) persigue en realidad el mismo objetivo que la crítica al tipo de interés de Keynes: no debe buscarse el enriquecimiento en el futuro a costa de la indigencia de los pobres en el presente. Y también las consideraciones de Keynes sobre la inevitable escasez del capital de inversión encuentran su correspondencia en la Torá, siempre bajo las condiciones de una situación premonetaria: la propiedad rural no se debe vender definitivamente; pertenece al amo que la pone a disposición de todos para cubrir unas necesidades inmediatas. Las resoluciones concretas sobre el rescate de las tierras cada 50 años (Lv 25, 23-34), retocadas obviamente en distintas aplicaciones, van destinadas a prevenir la acumulación de terrenos y la consiguiente reducción de oportunidades de adquisición para todos. Hay suficiente para todos si no hay algunos que aseguran su porvenir a costa de otros. En la función que desempeñaron las disposiciones legales precisas de la Biblia para la regulación de la vida económica, se puede advertir en general una correspondencia con la exigencia keynesiana de una política estatal activa que limite la codicia personal del individuo. Esto no significa que la Biblia se hubiera anticipado a Keynes, ni que este haga superflua la Biblia. Pero su teoría incita a estudiar con concreción bíblica la diferencia entre la fe en la escasez y la fe en la plenitud. Los cristianos no deben limitarse a rehusar la falsa confianza en Mammón. La Torá bíblica, continuada en la enseñanza de Jesús, da suficiente material para una concretización moderna

92. Keynes, *Allgemeine Theorie*, 297.

de la diferencia en la comprensión de Dios. El contraste entre el «culto culpable», que universaliza la conciencia de culpa e incluye a Dios en ella (Benjamin), y el Dios que perdona deudas para que también nosotros perdonemos a nuestros deudores, se puede explicar con precisión, al estilo de la Torá.

### 3. MARTÍN LUTERO: «¿QUÉ SIGNIFICA TENER UN DIOS Y QUÉ ES DIOS?»

«Pienso que este mi escrito será casi inútil, porque el mal ha progresado demasiado, ha invadido ya todos los países»<sup>93</sup>. La observación de Lutero al comienzo de su escrito *Sobre compraventa y usura* (1524) atestigüa sus diferencias con la vida económica de su tiempo, que él conocía lo suficiente como para poder calificarla de «calamidad». Escribió contra ella a un ritmo creciente: en el *Sermón de la usura* (1519), en el mencionado escrito de 1524, en la exhortación «a los pastores a predicar contra la usura» (1540) y en otros muchos escritos, sobre todo y regularmente en el curso de la exposición del séptimo mandamiento. Lutero fue un atento observador del «capitalismo inicial»<sup>94</sup> de su tiempo, cuyo avance incontenible señaló con resignación. «Escribí hace 15 años contra la usura, cuando ya se había propagado con tal fuerza que yo no

93. M. Luther, *Von Kaufshandlung und Wucher*, 293. En la sección que sigue le estoy muy obligado sobre todo a Marquardt, *Gott oder Mammon aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther*. Nada tengo que añadir al perfecto conocimiento que demuestra y a la excelente exposición que hace de Lutero. Cf. también Wagner, *Geld oder Gott?*, 98-102.

94. La caracterización corriente del siglo XVI como época del capitalismo inicial coincide con la constatación de Hörisch, *Kopf oder Zahl*, 237s, de que en el curso del aumento en el tráfico de mercancías a partir de 1500 se formó una esfera bancaria propia, y se vio que, además de mercancías, se puede vender también dinero. En el contexto del negocio de los intereses (Lutero: usura), el dinero se disoció de las mercancías para convertirse en el «medio ontosemiológico dominante». Comenzó una monetarización radical de todos los ámbitos funcionales; el medio llamado dinero es en adelante «el responsable principal de la dinámica de racionalización y movilización específicamente moderna». La premisa para ello fue la atenuación o supresión de las prohibiciones de la Iglesia sobre el interés, prohibiciones que J. Eck, teólogo adversario de Lutero, administró, significativamente, con moderación; cf. Marquardt, *Gott oder Mammon*, 193.

podía esperar ninguna mejora. Pero desde entonces la usura se ha engrdeído tanto que ya no se considera vicio, pecado o deshonor, sino que presume de virtud y honradez, como si mostrara a la gente un gran amor y servicio cristiano»: así comenzó Lutero, en 1540, el semón a los pastores<sup>95</sup>. Previó el final catastrófico de la sociedad basada en el interés usurario, el aumento abusivo de los precios y la explotación: «Ningún escrito ni enseñanza servirán para nada mientras no nos presionen la necesidad y la pobreza»<sup>96</sup>. Lutero aceptó también, y especialmente a nivel teológico, el desafío que constató en la desastrosa economía. Los asuntos monetarios no fueron para él tan solo un tema de instrucción moral, sino que los insertó en el ámbito nuclear de la teología: en la relación con Dios. Hoy podemos considerar una feliz coincidencia que un teólogo de la categoría de Martín Lutero observase el capitalismo tan atentamente en la fase de su formación y lo convirtiera en objeto de la teología. Después de él, pasaría mucho tiempo hasta que tal cosa volviera a suceder. Si queremos ponernos hoy en una relación teológica con la religión forzosa del capitalismo, si hemos de explicar que es preciso hablar del Dios de la Biblia una vez que el dinero se ha convertido en la realidad que lo determina todo, podemos inspirarnos en la teología de Lutero. Su polémica con el «Mammón» culminó en la exposición del primer mandamiento en el *Gran catecismo* (1529)<sup>97</sup>. Lo comentamos a continuación.

Lutero cita el primer mandamiento en la versión abreviada «no tendrás otros dioses»<sup>98</sup>. Queda aún por aclarar por qué no menciona las primeras palabras del decálogo –según su traducción, «yo soy el Señor tu Dios, que te he sacado de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 5, 6)–. En todo caso, el primer mandamiento es para él lo más importante, pues versa fundamentalmente de la relación de los hombres con Dios o, como dice Lutero, de «cómo quiere el corazón

95. Citado según Marquardt, *Gott oder Mammon*, 190.

96. Luther, *Von Kaufshandlung und Wucher*, 193.

97. Sobre el *Gran catecismo* de Lutero y su relevancia ecuménica, que aquí presupongo, cf. G. Scharffenarth, *Den Glauben ins Leben ziehen. Studien zu Luthers Theologie*, 39-70.

98. Lutero, *Der Grosse Katechismus*, 132.

relacionarse con Dios». Si se guarda este mandamiento, «todos los demás le siguen»<sup>99</sup>. Su exégesis comienza con las ya célebres frases:

O sea, solo a mí me tendrás por tu Dios. ¿Qué dice y cómo se debe entender? ¿Qué significa tener un Dios o qué es Dios? Respuesta: un Dios significa esperar de él todo bien y refugio en todas las necesidades. Así pues, tener un Dios no es sino confiar y creer en él de corazón; como he dicho a menudo, solo eso, confiar y creer de corazón, hace que Dios sea Dios y el ídolo. Si la fe y confianza es auténtica, también lo será tu Dios; y a la inversa, cuando la confianza es falsa e inauténtica, no habrá verdadero Dios. Porque ambos extremos, fe y Dios, se corresponden. Repito: donde queda prendado y se entrega tu corazón, ahí está tu Dios<sup>100</sup>.

El primer mandamiento se introduce, por consiguiente, en un mundo donde ya hay dioses, y eso en virtud de la confianza y la fe de los corazones, que buscan siempre el bien y el amparo en todas las necesidades. Eso se llama entonces «un dios»; eso cumple la noción de Dios que Lutero toma como punto de partida. Así pues, el Dios del que habla el mandamiento está siempre en competencia con otros dioses que «tienen» los corazones. Únicamente en esta competencia se pone de manifiesto lo que expresa el mandamiento: no ordena tener un dios en general, sino que exige la «verdadera fe» en el «único Dios verdadero»<sup>101</sup>. La exégesis de Lutero intenta llegar a lo diferencial en el Dios verdadero. En medio de un mundo plagado de dioses y de religión, hay que reconocer «lo que es el verdadero honor y servicio de Dios; eso complace a Dios». Porque Lutero sabe bien que

no ha habido ningún pueblo tan primitivo que no instituyera y practicara un culto divino. Cada cual encontró su propio Dios en aquello que le procuró el bien, la ayuda y el consuelo<sup>102</sup>.

Ha habido culto divino en todo tiempo y lugar, simplemente porque el Dios al que alguien sirve es también el fundamento de su

99. *Ibid.*, 139.

100. *Ibid.*, 132s.

101. *Ibid.*, 133; allí también la siguiente cita.

102. *Ibid.*, 134.

vida. Hay una correlación entre la necesidad social más profunda y lo que en un tiempo se proyecta como el Dios supremo. Lutero lo demuestra en los «paganos»:

Como los paganos: cuando pusieron su confianza en la fuerza y el orgullo, hicieron de su Júpiter el dios supremo; cuando otros buscaron riqueza, dicha o placeres, inventaron a Hércules, Mercurio, Venus u otros; las mujeres con niños crearon a Diana o a Lucina; y así sucesivamente. Cada cual convierte en dios aquello a lo que está inclinado su corazón<sup>103</sup>.

Así, es «fácil ver y juzgar cómo el mundo se pone frívolamente al servicio de un falso dios o de la idolatría»<sup>104</sup>. No se trata —dice Lutero— de que alguien levanta una imagen y la adora; la idolatría aparece sobre todo en el corazón. Y no es exclusiva de los paganos, como podría pensar un buen cristiano. La «idolatría suprema, la que hemos practicado hasta ahora y reina todavía en medio del mundo»<sup>105</sup>, sigue siendo para el Reformador la justicia por las obras, que está muy arraigada en el cristianismo. Cuando uno confía en sus propias obras y no quiere recibir nada de Dios, sino que considera a Dios como un deudor que debe ponerse a nuestro servicio, entonces convierte a Dios en ídolo y se considera a sí mismo Dios. Por tanto, la frontera entre el Dios verdadero y los falsos dioses, entre la verdadera confianza y la falsa, no puede estar simplemente entre el cristianismo y las otras religiones o el paganismo. Para Lutero, también los cristianos practican la idolatría, de modo que les presenta a Dios diciéndoles: «Todo aquello que antes [...] confiabas a otros, espéralo todo de mí y considérame como el único que quiere ayudarte y colmarte de todos los bienes»<sup>106</sup>.

Una suerte de conversión al Dios verdadero es lo que se está exigiendo. Pero ¿cómo conocerle? De pronto resulta claro que la expresión introductoria «¿qué dice y cómo se debe entender?, ¿qué

103. *Ibid.*, 135. De ese modo, la exposición de Lutero se puede leer también en la línea de la demostración anselmiana de Dios: aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe para ti como dios.

104. *Ibid.*, 134.

105. *Ibid.*, 135; allí también sobre lo siguiente.

106. *Ibid.*, 134.

significa tener un Dios o qué es Dios?»), no es una figura retórica, ni indica un titubeo didáctico. La cuestión de Dios queda abierta. El Dios verdadero tiene que ser identificado en un mundo lleno de dioses o ídolos –que lo sean, no es una suposición cristiana previa–. Y esa identificación nunca es definitiva. Depende del momento histórico; más exactamente, del entorno de aquellos que son muy cotizados como dioses. Lutero utilizó ya este método. En su *Catecismo* es teólogo (y no solo catequista) cuando reemprende la identificación del Dios verdadero en medio de la confusión de dioses.

Su método es poner ejemplos *e contrario*. Son ejemplos de falsa confianza y, en consecuencia, de falsos dioses. Lutero utilizó este método porque se ajusta al texto del mandamiento: no tener otros dioses. «Si Dios prohíbe tener otros dioses, está condenando una realidad en la que reinan otros dioses; prohíbe porque reprueba su soberanía»<sup>107</sup>. De Dios no cabe hablar afirmativamente sin más, sino de entrada tan solo en forma negativa, en referencia a los dioses que no debemos adorar. De ahí los ejemplos *e contrario*. Sin embargo, Marquardt ha mostrado a través de los escritos de Lutero que, para él, esos ejemplos varían o que modifican su significado en el curso del tiempo. Los dioses cambian con las circunstancias, y el lenguaje negativo sobre Dios tiene que ser exacto para ser acertado<sup>108</sup>. En la primera época del Reformador, la superstición, la magia y la brujería, en las que él denunció la veta idolátrica, estaban relacionadas con las costumbres del Medievo tardío, que todavía seguían vigentes durante su juventud. En los comentarios de los años 20 aparece luego el culto a los santos en primer plano, reflejo de la polémica con la religiosidad católica. En el *Gran catecismo*, Lutero contempla ya en visión retrospectiva esa época e incluye el culto idolátrico a los santos, el pacto con el diablo y la acción de «los hechiceros y nigromantes» en lo que «promovíamos y practicábamos hasta ahora, ciegamente, bajo el papado». No pertenecen al pasado, en cambio, los ideales y las virtudes de

107. Marquardt, *Gott oder Mammon*, 178, con referencia a un sermón de Lutero del 3 de agosto de 1516.

108. Cf. *ibid.*, 180-182. En el *Gran catecismo* se hallan los ejemplos 133s.

los escolásticos y humanistas, que también practican la idolatría. Por eso Lutero menciona en una segunda serie de ejemplos «el gran arte, la prudencia, el poder, la bondad, la amistad y el honor». El corazón puede confiar plenamente en estas virtudes, sin olvidar que el corazón desfallece «si no las ejercita o si las rehúye». Pero resulta significativo que el *Catecismo* mencione, encabezando todos los ejemplos *e contrario*, al ídolo Mammón. Esto es nuevo en Lutero, y tal novedad indica la actualidad con que aborda aquí la cuestión de Dios<sup>109</sup>.

Hay muchos que piensan tener a Dios y tenerlo todo en abundancia cuando poseen dinero y bienes; se entregan a ellos y se pavonean tanto, que no dan nada a nadie. También ellos tienen un dios, que se llama Mammón, es decir, el dinero y las posesiones; en él ponen todo su corazón y es el ídolo más común en la tierra. Quien tiene dinero y bienes, se muestra siempre seguro, es alegre y valiente como si estuviera en el paraíso. El que nada tiene, en cambio, duda y se desalienta, como si no conociera a ningún dios. Porque encontraréis a muy pocos de buen humor, que no estén tristes y quejosos, si carecen del Mammón. Esto pertenece a nuestra naturaleza y nos acompaña hasta la tumba<sup>110</sup>.

Al frente de los ejemplos tiene que estar «el más común de todos», el ídolo más difundido en la tierra —aunque se hable de la justificación por las obras como la «máxima idolatría»—. Al concentrar su crítica, ya expresada a menudo, a la usura, la ambición, la codicia —y a sus consecuencias inhumanas— en el discurso sobre el «ídolo» Mammón, e insertarla en el contexto del primer mandamiento, Lutero subraya la relevancia teológica de la actividad económica. Aquí está en discusión nada menos que el Dios verdadero. Marquardt, que analiza en profundidad la crítica de Lutero a la economía monetaria, señala que solo el *Gran catecismo* relaciona decididamente la conducta económica injusta —abordada en otros lugares en relación con el séptimo mandamiento— con el primer

109. Según Marquardt, *Gott oder Mammon*, 182, cabe fijar la primera aparición del Mammón en relación con el primer mandamiento en un sermón catequético de Lutero de 1528.

110. Lutero, *Grosser Katechismus*, 133.

mandamiento. Se puede reconocer, en el trasfondo del pasaje citado sobre la falsa confianza en el dinero, todo lo que había reprochado en otros escritos a los hombres de negocios de su tiempo: la fijación de precios por puro afán de lucro, la formación de consorcios, el cobro de interés que expolia al indigente, la aceptación de fianzas que supone una excesiva pretensión de disponer sobre el futuro, el cobro por «prevención de daños» (un recargo de intereses destinado a eludir el riesgo de no devolución de un crédito, pero que se cobra siempre), la falsificación de pesas y de precios, etc. El mundo le pareció a Lutero, «si se contempla ahora a través de todos los estamentos», «una inmensa guarida llena de grandes ladrones»<sup>111</sup>. Observó que incluso el estamento eclesial busca solo «dinero, dinero, dinero»<sup>112</sup>. Consideró que, si bien la codicia y la avaricia están en la raíz del mal, sin embargo el capitalismo obedece también a sus propias leyes, que actúan como un poder objetivo: el capital devora a los humanos<sup>113</sup>. Y llegó a la conclusión de que el capitalismo pone el mundo al revés: lo posible se toma y calcula como realidad (ejemplo: estima de daño); lo que es vicio, pecado y escándalo, se ensalza como virtud y honradez.

111. Citado según Marquardt, *Gott oder Mammon*, 187.

112. Citado en *ibid.*, 193.

113. Cito, impresionado, del escrito *An die Pfarherren, wider den Wucher zu predigen* [A los pastores: predicar sobre la usura], según Marquardt, 189: «Me permito afirmar que ahora uno gasta anualmente diez florines en cualquier mercado de Leipzig —de cien, treinta. Algunos hablan también del mercado de Naumburgo: allí, de cien, cuarenta. No sé si es más todavía. Qué vergüenza, ¿adónde diablos vamos a llegar? El que tiene ahora cien florines en Leipzig, gasta cuarenta anualmente; eso significa para un campesino o ciudadano quedarse sin blanca en un año. Si tiene mil florines, gasta cuatrocientos anualmente; eso equivale a arruinar a un caballero o un noble rico en un año. Si tiene cien mil, como los grandes comerciantes, gasta cuarenta mil al año; eso significa para un príncipe muy rico arruinarse en un año. Si tiene un millón, gasta cuatrocientos mil al año, lo que significa para un gran rey la ruina en un año; pero él no corre ningún peligro por eso, ni en el cuerpo ni en el negocio; no trabaja, se sienta detrás de la estufa y asa manzanas. Así, un raptor de tronos, sentado en su casa, arruinaría al mundo entero en diez años». La crítica de Lutero a la usura y el interés le valió, con el tiempo, las frecuentes menciones de Karl Marx. Para este, fue «el economista alemán más antiguo». Sobre esta base fue posible una recepción de Lutero, positiva parcialmente, en la ciencia de la República Democrática Alemana. Cf. al respecto R. Rieth, «*Habsucht*» bei Martin Luther, 15-40, un trabajo que reúne ejemplarmente todos los pasajes sobre la codicia en Lutero, sin abordar a fondo la cuestión teológica.

Todo esto se orienta inequívocamente contra un precepto de Dios. Lutero —y esto resulta significativo— planteó su crítica económica sobre la base de las disposiciones de la Torá veterotestamentaria que él, por otra parte, pudo dar por caducadas, como si se tratase del *Sachsenspiegel* («Espejo sajón», el más importante código legal alemán de la Edad Media) judío. Sin embargo, en lo relativo a disposiciones económicas no admitió ninguna doctrina de los dos reinos, ninguna legalidad de ámbitos seculares como un *opus alienum* de Dios. La prohibición bíblica del interés monetario, la prohibición de prestar fianzas, las normas para el año de jubileo y el pago del diezmo, todo eso lo recomendó a los príncipes para su inmediata aplicación. También fue muy bíblica su propuesta a los comerciantes de calcular los precios de las mercancías de acuerdo con la manutención de un jornalero: únicamente se debe ganar lo que corresponde al consumo diario<sup>114</sup>. Lutero consideró la comunidad cristiana como un ámbito donde no rigen las leyes de la economía monetaria. Los cristianos deben dar de buena gana, ya que la donación es el comportamiento económico ordenado por Dios. Deben prestar sin intereses, aun arriesgándose a no recuperar nada. Deben dejar que les despojen, añadir al manto la túnica, por ejemplo. En lo que respecta al interés, recalcó sobre todo que no se debe confiar en el futuro, sino tan solo en Dios. Por lo que hace a los usureros, deben ser excluidos de la mesa del Señor. Al que objetaba que de ese modo desaparecería el comercio, Lutero daba esta respuesta: «Siempre he dicho que los cristianos somos gente rara en la tierra»<sup>115</sup>.

Lutero continúa en el *Gran catecismo* el debate sobre ética de la economía a nivel teológico. La confianza en Dios es lo correcto, a condición de distinguirla de la confianza en el Mammón. Pero ¿qué difícil le resulta a Dios imponerse contra el ídolo más universal! Claro que a este Dios, del que hay que creer que da todo lo bueno y ayuda en toda desgracia, «no se le puede coger y sujetar con los

114. Así en *Von Kaufshandlung und Wucher*, 297, escrito en el que Lutero menciona también las disposiciones correspondientes de la Torá.

115. Cf. *ibid.*, 300-304, sobre el pasaje 302; Marquardt, *Gott oder Mammon*, 200-204.

dedos, ni meterlo en la bolsa o encerrarlo en el cesto»<sup>116</sup>. Tan solo es asequible al corazón que se confía totalmente a él. Los que confían en dioses disponibles lo tienen más fácil. Ciertamente que Lutero pregunta en tono retórico qué «ganan finalmente» los que han hecho del dinero y los bienes su dios: solo trabajo y esfuerzo, y ya en los herederos de la tercera generación, sus tesoros se han disipado y perdido<sup>117</sup>. Hay suficientes ejemplos de ello por todas partes, añade Lutero. Por otra parte, el mundo tiene motivos sobrados para dudar de que el Dios verdadero solo dé bendición, dicha y felicidad. El mundo no cree en la promesa de Dios,

pues los que confían en Dios y no en el Mammón, sufren aflicción y penuria, y el diablo les pone trabas e impide que tengan dinero, cariño y estima, sin dejarles apenas vivir. En cambio, los que sirven al Mammón gozan de poder, afecto, honores y bienes, y de todo bienestar a los ojos del mundo. Por eso hay que retener esas palabras frente a tales apariencias, y tenemos que saber que no son discurso hueco, sino que han de cumplirse<sup>118</sup>.

La realidad habla contra la confianza en el Dios verdadero. La fe en el Dios verdadero es la variante más inverosímil y difícil de la creencia general en Dios. No cabe aducir buenas razones para creer en Dios, sino únicamente promesas que «han de cumplirse» y la urgente invitación en nombre de Dios a que «el corazón aprenda a encontrar consuelo y seguridad solo en él, a no separarse de él, sino a armarse de valor y orientar hacia Dios todo lo que hay en la tierra»<sup>119</sup>. La fe es una aventura que tiene en contra al mundo entero. Por eso Dios refuerza su mandamiento principal con duras amenazas y espléndidas promesas, como subraya Lutero, pues está escrito: «Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los que me aborrecen en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación; pero soy misericordioso por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos» (Ex 20, 5s).

116. Luther, *Grosser Katechismus*, 134.

117. *Ibid.*, 138.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*, 134.

Debido a su «escasa inteligencia, creen que al presenciar eso y no hacer nada, Dios se desentiende de ellos; por eso tiene que intervenir y castigar incluso a sus descendientes, para que todos vean que no se puede jugar con él»<sup>120</sup>. Lutero pudo ver en la necesidad y la pobreza el cumplimiento de tales amenazas, que nos hacen comprender lo que no se logra con los escritos y las instrucciones. Vienen luego las promesas: «¿Qué más puedes desear cuando promete tan amistosamente ser tuyo y colmarte de bienes, protegerte y ayudarte en todas las necesidades?»<sup>121</sup>. Dios ofrece mucho para hacer frente a la fanfarronería del mundo.

Resumiendo, la exégesis que realiza Lutero del primer mandamiento puede ser considerada un ensayo de «teología negativa»<sup>122</sup>. No en el sentido que suele darse a la expresión: que Dios supera infinitamente nuestro pensamiento, que de Dios únicamente podemos decir lo que no es, etc. Tales subterfugios platonizantes resultan ajenos a Lutero. Al contrario, Lutero sabe decir muchas cosas sobre Dios. Por ejemplo, que quiere ser considerado como único Dios, que respecto a ciertos asuntos no admite bromas («eso no le hace ninguna gracia»), que en ocasiones puede tener que reivindicar su divinidad con amenazas; y todo aquello que hace para ser diferenciado de los ídolos. La teología de Lutero es «negativa» en la forma de encauzar el conocimiento de Dios. La divinidad de Dios solo se puede conocer en sus contrarios. Por este motivo Lutero solo puso como título de su exégesis la segunda frase del primer mandamiento: «No tendrás otros dioses». Solo librando a Dios del embrollo de los otros dioses se puede creer lo que dice la primera frase del mandamiento: «Yo soy el Señor, tu Dios...». Sin pasar por el conflicto de las representaciones de Dios, la frase sería un malentendido, Dios sería intercambiable o confundible. El *Catecismo* describe y recorre así el camino del conocimiento teológico de Dios, que discurre a través de la disputa en torno a la noción de Dios. Es preciso aclarar la cuestión de lo que signi-

120. *Ibid.*, 137.

121. *Ibid.*, 138.

122. La valoración que sigue se atiene totalmente a Marquardt, *Gott oder Mammon*, 206-213.

fica tener un Dios o qué es Dios, antes de poder hablar en sentido cristiano-afirmativo acerca de Dios.

La discusión en torno a las representaciones de Dios tiene que dirimirse de modo concreto y en función de la situación. También esto hemos de aprenderlo de Lutero. Él no describe en modo alguno una situación general del hombre ante Dios; por ejemplo, una correlación siempre válida entre la relación del hombre consigo mismo y su relación con Dios. Así se le entiende muchas veces a Lutero; pero ese texto habla un lenguaje distinto. Con la aparición del Mammón tal como lo encontró Lutero, surgió un nuevo contrincante de Dios. El Mammón capitalista ofrece una nueva posibilidad de tener un dios; Lutero reacciona con su ejemplo *e contrario*, que pone expresamente en primer término y que era el más general en su tiempo. «Que una persona tiene ahora mejores posibilidades de autodeterminarse (poner su corazón en...), que como *homo faber* se encuentra ahora más capacitado para ello y con menos obstáculos que antes, 'et deum et idolum aeque facere', eso sienta las bases para una nueva teología, una nueva intelección de Dios, algo necesario una vez que la frase 'solo a mí me tendrás por tu Dios' parece no tener ya sentido ni ser comprensible por sí sola»<sup>123</sup>. La teología de Lutero está así modulada por la sociedad; su objeto son los ídolos del momento y ella misma se objetiva, se vuelve concreta. En lenguaje concreto esbozó Lutero en su *Catecismo* una teología que tenía muy en cuenta el capitalismo inicial. La situación fundamental que él describe es la del hombre en el capitalismo.

No se trata, ni mucho menos, de que Lutero se sitúe simplemente al lado de una teología de la revelación, frente a la teología natural de la tradición católica. Lo natural y obvio, lo «arraigado en la naturaleza hasta la tumba», constituye también para él el punto de partida del conocimiento de Dios. Pero el enlace con la naturaleza se da, según Lutero, *e contrario*, desde el contraste y el antagonismo. Una mediación directa entre revelación y experiencia no es posible una vez que la «usura... arraigó ya tanto» y «no cabe esperar ninguna mejora»: la experiencia está corrompida por

123. *Ibid.*, 207.

los valores capitalistas. Y, además, no es ahora cualquier imagen o concepto divino lo que lleva al conocimiento negativo-natural de Dios, sino que Lutero hace referencia a la actividad general existente en la esfera económica. Su teología es aquí eminentemente práctica. Lutero quiere «atenuar un poco» lo que tiene que decir: hay que entenderlo «con ejemplos comunes de contraste»<sup>124</sup>. Sus opiniones concretas sobre ética económica se combinan así con el discurso sobre Dios. Y si la naturaleza de lo idolátrico se conoce en el trato práctico con el Mammón, en la usura, en el cálculo de los precios y en la formación de consorcios, también se exterioriza y manifiesta a su vez el Dios verdadero en la conducta de los cristianos en cuestiones económicas<sup>125</sup>. Ahí se debe alcanzar la comprensión correcta. Lutero sacó la teología de los aposentos de los docentes y la llevó a la calle o, más exactamente, al mercado. En el «ágora» encuentra sus categorías. Lutero no apela a la inteligencia docta, sino «a la inteligencia ruda, común o, si se quiere, proletaria»<sup>126</sup>. Esto se ajusta a la generalidad del paradigma capitalista-económico, que en la Edad Moderna sustituyó a la universalidad del pensamiento culto. Lutero elaboró ya la «ontosemiología del medio llamado dinero» (Hörisch), y hay que reconocerlo, por lo tanto, como un teólogo específicamente moderno.

En el contraste entre Dios e ídolo, todo parece indicar que Dios está del lado de los perdedores. Lutero conoció y analizó esto con claridad: no es solo que los cristianos sean «rara avis» y, en consecuencia, resulte muy difícil la verificación del discurso cristiano sobre Dios, sino que, además, la fe en las promesas de Dios se ha de profesar siempre frente a todas las apariencias y experiencias. Dios no tiene de su lado la realidad que lo determina todo, sino frente a sí. El discurso cristiano sobre Dios ha perdido toda evidencia. La sociedad —en la que el pecado y el vicio pasan por ser virtud y honradez— le parecía a Lutero profundamente descompuesta y alterada,

124. Luther, *Grosser Katechismus*, 103.

125. Marquardt, *Gott oder Mammon*, 209s: «Por eso nuestra posibilidad de hablar de Dios depende mucho, para Lutero, de nuestra observancia de los preceptos de la segunda tabla de la Ley».

126. *Ibid.*, 208.

al estar dominada por una realidad falsa y mendaz. Él encontró un verdadero orden cósmico en la humildad con que Dios se abaja hacia lo inferior. Parafraseó el pasaje de la Carta a los filipenses 2 en el escrito a los pastores: cuando los avarientos usurean, tacañean y estafan, y disfrutan siendo ricos y se alegran de que otros sean pobres, Cristo, aun siendo de condición divina, «no quiso tener nada que se pareciese a robo, usura y avaricia, sino que se despojó de todo para hacerse nuestro criado y servidor»<sup>127</sup>. Esto es una cristología en versión anticapitalista extrema. La fe que no se fía de la apariencia general, puede atenerse a ella: el Mammón es antagonista de Dios; pero solo puede serlo porque Dios es el antagonista del Mammón. ¡El poder del dinero tiene un antagonista! Lo importante para el corazón es «proveerle de lo realmente bueno, especialmente en casos de necesidad y penuria, y abandonar todo lo que no venga de Dios: tendrás así al único Dios verdadero»<sup>128</sup>.

127. Cf. *ibid.*, 199.

128. Luther, *Grosser Katechismus*, 136.

## CULTO DIVINO E IDOLATRÍA

La distinción en la idea de Dios tiene un fundamento bíblico: la diferencia, presente en todos los escritos de la Biblia, entre el culto al Dios de Israel y el culto a los dioses extranjeros. De tal principio partirá nuestro razonamiento en la primera sección de este capítulo, al menos de manera implícita. El tratamiento más hondo de esta cuestión lo encuentro en el teólogo suizo Leonhard Ragaz. Su exégesis de la Biblia resulta siempre muy ajustada a los textos y sigue una lógica conceptual fascinante<sup>1</sup>. Desearía ofrecer aquí, si fuera posible, la plenitud y la fuerza persuasiva de su interpretación. Sin duda alguna sería el mejor servicio para mi tesis. Sin embargo, tengo que limitarme a explicar el contenido de unos pocos pasajes seleccionados.

La segunda sección de este capítulo esbozará la prolongación en el judaísmo y el cristianismo de la problemática en torno a la idolatría.

1. L. Ragaz, *Die Bibel - Eine Deutung*, 4 vols. Ragaz (1868-1945), 1902 pastor, 1908-1921 profesor en Zürich, más tarde dedicado a la labor social y educativa entre la clase obrera, expuso la suma del trabajo realizado a lo largo de su vida en la obra aparecida inicialmente en siete volúmenes. Quiso ofrecer una interpretación global –no una explicación histórico-crítica– de la Biblia, y fue plenamente consciente de la enormidad de su empresa. Sin embargo, estaba convencido de que no podía realizar de otro modo el tema que le movió durante toda su vida: «El mensaje del reino de Dios y su justicia para la tierra» (I, 4). Al finalizar el manuscrito, escribió emocionado: «¡Este libro existe! ¡Esta manera de entender la Biblia queda expresada! ¡Esto no se puede ignorar del todo!» (8). Creo que se ha ignorado en exceso hasta ahora. A quienes quieran iniciarse en Ragaz, les recomiendo como puerta de acceso los pasajes sobre las plagas de Egipto (I, 326-328) y sobre Samuel (II, 102-134).

## 1. YAHVÉ Y LOS OTROS DIOS: APROXIMACIÓN A UN TEMA BÍBLICO FUNDAMENTAL

Todo el combate que el pueblo de Dios, y cada uno de sus individuos, ha de librar –o sea, todo el combate de la Biblia– se puede calificar de lucha entre el culto, cruento o no, a Dios y el culto a los ídolos; y esto es extensible a toda la lucha de la historia. [...] El abandono del Dios vivo por los ídolos es la tentación a la que más sucumbió *el* pueblo de Israel<sup>2</sup>.

No hay ningún escrito de la Biblia que no tenga por tema el culto a otras divinidades junto al –o en sustitución del– culto al Dios de Israel: desde la serpiente que promete a Adán y Eva llegar a ser como los dioses (Gn 3, 5), hasta el combate contra la bestia apocalíptica y sus profetas mendaces en la Revelación de Juan (Ap 20, 10). Las proclamas van desde la prohibición absoluta del culto a dioses extranjeros y la orden de destruir los altares y lugares de culto idolátrico (Dt 12, 2-3: ¡el comienzo del libro de la Ley deuteronomica!), hasta la invitación de Noemí, israelita leal, a sus nueras Orfá y Rut a volver a su dios y a su pueblo y adorar, por tanto, a un dios extranjero (Rut 1, 15). En esa tensión hay que situar también el mensaje de Jesús, que introdujo al Dios de Israel entre las naciones y sus dioses. Su predicación no permite concluir en ningún caso que la diferencia entre Dios y los ídolos quedase abolida para los cristianos: la consigna «hijos míos, guardaos de los ídolos» (1 Jn 5, 21) sigue vigente en el Nuevo Testamento; la idolatría se califica unánimemente como depravación inexcusable (1 Cor 5, 10s; 6, 9s; Gal 5, 19ss; Col 3, 5; 1 Pe 4, 3; Ap 21, 8; 22, 15).

La importancia del tema de la idolatría en la Biblia se puede explicar de entrada, formalmente, por la necesidad de mantener la identidad de Israel en contraste con la de otros pueblos. Israel se convirtió en un pueblo singular, no en virtud de una homogeneidad política y étnica sino por la relación con su Dios. La mezcla con otros pueblos y sus religiones hubiera significado la renuncia a su identidad. Pero es más importante otro motivo que predomina,

2. *Ibid.*, 1, 404s.

sobre todo, en la obra deuteronomística y en los profetas mayores: ¡interpretan la decadencia de los dos reinos como castigo por la idolatría! La consideración retrospectiva que parte de los desastres de los años 722 o 587, amplía el conflicto de culto divino y culto idólatrico a toda la historia de Israel, cosa que no parece haberse dado o percibido históricamente como problema. Para la época anterior al destierro, en la que solo cabe indicar unas tendencias primitivas al culto de Yahvé, habrá que suponer la coexistencia de diversos cultos y su mayor o menor afinidad con el culto de dioses y diosas de las naciones vecinas. Si ciertos símbolos, formas culturales e imágenes sagradas de otras religiones encontraron acogida en el culto de Israel, eso no tenía por qué significar el abandono del culto a Yahvé<sup>3</sup>. Las inscripciones de Hirbet el-Kom y Kuntilet (de época preexílica), descubiertas recientemente, pueden mencionar conjuntamente, sin problemas, los nombres de Yahvé y su Ashera (¿como una diosa o su acompañante, o como un pilar de culto erigido junto al altar de Yahvé?)<sup>4</sup>. Solo en época exílica y, especialmente, post-exílica se hace imprescindible la delimitación frente a los dioses extranjeros para Israel y su consolidación interna. Como la mayor parte de los escritos del Antiguo Testamento procede de esa época o fue reelaborada en ella, el conflicto entre culto divino y culto idólatrico<sup>5</sup> pasó a ser la temática predominante de la Biblia hebrea.

El Antiguo Testamento conoce básicamente tres tipos de culto idólatrico: 1) la fabricación y adoración de ídolos-Yahvé; es decir, el propio Yahvé es convertido en ídolo (Ex 32: el becerro de oro; 1 Re 12, 26-33: Jeroboán, tras la división del reino, hace fabricar dos becerros de oro, para los cuales instituye un culto propio en Betel y en Dan con el fin de disuadir al pueblo del reino septentrional de la peregrinación a Jerusalén); 2) la adoración de otros dioses

3. Cf. como visión de conjunto los artículos *Götzendienst I. Altes Testament*, LThK-3, IV, 960-962 (M.Th. Wacker); *Gott. Altes Testament*, TRE XIII, 608-626, sobre todo 612 (W.H. Schmidt).

4. Cf. Chr. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*, II, 987-989.

5. Sobre el término «culto idólatrico», ausente en la Biblia, cf. Th. Kaut, *Götzendienst 2. Neues Testament*, LThK-3, IV, 962. Lutero fue el primero en emplearlo. En el Nuevo Testamento encontramos la palabra «ido[lo]latria», culto a imágenes.

junto a —o en lugar de— Yahvé (sobre todo en la época de los reyes); y 3) la adoración de falsos dioses, es decir, de divinidades que son calificadas por sus críticos como «nadas», como no dioses<sup>6</sup>. Nos ocuparemos brevemente de cada uno de los tipos, procurando acercar la temática a nuestro propio tiempo, que ha de plantearse también la cuestión del Dios verdadero.

1. La danza en torno al becerro de oro (Ex 32) es la más antigua escena bíblica de idolatría y, a la vez, la más dramática<sup>7</sup>. Muestra con qué facilidad y sin complicaciones puede darse el abandono de Dios por el ídolo en el pueblo y en sus dirigentes religiosos (Aarón), la rapidez con que Dios e ídolo pueden permutarse. Los israelitas recién liberados de la esclavitud egipcia, con el recuerdo aún vivo de su Dios, que les precedía en la columna de nubes y resplandor de fuego, tienen que aguardar demasiado tiempo a Moisés, que se encuentra dialogando con Dios en la cima del monte Sinaí (así comienza la escena). Se cansan de esperar, se amotinan y exigen a Aarón: «¡Anda, haznos una divinidad que nos guíe, porque no sabemos qué habrá sido de ese Moisés que nos sacó del país de Egipto!» (Ex 32, 1). Su requerimiento nace del hastío, de la incomodidad por tener que seguir esperando más tiempo. Quieren tener un Dios a toda costa; la ausencia pasajera de Dios y de su mediador les parece insoportable. Aarón accede sin vacilar: «Que vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas se quiten los pendientes de oro que llevan en sus orejas y me los traigan» (32, 2). Lo más valioso que poseen las y los israelitas —las joyas de plata y oro eran regalo de los egipcios, Ex 12, 35s— se transforma ahora en un ídolo. El becerro de oro es, pues, un fetiche en sentido estricto; en él se presenta lo propio como ídolo. El becerro de oro, además, es imitación, algo tomado de otra cultura, como no puede ser menos tratándose de ídolos. El toro o el becerro es con frecuencia una figura de culto en la religión egipcia y cananea, que simboliza la

6. Cf. Richard, *Unser Kampf*, 13-30.

7. Para lo que sigue, cf. Chr. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im AT*, 67-147; Ragaz, *Die Bibel - Eine Deutung* v. I, 428-433; Flüßel, *Die Kult des Geldes, die Zerstörung des Menschen und der Zorn Gottes*.

fertilidad y la fuerza combativa. ¿Acaso no había conocido el pueblo la fertilidad y la fuerza combativa en su Dios?, ¿no les había multiplicado él en Egipto y sacado de allí con gran poderío? Está claro que no les crea problemas el identificar al becerro con Yahvé: Aarón construye inmediatamente un altar y proclama: «Mañana celebraremos una fiesta en honor de Yahvé» (32, 5). Celebran esta fiesta con toda inocencia: hay ofrendas, manjares, bebidas y bailes frenéticos; ni la menor sospecha de estar cometiendo un gran pecado. Pero Yahvé monta en cólera y solo la súplica reiterada de Moisés le contiene para no exterminar al pueblo inmediatamente. Moisés compartió, sin embargo, la ira de Dios. De regreso al campamento, hace trizas las tablas de la Ley escrita por la mano de Dios –la idolatría anula la alianza– y no se da por satisfecho con la escueta explicación dada por Aarón: lo quiso el pueblo y yo lo hice. Al contrario, obliga al pueblo a beberse las cenizas del becerro de oro mezcladas con agua. Una acción simbólica extremadamente radical, que significa: lo que adoráis como Dios es una cosa vuestra. Procede de vosotros y a vosotros tiene que retornar. Pertenece al ciclo de la vida, es asimilado y eliminado, no es sino aquello de lo que vivís. La danza circular alrededor del becerro de oro se ajusta al ciclo del metabolismo biológico o económico. Los israelitas desean permanecer en este ciclo de lo vitalmente necesario, y encontrar ahí a su Dios, como quisieron también volver a las ollas de carne en Egipto y, ahora, quieren convertir en dios sus joyas egipcias. Pero Yahvé es el Dios que los sacó de Egipto. En el ciclo de la economía egipcia se asignó a los israelitas el papel de esclavos. Yahvé quebró este ciclo y no debe volver a cerrarse, como ocurre en la danza en torno al becerro de oro.

Lo que sigue luego en el relato es de una crueldad inaudita. Moisés convoca a los fieles de Yahvé y manda a los levitas, que se le unen, tomar las armas y matar a sus compatriotas: «incluso a su propio hermano, su amigo o su pariente» (32, 27). Aquel día fueron ejecutados unos tres mil hombres del pueblo. La muerte es el inexorable destino de aquellos que confunden a Dios con un ídolo. Detrás de la danza alrededor del becerro de oro acechan las consecuencias mortíferas de la idolatría del oro. El que se escandaliza an-

te la acción de Moisés y de los levitas, puede saber también hoy que el relato es verídico. El número de los que caen a diario víctimas del endiosamiento del dinero es muy superior a tres mil.

Insisto: la permuta de Dios por el dinero se produce con facilidad. ¿No son todos los dioses iguales a fin de cuentas?, ¿no buscan todos la fertilidad y la fuerza? Así pudo ocurrir la confusión: por el afán de tener un dios consigo. Pero la confusión tiene consecuencias mortales. Moisés advierte severamente: aquello que los humanos consideran más valioso para ellos, su valor supremo, en realidad forma parte del ciclo de su vida, y ahí debe permanecer. El que lo adora como dios, no da un paso, perpetúa su estado actual. El Dios que liberó a Israel quiere sacar de ese estado.

2. La prueba del sacrificio en el monte Carmelo (1 Re 18, 19-40)<sup>8</sup>. En la perspectiva de la historiografía deuteronomística a la que pertenece el pasaje, todo el período de los reyes oscila entre el culto a Yahvé y el culto a otros dioses. El rival más temible es Baal, dios de la guerra y la fertilidad (que, según la mitología, derrocó al dios El y ocupó su lugar; por eso Baal pudo ser confundido con Yahvé); pero cabe hablar asimismo, como en nuestro texto, de los baales, que luego constituyen el prototipo de los dioses extranjeros<sup>9</sup>. Según los Libros de los reyes, la idolatría estuvo siempre presente en Israel, y en modo alguno fue un fenómeno excepcional, sino normal en el ámbito religioso. Con Elías aparece un profeta que quiere poner fin a este vaivén permanente. «¿Hasta cuándo vais a andar cojeando de los dos pies? ¡Si Yahvé es Dios, seguid a Yahvé; pero si lo es Baal, seguidle a él!» (18, 21). La pregunta va dirigida al pueblo, y la crítica histórica ha concluido convincentemente que el relato original contenía solo el enfrentamiento entre Elías y el pueblo, mientras que los sacerdotes y el rey habrían sido añadidos en una fase tardía de la transmisión textual<sup>10</sup>. Los redactores deu-

8. Para lo que sigue, cf. Frevel, *Aschera* I, 28-123; Ragaz, *Die Bibel - eine Deutung* II, 211-222.

9. No es posible identificar el Baal mencionado en el texto; cf. Frevel, *Aschera*, 116-118.

10. Cf. *ibid.*, 92s.

teronomistas del relato, predeuteronomista en el origen, de finales del siglo VIII o del VII, remodelaron la escena, convirtiéndola en una disputa paradigmática entre la fe en Yahvé, por un lado, y la religión de Baal con la política religiosa del rey Ajab, por otro.

El vaivén y la cojera a que alude Elías en su pregunta, se da entre partes totalmente desiguales. Se dice que Elías es el único profeta de Yahvé que sobrevive; frente a él hay 450 profetas de Baal y otros 400 de Ashera, todos ellos profetas cortesanos «que comen en la mesa de Jezabel» (18, 19). Los protege la reina, de origen fenicio, y tienen asegurada la manutención en la corte real; la narración cobra así una dimensión política. No se trata solo de dos comunidades religiosas enfrentadas, sino del conflicto de un solo hombre con el culto del Estado soberano. En este escenario desigual, Elías desafía a hacer una comparación entre los dioses. El país sufre una terrible sequía. En esos trances se invoca a los dioses que velan por la prosperidad de sus habitantes. A propuesta de Elías, cada parte elige un novillo e invoca a su dios respectivo: «El dios que responda con el fuego, ése será el verdadero Dios» (18, 24). Se podría pensar en una competición deportiva entre orantes, sin olvidar las condiciones desiguales de las dos partes. La superioridad numérica, el poder y el reconocimiento público están del lado de Baal. Esto continúa así en el curso de la prueba sacrificial. Deben comenzar los sacerdotes de Baal: invocan el nombre del dios desde la mañana hasta el mediodía y danzan alrededor del altar. Al no obtener respuesta, han de soportar la mofa de Elías: «Gritad más fuerte. Baal es dios, pero tal vez anda ocupado con negocios y problemas, o está de viaje; quizá esté dormido y se despertará» (18, 27). Ellos redoblaron el esfuerzo, gritaron más fuerte y, «según su costumbre, se hacían cortes con espadas y lanzas, hasta hacer correr la sangre por su cuerpo» (acaso ritos fúnebres ante el Baal inaccesible). Al atardecer se pusieron en trance, «pero no se oía voz alguna, ni respondía nadie» (18, 29). Elías, en cambio, en una situación extremadamente difícil, hace derramar agua sobre el altar de Yahvé, hasta llenar la zanja de alrededor. En la plegaria pide a Yahvé que se manifieste como Dios de Israel y haga volver hacia él los corazones del pueblo. Entonces baja el fuego del cielo y no solo consume el holocausto, sino que

seca el agua de la zanja. El pueblo exclama: «¡Yahvé es Dios, Yahvé es Dios!»». Elías ordena prender a los profetas de Baal y degollarlos. Poco después empieza a llover.

La Biblia, memoria de Israel, contiene pocos sucesos que evidencien la superioridad de Yahvé de modo tan convincente como la prueba sacrificial del monte Carmelo. Quizá por eso se legó a la posteridad el relato primitivo y más tarde fue ampliado en un cuadro triunfalista. Para un lector creyente actual, es lógico que Yahvé saliese airoso de la prueba: él es el único Dios. Pero en el relato no subyace este supuesto. El relato no cuestiona la existencia de los baales, más bien la presupone e indaga sobre qué dios se manifiesta como verdadero Dios. La verosimilitud está aquí del lado de Baal y de sus profetas cortesanos, como indica la relación numérica extrema: uno contra todos. Pero Baal se evidencia como incomunicable, inasequible, inoperante. Y, contra toda verosimilitud, es Yahvé el Dios comunicable y actuante. No es la imposición del monoteísmo el tema de este relato primitivo —de eso se trata solo en Oseas y en las partes jehovistas del Pentateuco (Ex 32; Ex 34, 14)—, sino la disputa entre la religión marginal de Yahvé y la religión dominante. Ragaz, para quien el culto a Baal representa simplemente la deificación de la naturaleza, de la cultura y, con ella, de lo establecido, señaló la dimensión más profunda de esta desproporción: «Es mucho más fácil servir a Baal que a Yahvé. Para servir a este se requiere una concentración y un esfuerzo moral difíciles de conseguir; con Yahvé hay que desprenderse de lo meramente dado y ser capaz de transitar por nuevas sendas, a menudo en pos de lo desconocido. Para servir a Baal, en cambio, hay que dejarse *hundir*, hay que obedecer solo al impulso de la naturaleza, seguir la convencionalidad, la tradición. Baal es simplemente la relajación del espíritu»<sup>11</sup>.

El relato de la prueba sacrificial no da ocasión en su contexto bíblico a sentimientos de superioridad de los fieles de Yahvé, sino que anima, entonces como hoy, a la inverosímil confianza absoluta: los dioses de la religión dominante, privilegiada, vigente, oficial, no cumplen las expectativas que despiertan; el Dios de un hombre

11. Ragaz, *Die Bibel - eine Deutung* II, 210.

al que se considera enemigo del Estado (18, 17) y se encuentra solo y abandonado, puede revelarse como el Dios verdadero. Esto no despeja definitivamente todas las dudas, sino que quizá prepara simplemente la experiencia de la que habla el relato siguiente sobre Elías en el Horeb: Dios no está en el huracán que descuaja los montes, ni en el terremoto ni en el fuego; sale al encuentro en un ligero susurro del viento (19, 11-12).

3. Los ídolos como «nadas» (Isaías, Jeremías)<sup>12</sup>. Los reinos de Israel y de Judá quedaron sometidos al poder de los asirios y babilonios, y ¿qué hubiera sido más natural para los israelitas que reconocer también ahora a los dioses de las potencias vencedoras como los más poderosos? La crítica de la idolatría, llevada a cabo sobre todo por los profetas Jeremías e Isaías II en el período del destierro, hay que contemplarla desde el trasfondo de las verdaderas relaciones de poder. Los ídolos que ellos combaten son la expresión del poder real. Ver solo en ellos unas imágenes fabricadas con bronce o madera significa no reconocer las verdaderas relaciones de poder y acogerse, frente a los ídolos, a un Dios cuyo poder en la historia se desconocía totalmente. El profeta Jeremías dirige la palabra a los israelitas dominados por los babilonios, que tienen motivos sobrados para temer al rey de Babel, porque cabía esperar su castigo por el asesinato del gobernador Godolías: «No temáis al rey de Babel, que os infunde tanto miedo –oráculo de Yahvé–, porque yo estoy con vosotros para salvaros y libraros de su poder» (Jr 42, 11). Pero el profeta tiene que dar las pruebas del poder salvífico de Dios. ¿En qué prueba se basa la fe en Dios si esta fe queda siempre refutada por los hechos? Jeremías escribe a los desterrados en Babilonia:

Veréis en Babel dioses de plata, oro y madera, que son llevados a hombros y que inspiran reverencia a los paganos. Tened cuidado de no haceros como esos extranjeros; no rindáis culto a esos dioses. Cuando veáis la multitud de adoradores que los rodean por delante y por detrás, decid en vuestro corazón: ¡A ti solo hay que adorar, Señor! (Bar 6, 3-6).

12. Para lo que sigue, Richard, *Unser Kampf*, 21-30.

Ante una demostración de poder tan impresionante, es difícil mantener la fe íntima. Por eso los profetas inician una intensa reflexión: de dónde viene el poder de los ídolos y dónde está su límite. La polémica más fácil consiste en mostrar que los ídolos son fabricación humana que «no puede librarse ni de la herrumbre ni de la carcoma», y hay que quitarles el polvo que se acumula en su rostro (Bar 6, 11). Pero así no se explica el poder de los ídolos. Isaías ahonda en un pasaje y comprueba que el poder de los ídolos proviene de las necesidades elementales para cuya satisfacción se fabrican. Alguien corta un árbol y utiliza su madera para hacer fuego y calentarse o preparar la comida; «y con lo que queda se hace su dios, su ídolo. Se postra en adoración ante él y le reza así: ‘Sálvame, que tú eres mi dios’» (Is 44, 13-17). Este dios es utilizado como se utilizan las cosas de la vida diaria, y al tener tanta necesidad de él, le otorgan poder. Es mero resultado del proceso de fabricación humana; pero como los hombres viven de su producción, como dependen de lo que crean, veneran sus productos como si fueran dioses. De estar presente Moisés para forzar a los idólatras a tragarse sus ídolos, llegarían quizá a comprender que lo que hacen es proyectar a los ídolos su propia capacidad creativa. Pero ellos persisten en su ceguera, que enajena al hombre de la obra de sus manos y que el profeta Isaías, familiarizado con el Dios real, solo puede constatar desolado: «No saben ni entienden nada... Son incapaces de reflexionar, no tienen sentido ni inteligencia para pensar: ‘He quemado la mitad en la lumbre; con sus brasas he cocido pan y he asado carne para comer. ¿Voy a hacer con el resto un ídolo?, ¿voy a postrarme ante un pedazo de madera?’» (Is 44, 18-19).

Ya este breve extracto de la crítica de los profetas a la idolatría muestra su actualidad. La actitud desolada de Isaías ante la incompreensión de los fabricantes de ídolos es también posible ante nuestra religión mercantil y sus ídolos consumistas, al igual que la advertencia de Jeremías para no sucumbir a las manifestaciones religiosas del poder oficial. La Biblia describe claramente la idolatría –en el becerro de oro y en Elías o los profetas– como la forma de religión más natural, fiable y obvia tanto para los fieles a Yahvé como para el resto. Resulta comprensible, pues tal forma de religión adora lo

realmente poderoso, aquello de lo que todos viven. En cambio, la fe en el Dios de la Biblia va siempre cargada de dudas y escepticismo; desde luego que no es la realidad la que habla a su favor. Esto tuvo que vivirlo también el profeta Jeremías al dirigirse a los expatriados en Egipto y hacerles ver la depravación de su culto a dioses extranjeros, por lo que Dios los castigó con la destrucción de las ciudades de Judá y de las calles de Jerusalén, y los volverá a castigar si no se enmiendan. Pero los interpelados, hombres y mujeres, no se dejan impresionar. Ellos tienen de su parte la costumbre antiquísima y la experiencia de haberles ido bien con el culto a la Reina del cielo, que adoran también aquí, en Egipto.

Entonces, todos los hombres que tenían conocimiento de que sus mujeres rendían culto a otros dioses, así como las mujeres presentes en la gran asamblea y todo el pueblo que vivía en Egipto, en Patrós, respondieron a Jeremías: «No podemos hacer caso a la palabra que nos has transmitido en nombre de Yahvé; haremos más bien todo lo que hemos prometido: seguiremos rindiendo culto y haciendo ofrendas a la Reina del cielo, como hemos hecho nosotros y nuestros antepasados, nuestros reyes y nuestros príncipes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén. Entonces teníamos pan en abundancia, nos iba bien y no conocíamos la desgracia. Pero desde que hemos dejado de rendir culto y hacer ofrendas a la Reina del cielo, carecemos de todo y nos están consumiendo la espada y el hambre». «Y cuando nosotras –añadieron las mujeres– rendimos culto y hacemos ofrendas a la Reina del cielo, ¿acaso las tortas que hacemos con su imagen y las libaciones que le presentamos no tienen el consentimiento de nuestros maridos?» (Jr 44, 15-19)<sup>13</sup>.

13. Cf. sobre el pasaje Frevel, *Aschera* I, 423-471. Frevel, cuya concienzuda crítica anula casi todas las hipótesis sobre el contenido de los enunciados acerca del culto idolátrico, otorga algún valor histórico al pasaje acerca del culto a la Reina del cielo: «Podría resultar probable, a través de Jr 44, que la Reina del cielo no solo fuese venerada, tras la caída de Jerusalén, por los judíos huidos a Egipto, sino ya en período preexílico tardío, quizá especialmente desde el reinado de Manasés. [...] A pesar del carácter didáctico [...], el relato no es del todo ahistórico [...]. Ciertamente la descripción del culto es sorprendentemente detallada y no parece irreal en todos los puntos...» (517). (El exegeta que trabaja en línea histórico-crítica apenas logra formular más que esas dobles negaciones). No cabe concluir nada seguro acerca de la identidad divina de la Reina del cielo (¿Sapsu / Anat / Astarte / Istar / Ashera?); cf. *ibid.*, 445.

También el profeta está inerte ante esa naturalidad inocente del culto idolátrico. El cúmulo de amenazas que prodiga como respuesta no le sirve de nada. En su desesperación, anuncia el exterminio total a todos los judíos residentes en Egipto: «Los que escapen a la espada volverán de Egipto a Judá en muy escaso número; y todos los supervivientes de Judá que han venido a vivir en Egipto sabrán qué palabra se cumple, si la mía o la de ellos» (44, 28). Su anuncio no se cumplió; no pudo confirmarse la consistencia de su amenaza contra las devotas y los devotos de la diosa del cielo.

La lucha contra el culto idolátrico aparece en los pasajes aquí someramente tocados como lucha contra el poder de lo fáctico y su consagración religiosa. Los defensores de la causa de Yahvé están siempre contra la mayoría, contra la costumbre, contra la trivialidad convincente, pero sobre todo contra los poderes dominantes y su religión. De ahí su amargura, su ira exasperada, su aislamiento. Solo rara vez, solamente si ocurre un milagro, como en el caso de Elías, logran acreditar sus pretensiones. A tenor de la experiencia histórica recogida en la Biblia, el culto idolátrico no es el raro extravío del camino general y correcto, sino el caso normal en religión. Ragaz elevó esta observación a la categoría de tesis según la cual la lucha de los profetas contra los baales iba dirigida en realidad contra la religión: «¡Contra la religión! No simplemente contra la *falsa* religión, sino contra la religión misma, y en nombre de Dios»<sup>14</sup>.

Contra la religión con sus sacerdotes convertidos en funcionarios, sus teólogos, su culto, va dirigida la lucha en tanto que y porque la religión es exponente de lo establecido. Como tal aparece en los cultos a Baal y a los ídolos, descritos en la Biblia, como tal penetra también en el núcleo de la fe en Yahvé (¡Salomón y su templo!<sup>15</sup>), y la despoja de su fuerza crítica contra lo establecido, de su apuesta por la mayor justicia. Según Ragaz, es preciso distinguir Dios y religión «como sea»<sup>16</sup>. Esto parece sonar demasiado fuerte, pero en el fondo viene a expresar la posición de Lutero cuando

14. Ragaz, *Die Bibel - eine Deutung* II, 425.

15. Cf. *ibid.*, 187-190, uno de los pasajes más convincentes de la interpretación de la Biblia por Ragaz.

16. *Ibid.*, 431.

presenta a Dios como antagonista de la idolatría más común, que él encontró en la usura capitalista. Creo que nuestra experiencia actual con la religión del capitalismo, en la que participamos, de la que dependemos, a la que rendimos pleitesía queramos o no, nos aproxima a las experiencias bíblicas como rara vez ha ocurrido en la historia: en medio de la idolatría general e individual, la fe debe dar testimonio del Dios verdadero.

2. «LA PROHIBICIÓN DEL CULTO IDOLÁTRICO ES TAN IMPORTANTE COMO TODOS LOS OTROS MANDAMIENTOS JUNTOS» (MAIMÓNIDES)<sup>17</sup>

El enfrentamiento bíblico al culto idolátrico continúa firme en el judaísmo rabínico y talmúdico. El sentido de la Torá reinterpretada y actualizada constantemente<sup>18</sup> es distinguir a Dios de los dioses y evitar la idolatría. Jashajahu Leibowitz, uno de los defensores más apasionados de un judaísmo de tendencia haláquica en nuestro siglo, formula y resume: «Dios sin Torá es siempre un ídolo»<sup>19</sup>.

Eso quiere decir, en primer lugar, que son las disposiciones concretas de la Torá las que protegen a Dios de ser confundido con los ídolos: las instrucciones contra la posesión de dioses extranjeros y contra cualquier género de culto a ellos, intencionado o no, o contra el culto a imágenes, contra la superstición y la magia; o finalmente también, como hemos visto, las disposiciones de carácter económico para oponerse a la idolatría del mercado. En segundo lugar, la categórica formulación de Leibowitz dice algo importante sobre el modo de entender a Dios según la Torá. En realidad, Leibowitz da respuesta a la pregunta de Lutero «¿qué significa tener un Dios y qué es Dios?» cuando dice: «La fe no consiste en lo que

17. Moses Maimónides, *Das Buch der Erkenntnis* (primer libro de la *Mishné Torá*), 295. Sobre Maimónides, cf. como introducción H. Sérouya, *Maimonide. Sa vie, son oeuvre*.

18. De ningún modo se puede considerar la Torá como una ley estática, siempre igualmente válida en el judaísmo. El debate haláquico de cada época la hace avanzar con asombrosa libertad. Cf. K. Müller, *Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum*.

19. J. Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt*, 124.

yo sé de Dios, sino en lo que sé acerca de mis obligaciones con Dios. La fe que se funda en mi conocimiento de qué es Dios, en que sé a qué atenerme acerca de Dios, es idolatría»<sup>20</sup>.

La divinidad de Dios en que se apoya la fe, se manifiesta solo en las obligaciones que él impone en la Torá. Tal divinidad queda clara en la medida en que alguien esté dispuesto a asumir esas obligaciones y así se haga realidad práctica la diferencia entre Dios e ídolo. Por eso el judaísmo rabínico-talmúdico, en cuya tradición se sitúa Leibowitz, no quiso elaborar una metafísica teológica de la esencia de Dios, sino comprender más hondamente y aplicar las disposiciones de la Torá. Ya en esta manera de abordar el saber sobre Dios, que difiere de la que adopta el cristianismo, es primordial distinguir entre Dios y los ídolos. Lo que de ello resulta para la comprensión de Dios, lo encuentro explicado mejor que en ninguna otra fuente en el filósofo judío de la religión Steven S. Schwarzschild (1924-1989)<sup>21</sup>. Este autor, kantiano y director de la edición americana de los escritos de H. Cohen, estudia el problema al modo racionalista, que en este contexto resulta muy esclarecedor. ¿Cómo se puede distinguir a Dios (*God*) de los ídolos (*gods*) cuando todas las personas religiosas endiosan aquello que veneran? En un análisis filosófico, que sintoniza tanto con el lenguaje bíblico sobre Dios como también —en este punto— con la enseñanza cristiana clásica sobre Dios, la conclusión es, a su juicio, que Dios tiene que ser, a diferencia de los dioses, uno, universal y único. Los dioses, en cambio, son muchos, limitados y comparables unos con otros. Pero ¿cómo entender entonces la unicidad (*uniquenes*) de Dios? No hay que concebirlo cuantitativamente en modo alguno. «Si empezamos con 100 dioses, eliminamos 99 de ellos por considerarlos ídolos o no-dioses, y nos quedamos solamente con uno, ¿hemos alcanzado el monoteísmo tal como lo concebimos? Obviamente no». En ese caso solo tendríamos una monolatría. La unicidad de Dios tiene que definirse cua-

20. *Ibid.*

21. En lo que sigue me atengo a un manuscrito, lamentablemente inédito hasta ahora, de Schwarzschild, *De Idolatría*, de 1988. De Schwarzschild y sobre él, cf. además *The pursuit of the Ideal. Jewish writings of Steven Schwarzschild*, editado por M. Kelliner.

litativamente, y eso significa que a Dios hay que concebirlo como diferente cualitativamente de todo el universo y de todos sus componentes. No puede compararse con nada de lo que hay. Él no es todo ni nada de todo, y todo no es él. ¿Cómo expresar esa unicidad e incomparabilidad? Schwarzschild contesta recurriendo a Kant y a Wittgenstein: «Más allá de lo que existe, sólo los deberes (*oughts*) pueden mandar». Solo aquello que debe ser (*ought*: Schwarzschild evita un lenguaje sustantivante y ontologizante) está más allá de lo que es. Un ejemplo lo aclara: «Cuando la puerta está cerrada, no tiene sentido decir: ‘Cierra la puerta’» –lo que debe ser, lo exigido, lo ético, es siempre, por definición, aquello que (aún) no es. A Dios en cuanto único, acósmico, solo cabe concebirlo en el contexto de ese deber. «Los deberes (*oughts*) –llámalos como quieras: imperativos, órdenes, mandamientos, obligaciones, etc.–, analíticamente, no pueden existir en el mundo». Así pues, mientras que a los dioses se les conoce por coincidir su ser, de alguna manera, con lo dado, «Dios» es para Schwarzschild, en lenguaje kantiano, «el imperativo categórico»: el mandar, ordenar, disponer. Por eso no son posibles para Dios los enunciados ontológicos<sup>22</sup>; solo cabe decir de él lo que no es y lo que ordena. Pero siempre que se compara cualquier ente con Dios, se tiene un ídolo<sup>23</sup>.

Con esta deducción simplificada, que sin embargo puede ayudar a la comprensión, Schwarzschild se coloca en el punto de vista de Leibowitz. De Dios solo podemos saber que nos ordena hacer algo.

22. Sobre la diferencia remito a la explicación de la unicidad de Dios en la obra de Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 169-173. El dogma «hay un Dios único» debe entenderse aquí en sentido puramente cuantitativo y, por eso, dirigido primordialmente contra el politeísmo y el dualismo. Para la argumentación se recurre a Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1 q 11 a 3: mientras que la naturaleza humana pueden compartirla muchos individuos, en virtud de la indivisibilidad de la naturaleza divina solo puede haber un único Dios. Dios es, como único, su naturaleza. Hay, pues, en los hombres y en Dios una coincidencia en el concepto de naturaleza, que en Dios difiere solo cuantitativamente.

23. Por eso Schwarzschild manifiesta una notable reserva contra la representación de Dios a partir de símbolos. Siempre hay algo, algo llamativo, que puede convertirse en símbolo... y entonces, también en ídolo, en fetiche. Solo la «acción moral no es simbólica, sino ‘lo real’, lo único real... una chispa de Dios mismo, si quieres. Por consiguiente, no puede convertirse en un ídolo».

El que quiera saber algo sobre el ser de Dios, no puede ya protegerlo de la confusión con el ente; eso es acabar con su unicidad. Pero lo que Dios manda hacer es lo ordenado en la Torá y en los mandamientos. Por eso, la frase «Dios sin Torá es siempre un ídolo» —resumen lapidario que hace Leibowitz de la instrucción bíblica para el conocimiento de Dios—, enseña a comprender y practicar las leyes y prescripciones concretas en su sentido crítico contra la idolatría. El gran filósofo judío medieval Maimónides (1135-1204), en el que se inspiran ampliamente tanto Leibowitz como Schwarzschild<sup>24</sup>, en su *Libro de los preceptos* («Sefer hammitzwot») dividió toda la Torá en 248 preceptos positivos y 365 negativos, y encontró que los 613 preceptos iban dirigidos contra el culto idolátrico. El primero de los preceptos positivos prescribe la adoración de un solo Dios; la primera de las prohibiciones, el abandono de la idolatría; de ahí arranca toda la serie<sup>25</sup>. Schwarzschild resume a Maimónides: «La idolatría es tan singularmente decisiva en el judaísmo en sentido negativo como lo es la fe en Dios en un sentido positivo». El culto divino, donde convergen todos los preceptos de la Torá, equivale a evitar el culto idolátrico. La Torá se cumple ya, Dios es adorado rectamente, cuando no se practica el culto idolátrico<sup>26</sup>.

Hay algunos pasajes en el Talmud que vienen a decir exactamente esto<sup>27</sup>. El tratado «De los votos» (Nedarim, 25a) indaga en qué se puede jurar (ante un tribunal) sin ambigüedad ni equívocos. Los sabios debaten diversas propuestas: ¿se puede jurar por

24. Sobre la influencia de Maimónides en Leibowitz, cf. la introducción de F. Nigewöhner en *Mose ben Maimon, Acht Kapitel*, VII\*-IX\*.

25. Cf. también Maimónides, *Das Buch der Erkenntnis* 43, sobre los «principios de la doctrina». Los dos primeros principios son: «1) que se reconozca un solo Dios, 2) que nunca se piense que hay otro Dios fuera del Dios eterno». Los demás principios se refieren a eso. Para la interpretación que hace Maimónides de las normas contra el culto idolátrico, cf. *ibid.*, 274-407. Son significativas las concreciones a que lleva la prohibición de la idolatría: no tatuarse, no mesarse el cabello por un difunto, etc... todo esto se podría entender como un reconocimiento de los usos idolátricos.

26. El error de Marción fue ¡olvidar esto! Consideró la Ley como obra del dios cósmico y quiso —en línea muy bíblica— distinguir al Dios verdadero de este. Vio con acierto que es pecado obedecer la ley del dios cósmico.

27. Estas referencias las tomo nuevamente —lamentando mi desconocimiento del Talmud— del artículo *De Idolatria* de Schwarzschild.

«Dios»? Pero bajo ese nombre pueden referirse a un ídolo. ¿Por los «mandamientos»? Tal palabra podría expresar los mandatos del rey. ¿Por la «Torá»? Eso podría significar una determinada doctrina. Entonces ¿por «toda la Torá»? Pero ¿qué se entiende exactamente por esa expresión? Y entonces leemos: «Por ‘toda la Torá’ se podría entender [el abandono de] la idolatría, porque, según la doctrina, la idolatría es tan absorbente que si alguien la rechaza, es como si hiciera profesión de fe en toda la Torá».

El abandono de la idolatría equivale a profesar la fe en toda la Torá. La misma doctrina aparece en el tratado «Sobre las nupcias» (*Qiddusin*, 40a). Aquí se debate en qué acciones cuenta ya la intención y en cuáles solo la ejecución. Está claro: en las buenas acciones, Dios tiene ya en cuenta la buena intención, y en las malas, por su misericordia, solo la ejecución. Pero se objeta: eso no es válido para el culto divino, «pues el Maestro dijo que la idolatría era tan absorbente que si alguien la rechaza, es como si profesara toda la Torá». Es decir, el que lleva la idolatría en su corazón, ya antes de practicarla rechaza la Torá entera.

En el tratado «Del rollo de Ester» (*Megilla*, 12b) hay una disputa sobre el versículo 2, 5 del libro de Ester: «Había en Susa un judío llamado Mardoqueo, hijo de Yaír, descendiente de Semey y de Quis, de la tribu de Benjamín». Los rabinos examinan estas referencias genealógicas: ¿Mardoqueo era realmente judío? No es posible verificar las afirmaciones genealógicas, pero R. Johanán dijo: «[...] se llama judío solo porque rehusó la idolatría, pues el que rechaza la idolatría se llama judío». Y leemos a continuación (*Megilla*, 13a) sobre 1 Cr 4, 18: ¿Por qué la mujer de Jéred es llamada expresamente su «esposa judía»? «Porque rechazó la idolatría, pues está escrito: ‘Entonces la hija del Pareo [faraón] bajó a bañarse al río’ [Ex 2, 5], y R. Johannán explicó que ella quería purificarse de los ídolos de su casa paterna». La hija del faraón que salvó a Moisés, depositado en la cesta de papiro, del atentado del faraón, una gentil, ¿es considerada judía por haber querido purificarse de los ídolos!

Pocos renglones antes, el tratado *Megilla* transmite con mucho acierto la sentencia de R. Simon b. Pazi sobre el libro de las Crónicas, sentencia de la que extrae la última frase: «Todas tus palabras

son iguales [el libro se limita en buena parte a dar listas de personas]; pero nosotros sabemos interpretarlas». La interpretación de 1 Cr 4, 18 (como ya la de Est 2, 5) resulta conmovedora: a quien no practica la idolatría o la quiere abandonar ¡se le puede considerar «judío»! O en el sentido de los pasajes antes mencionados: quien rechaza el culto idolátrico ¡ha cumplido toda la Torá! Tal es el ofrecimiento de comunión con el Dios de Israel que hace el judaísmo a las naciones. Si renuncian al culto idolátrico (como la muchacha que se baña en el Nilo), han cumplido la ley y quedan por tanto justificados (aunque se trate de la hija del tirano que asesina a los niños de Israel). El único deber que la Torá les impone consiste en evitar el culto idolátrico. Evitar la idolatría es la Torá para los paganos.

Todas las naciones son descendencia de Noé. Que Dios les dio la Torá a todas ellas, y no solo a Israel, es un descubrimiento que hicieron los maestros judíos en la época de la rebelión de Bar Kokebá (133-135). El descubrimiento se plasmó en los denominados mandamientos noáquicos<sup>28</sup>. Su origen es una especie de catálogo de urgencia de preceptos en tiempos de persecución, orientado a la pregunta: ¿qué mandamientos hay que guardar incluso ante amenaza de muerte? En un proceso de clarificación bastante largo aparecieron siete mandamientos: administración de la justicia, renuncia al culto idolátrico, a la blasfemia, a la lascivia, al derramamiento de sangre, al robo, y a beber sangre de animal vivo. De estos mandamientos se ha conocido lo siguiente: «Están escritos o, de no estarlo, deben escribirse —son, por tanto, preceptos para Israel, pero le pueden parecer sensatos a cualquier persona—; también pueden obligar, pues, a los no judíos»<sup>29</sup>. Al ser preceptos divinos, ¡tienen que llevar necesariamente, al igual que la Torá judía, a la comunión con Dios! Dios ofrece, por tanto, en los manda-

28. Cf. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen* I, 200-335, con amplias explicaciones y comentarios de los distintos preceptos. También K. Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote als Basis einer Verständigung zwischen Judentum und Christentum*. También Schwarzschild establece la conexión con los preceptos noáquicos.

29. *Ibid.*, 209.

mientos noáquicos su comunión de alianza a las naciones, aunque de otro modo que a Israel, pero como una forma de pertenencia, a través de la Torá, al pueblo de Dios, con inclusión de las promesas que ello comporta. Marquardt lo formula así: «Un mínimo judío de obligatoriedad para con Dios sirve como un máximo pagano de permiso para pertenecer al Dios de Israel»<sup>30</sup>.

Los no judíos que guardan los mandamientos noáquicos reciben el nombre de «ger toshav» o prosélito conciudadano. Los rabinos debatieron si era necesario observar los siete preceptos para alcanzar el estatus de conciudadano. Sus opiniones fueron divergentes, como siempre; solo un precepto fue considerado unánimemente como obligatorio para todos: el de no adorar, junto a Dios, a otros dioses. Eso constituye la suma de toda la Torá, la condición mínima para la entrada en la alianza con el Dios de Israel<sup>31</sup>. El significado de todo esto para los cristianos está claro. La pregunta capital, el verdadero *schibboleth* de la relación judeo-cristiana es, en consecuencia: ¿pueden los judíos reconocer a los cristianos como conciudadanos?, ¿cumplen los cristianos esa mínima condición de la Torá para los paganos: evitar la idolatría? Esta pregunta no es solo materia de debate para los participantes en diálogos judeo-cristianos, sino que la respuesta a ella decide sobre la conformidad del cristianismo con la Biblia. De ser negativa la respuesta, el cristianismo sería «paganismo con pequeñas dosis palestinas» (Schwarzschild). Pero es evidente que la pregunta no puede tener una respuesta definitiva, más bien requiere un examen siempre renovado. No es otro el objetivo del presente libro.

Las respuestas judías a esa pregunta invitan a los cristianos a un autoexamen riguroso, que suele echarse en falta también en los

30. *Ibid.*, 210, subrayado en el original. Cf. *ibid.*, sobre lo siguiente.

31. Marquardt, *ibid.*, 213-217, remite acertadamente a la coincidencia parcial de los preceptos noáquicos con los «puntos indispensables» que impuso el denominado decreto apostólico (Hch 15) a los pagano-cristianos. Una lista parecida encontramos en 1 Cor 6, 9-10, donde Pablo da nombre a cinco de los siete delitos mencionados en los preceptos noáquicos que impiden participar en el reino de Dios. De «conciudadanos» habla Ef 2, 19 en referencia a los que habían sido paganos: «Ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios».

diálogos judeo-cristianos en torno a la Biblia común o en torno a la mesianidad de Jesús. Para Maimónides estaba claro que a los cristianos había que clasificarlos entre los idólatras. Es verdad que, a tenor de una resolución haláquica del siglo X, los judíos no debían considerar a los cristianos como idólatras; pero tal resolución se produjo presumiblemente por razones oportunistas. Había que reducir todo lo posible el número de judíos que cayesen víctimas de pogromos y de la Inquisición<sup>32</sup>. Leibowitz sigue la opinión de Maimónides. Su menosprecio del cristianismo es «muy, muy profundo», en concreto por la supresión de «la Torá y de la Mitzwot en nombre del judaísmo»<sup>33</sup>. Schwarzschild comienza la sección de su manuscrito titulada «Idolatries» con un punto divisorio que suena lacónico: «A) Christianity». Para él resulta evidente que el cristianismo es idolatría, sobre todo por el dogma de la encarnación. «Para un judío, no solo *qua* judío, sino ante todo *qua* creyente en Dios, que Dios = hombre es, en cualquier caso, el colmo de la idolatría». De esta manera reconoce que los cristianos de los primeros siglos profesaron la fe en el Dios único y por ese motivo eran censurados, junto con los judíos, como ateos desde la perspectiva del culto romano a los dioses. Pero, a juicio de Schwarzschild, mientras se imponía el dogma de la encarnación –algo que ocurre, no por azar, en la época de consolidación de la Iglesia imperial– el cristianismo fue asimilando elementos paganos hasta que, finalmente, perdió el contacto con el monoteísmo judeo-bíblico. Schwarzschild atribuye en buena parte el antisemitismo cristiano a la poco fundada acusación de que, debido a esa pérdida, los cristianos se sienten expulsados por los judíos.

Es indudable que el precepto «no tendrás ningún otro Dios» apenas ha tenido aplicación en la enseñanza católica tradicional sobre Dios. La aguda reflexión de Lutero sobre el primer mandamiento no encontró ningún eco en la teología católica. El *Catecismo romano* redactado por encargo del concilio de Trento y aparecido en 1566, destinado a ser la respuesta católica a los catecismos

32. Cf. Leibowitz, *Gespräche*, 77-79.

33. *Ibid.*, 76s.

de la Reforma, omite la prohibición de dioses ajenos con esta simple observación (el *Catecismo romano* es mucho más extenso que el *Gran catecismo* de Lutero):

Exposición de este precepto como prohibitivo. Pero la segunda parte del mandamiento es: «No tendrás dioses extranjeros junto a mí»; el Legislador utilizó este modo de hablar, no porque el mandamiento no quedase lo bastante claro con la frase «me adorarás como único Dios» –ya que, si hay un solo Dios, será también el único– sino por la ceguera de tantos que antiguamente profesaron adorar al Dios verdadero y luego adoraban a una serie de dioses; hubo muchos, aun entre los hebreos, que, como les reprochó Elías, «cojeaban de los dos pies», cosa que hicieron también los samaritanos al adorar al Dios de Israel y a los dioses de los paganos<sup>34</sup>.

Lo que prohíbe el mandamiento, por tanto, solo «antiguamente» representó un problema. Los cristianos no tienen que sentirse concernidos por él, porque se mantienen firmes en la adoración del Dios uno y único, y libres, en consecuencia, de dioses extranjeros. Con la «ceguera de tantos», que se creyó tener que reprochar a los antiguos, ese anuncio católico de la fe «con licencia de la alta autoridad eclesial» (así consta en la portada) durante toda la Edad Moderna, olvidó lo que la polémica bíblica con la idolatría inculca con tanto énfasis: el «cojear de los dos pies» se da en medio del pueblo de Dios; la fe en el Dios verdadero corre siempre el peligro de convertirse en idolatría. Por eso los tratados doctrinales sobre Dios tampoco hacían ninguna referencia a la problemática de la idolatría (o en todo caso, como en el *Catecismo*, solo a la historia

34. *Catechismus Romanus*, traducción alemana por W. Smets (1846), 14. Las 19 preguntas siguientes del *Catecismo* van destinadas a mostrar que el culto católico a los santos, los ángeles, las reliquias y las imágenes nada tiene que ver con el mandamiento. El *Catecismo* no podía captar el sentido del precepto al suponer que Dios había dado los mandamientos a Moisés solo porque la Ley divina, escrita siempre en los corazones de los hombres, había quedado oscurecida por «las malas costumbres y la creciente depravación». Es «indudable que debemos observar estos preceptos, no por haberlos dado Moisés, sino porque son innatos en los corazones de todos», *ibid.*, 4. De ese modo se perdió el sentido diferencial del mandamiento. Sobre la orientación antirreformista del *Catechismus romanus* cf. G. Bellinger, *Der Catechismus romanus und die Reformation*; sobre el primer mandamiento, *ibid.*, 234-238.

precrisiana)<sup>35</sup>. A esta ceguera se debió que lo descrito y previsto a menudo en la Biblia se pudiera repetir en el seno de la Iglesia. Ninguno de los atributos que la doctrina católica clásica atribuyó a Dios —independencia, simplicidad, infinitud, inmutabilidad, inmensidad, eternidad, unidad, belleza, dignidad, ultramundinidad— puede preservarle de ser confundido con ídolos. Y menos que ninguno, el atributo de la omnipotencia divina.

Por lo que a mí se me alcanza, en la teología católica de la modernidad solo ha habido una recuperación sistemática y afortunada del problema de la idolatría: concretamente, en la teología de la liberación<sup>36</sup>. Su gran aportación en este sentido es que la idolatría es primordialmente un fenómeno intraeclesial, y ahí es preciso rastrearla. Cuando los teólogos de la liberación distinguieron entre el Dios de los oprimidos y los pobres y el Dios de la colonización cristiana o del arreglo entre la cristiandad oficial y el poder político y económico, se les aguzó la vista para los ídolos de la opresión en el capitalismo y el imperialismo (cultural). No es el ateísmo sino la idolatría el adversario de la fe cristiana, leemos en el teólogo chileno Pablo Richard. A su juicio, la lucha contra el ateísmo influyó realmente en los poderes religiosos que hoy se presentan en el capitalismo; la lucha contra el ateísmo es en realidad la lucha propia del capitalismo y del sistema de opresión establecido<sup>37</sup>. ¡Cuánta energía teológica se ha gastado en combatir el ateísmo y la crítica a la religión! Pero, al final, ese combate incurrió en el error y no promovió la causa de la Biblia, por no advertir que el dios que estaban defendiendo era un ídolo.

¿Cómo practicar cristianamente la distinción entre Dios e ídolo? Para los cristianos, Jesucristo es el camino hacia Dios y hacia la vida, la vida que brota de la liberación de los poderes e ídolos

35. Ejemplar, de nuevo, Diekamp, *Gotteslehre*, 170, que a propósito de la unicidad de Dios informa a los lectores sobre historia de la religión: «La adoración de cosas naturales e imágenes idolátricas tiene un sentido meramente simbólico en muchos casos. Pero incluso en pueblos de cultura superior se dio la adoración de los ídolos».

36. Cf. H. Assmann y otros, *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiender Gott*; Id. (ed.), *Göttesbilder und Opfer*.

37. Richard, *Unser Kampf*, 11s.

mortíferos. Pero dado que a nivel judeo-bíblico vale incondicionalmente lo formulado por Leibowitz: «Dios sin Torá es siempre un ídolo», al final también en lo concerniente a la diferencia en la comprensión de Dios nos encontramos con la cuestión básica de la exégesis cristiana: la relación entre Cristo y la Torá. Pablo, que en Rom 10, 4 llama a Cristo el «fin (*telos*) de la ley para justificar a todo el que cree», no pretendió con ello proclamar el final de la correlación entre conocimiento de Dios y obediencia a la Torá. La ley es también para Pablo, indudablemente, «sagrada; y el precepto, sagrado y justo y bueno» (Rom 7, 12); él no quiso en modo alguno superar la ley mediante la fe, sino convalidarla (3, 31); Dios envió a su propio Hijo «para que se cumpliera en nosotros la exigencia de la Ley» (8, 4) —por espigar, del complejo discurso sobre la Torá en la Carta a los romanos, al menos los pasajes que hay que oponer siempre a la terminante idea del «fin de la ley» (mosaica) para los cristianos—. Es conocida la muy funesta —por instrumentalizada en línea antijudía— historia exegética sobre el significado de «telos» en Rom 10, 4, y el debate exegético, aún vigente, sobre él. Si no ha de perderse la fuerza antiidolátrica de la Torá para los cristianos y, con ella, la bendición que Dios reservó para sus fieles, entonces hay que entender a Pablo así: «Jesús es para los cristianos lo que la Torá es para los judíos»<sup>38</sup>. Es decir, la fe en Jesús tiene que ofrecer lo que para los judíos ofrece la observancia de los 248 preceptos y las 365 prohibiciones de la Torá: la evitación del culto idolátrico. En, con y mediante la fe en Jesucristo debe ser posible creer en Dios de forma que no pueda ser confundido con los ídolos. La fe en Dios con y mediante Cristo tiene que llevar la relación con Dios a esa univocidad y diferenciabilidad que para los judíos consiste en la observancia de la Torá. La fe cristiana tiene que proteger la lucha constante de Dios contra los ídolos. Si se entiende y vive la fe cristiana de forma que Cristo signifique, conforme a Rom 10, 4, la «meta» y la «plenitud», la «actualidad»<sup>39</sup> de la Torá facilitada para

38. Así Marquardt, *Das christliche Bekenntnis* I, 342, aunque en otro contexto. Pero realmente coincido aquí con la exégesis que hace Marquardt de la Carta a los romanos, *ibid.*, 180-297.

39. *Ibid.*, 293.

los paganos, entonces la fe es vivible, en la lucha entre Dios y los ídolos, entre vida y muerte, como la gracia que Dios derramó con Jesús sobre las naciones. De ese modo se hace referencia a la tarea de la cristología, que ya no cabe especificar aquí.

Termino señalando que, de los enfoques reseñados sobre la comprensión de Dios, aquellos que buscan la coincidencia entre Dios y la realidad que lo determina todo proceden «remoto Christo», dejando de lado a Cristo. Justino disuelve a Cristo en un concepto del *logos* que es ajeno a la Biblia. Anselmo intenta expresamente resolver la cuestión «sola ratióne». Tomás aporta, frente a sus interlocutores filosóficos, la conciliación de no hablar, provisionalmente, de Jesús. Schmitt abandona totalmente en los escritos de derecho público su fe en la encarnación profesada en un principio, aunque ya impregnada de mitología. Y en la religión del capitalismo (Benjamin) se sustituye drásticamente la función mediadora de Cristo entre cielo y tierra por la función del dinero. En cambio, las posiciones del Dios extraño son plenamente cristocéntricas. La Primera carta de Pedro funda la existencia de la comunidad en la resurrección y el ejemplo de Cristo. Pascal está seguro: «Olvido del mundo y de todas las cosas, pero no de Dios. Solo es posible encontrarlo por los caminos que se enseñan en el evangelio». Para Marción y Harnack, solo Jesucristo es el revelador del Dios verdadero. Estas pocas observaciones muestran ya que es Cristo quien hace valer su función de crítica a la idolatría, de un modo u otro, en el pensamiento teológico. Si él falta, es fácil confundir a Dios con el ídolo.

## TEOLOGÍA TRAS LA DELIMITACIÓN DE CRISTIANISMO Y RELIGIÓN

### 1. UNA MIRADA AL RECORRIDO DE LA INVESTIGACIÓN

Con la última observación iniciamos la mirada retrospectiva o visión de conjunto, que se ha podido perder a través de los análisis específicos que hemos ido realizando. Empezábamos con la tesis de que la teología ya no logra conciliar la idea de Dios con la experiencia de la realidad que lo determina todo. Dios parece brillar por su ausencia. De eso adolece el estatuto del cristianismo como religión: si no puede ya ofrecer lo que las religiones tienen que ofrecer —a saber, cifrar en clave simbólico-afirmativa la realidad que lo determina todo—, entonces hoy el cristianismo no sería una religión. En lugar de un compendio simbólico de Dios y realidad, quizá el cristianismo tenga la tarea de abordar el conflicto de las representaciones de Dios.

Al ofrecer esta tesis unas dimensiones tanto sistemáticas como históricas, la relectura crítica de la historia de la teología podría darle plausibilidad. La visión de conjunto sobre diversas concepciones teológicas de la noción de Dios debería mostrar cómo se llegó a establecer, a lo largo de esa historia, la relación entre Dios y la realidad que lo determina todo, qué papel desempeñó el contexto histórico y cuál fue el resultado para la comprensión del cristianismo en su relación con la religión de cada época. Se partió de la referencia al hecho asombroso y enigmático de que el antiguo Dios étnico y tribal de algunos cananeos llegara a ser el Dios universal. Se encontró una explicación conjugando fe bíblica y religión. El

examen de la «doble codificación» indicaba que eso no suponía un alejamiento de la Biblia: tradiciones afines a la religión (tradiciones de tierras de cultivo) y ajenas a ella (tradiciones del desierto) aparecen desde el principio aliadas y desavenidas en la Biblia.

Las consideraciones sobre la Primera carta de Pedro, sobre Justino, Anselmo, Tomás y Pascal han tratado de mostrar cómo se fue desarrollando la comprensión del Dios cristiano en forma *rectilínea* (desde la experiencia con la realidad que lo determina todo) o en forma *sinuosa* (mediante Jesús, al Dios de Israel, sorteando dicha experiencia y su religión correspondiente).

La *Primera carta de Pedro* pondera la condición extraña de los cristianos ante el entorno pagano y su religión, gracias al mensaje sobre la participación en la herencia de Israel. Los cristianos resultan ser algo así como conciudadanos o prosélitos del judaísmo, al compartir con este la experiencia de extranjería permanente.

*Justino*, en cambio, quiere superar la extranjería de los cristianos en la capital del imperio (y la consiguiente animadversión contra ellos). Pone de relieve lo común entre fe cristiana y la concepción antigua del mundo y de Dios, llega a calificar de cristiano a Sócrates y logra presentar el cristianismo como una religión útil, promotora de los intereses del imperio. He mencionado las pérdidas teológicas que esto comporta: lejanía de la Biblia, antijudaísmo, incompreensión ante la cruz de Cristo; por el otro lado, la inevitable demonización del paganismo en interés de la progresiva afirmación de la identidad cristiana.

*Anselmo* está ya en una época donde la tensión entre el concepto cristiano de Dios y la experiencia de la realidad que lo determina todo apenas se advierte, en contraste con el enfrentamiento entre «sacerdotium» e «imperium» dentro del «ordo» cristiano. Por eso, Anselmo pudo acometer la empresa de demostrar con los meros recursos de la razón la existencia de algo mayor que lo cual nada puede pensarse (y que para él, al principio sin duda, era idéntico a Dios); pero se percató, en el curso de su *Proslogion*, de que su coincidencia con el Dios de la Biblia no era tan evidente como había supuesto. Retrocedió así hacia la insondabilidad de Dios; el insensato tiene razón cuando dice: lo que has demostrado no es Dios.

En tiempo de *Tomás* pareció que la noción general de primer motor, etc., coincidía con la noción cristiana de Dios. Tomás, en sus demostraciones de Dios, afirmó la coincidencia entre «lo que todos llaman Dios» y lo que en el cristianismo se entiende por Dios, y sobre esa mínima base construyó la grandiosa catedral de la *Suma teológica*. La fuerza de su demostración iba ligada a la coincidencia que él veía entonces; en principio sí sabía que el nombre bíblico de Dios no era transferible a otros dioses.

En el siglo de *Pascal* se había abandonado ya de hecho, desde tiempo atrás, la coincidencia parcial, admitida quizá en la alta Edad Media. Pascal lo tuvo presente en su *Memorial* y distinguió en adelante entre el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos y los doctos. A fuer de hombre moderno que llevaba el lenguaje de la Biblia en el corazón, Pascal fue capaz de descubrir con inaudita precisión la ceguera en que se encuentran ordinariamente las personas. No le pasó inadvertido que la ceguera reinante en el mundo se produce sobre todo a través de los símbolos del poder y de la religión. Concibió el cristianismo de forma que resultaba inviable como religión. Tuvo que representar así el papel de un automarginado quejumbroso, como lo describió Guardini.

Una vez ordenadas las posiciones que he reseñado hasta ahora en una lista que resulta ser, no por azar, progresiva, cabía esperar con suspense el desenlace del conflicto, ya patente en ellas, sobre las representaciones de Dios en nuestro siglo. Sin duda las posiciones aparecen ahora, con más claridad, dispares y encontradas. *Harnack* actualizó el enfrentamiento al mundo, propio de la fe bíblica, recurriendo a *Marción*. Creyó que el contenido soteriológico del cristianismo bíblico-reformado tenía su mejor salvaguarda en la doctrina de *Marción* sobre el Dios extraño. Por eso *Harnack* rompió con la síntesis de cristianismo y cultura que él mismo había fomentado hasta entonces en su portentosa obra. Mostró a los cristianos el camino hacia una existencia automarginada, marcionita, en medio de un mundo corrupto. A la luz de las interpretaciones de *Marción* por *Taubes* y *Bloch*, he intentado señalar, al menos como teológicamente pensable, que el recurso a *Marción*, el heresiarca y detractor de *Yahvé*, no fue ningún dislate en teología.

*Schmitt*, en cambio, se mantuvo firme en la síntesis de cristianismo y cultura, en el interés por aplicar al Estado la idea cristiana de soberanía. Pero al considerar, con razón, que los contenidos de la fe cristiana no son susceptibles de consenso en el discurso público (y al no creer tampoco en ellos, como cabe suponer), *Schmitt* conservó solo el almacén de la metafísica católica, despojado de todo contenido. Pensó a base de ciertas analogías teológico-políticas seductoras. De ahí deriva tanto lo desconcertante como la agudeza conceptual de su pensamiento. La metafísica del ser supremo o de la instancia supramundana decisiva, llevada luego por *Schmitt* a una última claridad, pone de manifiesto (en la vida y en la obra) su actitud fundamental antimoderna, tendente a la dictadura. Es obvio que tal actitud no es posible sin un antijudaísmo radical. Hemos de estar agradecidos a *Schmitt* por esta aclaración. Una teología que con tales premisas siga hablando de Dios, sin reparo, como el ser supremo y omnipotente, no ha aprendido la lección.

La divergencia extrema de las dos posiciones se puede interpretar como una evasión (en direcciones opuestas) ante la presencia de un concurrente nuevo y potente en el campo religioso. Contemporáneamente a los escritos de Harnack y *Schmitt*, *Benjamin* descubrió el nacimiento de una nueva religión: el capitalismo. Se trata de una religión cultural pura, cuyo significado religioso profundo consiste en su capacidad para hacer soportable la deuda/culpa que la propia actividad capitalista genera. En esa religión queda anulada la trascendencia de Dios. *Benjamin* descubrió en el fenómeno psicológico de la preocupación que esa religión del capitalismo lleva implícito el dogma secreto de la escasez. *Benjamin* siguió la pista del culto capitalista-religioso para extraer de él, en inversión dialéctica, los elementos de una posible esperanza de redención. Solo supo formular esos elementos en conceptos judeo-mesiánicos, y así contribuyó sustancialmente a una nueva forma de concebir la redención, para hoy, en la tradición judeo-cristiana.

Con *Keynes* se pudo aclarar, más allá de *Benjamin*, en qué consiste el núcleo religioso del capitalismo. Se trata de la preocupación por el futuro, que es inherente al dinero. Este economista se percató de sus consecuencias destructivas, patentes hoy en la inmensa acu-

mulación de capital improductivo, y no es casual que las propuestas de Keynes para subsanar los efectos dañinos de la preferencia por la liquidez marchen paralelas a las disposiciones bíblicas para la actividad económica. Desde el punto de vista bíblico, el dogma capitalista de la escasez contrasta con la fe en la riqueza y plenitud de Dios, en las que él hace participar a cuantos confían en sus promesas y por eso pueden renunciar a la preocupación generada por el dinero. La fe, pues, salva al mundo devorado por las preocupaciones; las normas de la Torá regulan aspectos concretos.

En *Lutero* se podía reconocer con facilidad el programa de una teología que surgió de la situación descrita por Benjamin. De Dios hay que hablar teniendo en cuenta a sus contrarios, a los ídolos que compiten con él. El discurso sobre Dios adquiere de ese modo una objetividad concreta, actual, y solo así resulta comprensible lo que significa no tener otros dioses, y lo que es Dios. Lutero, coetáneo atento del capitalismo inicial, conoció en su tiempo el Mammón como el ídolo más común, y no dudó en hacer valer contra él las disposiciones bíblicas. Su exégesis del primer mandamiento, cuya fuerza teológica contrasta con la del *Catecismo romano*, puso el *contraste bíblico entre culto divino y culto idolátrico* como fundamento de la diferencia en la comprensión de Dios. Era bíblico considerar que el culto idolátrico es la forma normal de religión. La situación de los creyentes hoy, al tener que confesar al único Dios en medio de la religión del capitalismo que lo domina todo y se autopromociona, está preformada en la controversia bíblica con los baales. El culto idolátrico, es decir, la religión como forma de reconocimiento de la realidad que lo determina todo, es la tentación más natural del propio pueblo de Dios, porque el culto idolátrico tuvo siempre toda la obviedad a su favor. A eso respondió la posterior sabiduría y praxis de la Torá judía en su enérgica lucha contra el culto idolátrico en todas sus formas. Solo la Torá protege a Dios de la confusión con los ídolos; sin Torá, Dios es siempre un ídolo. Esto suscita para los cristianos la cuestión cristológica: de qué modo se puede entender y sentir a Cristo como la Torá para los paganos. En la respuesta a esta pregunta se decide la conformidad del cristianismo con la Biblia y su fuerza liberadora del poder de los ídolos.

## 2. RESULTADOS DE ESTE RECORRIDO Y PRIMERAS APLICACIONES

1. La contingencia de poder ser y no ser religión acompaña a la tradición bíblico-judeo-cristiana desde el principio. Se trata de si lo que hay, la realidad configurada socialmente, corresponde o no a la voluntad de Dios.

2. Esta cuestión se dilucida a nivel teológico en cada época por el modo de concebir a Dios en relación con los poderes reales. Si ponemos a Dios en una relación positiva con esos poderes –generalmente en forma de superación y absolutización– aparece la religión. De no hacerlo, lo que aparece es una marginalidad que actualiza la crítica bíblica contra la religión y ve el mundo inmerso en el error y la locura. La diferencia en la concepción de Dios decide, pues, sobre el ser o no ser del cristianismo como religión.

3. Hoy ha surgido una nueva situación en tanto que al cristianismo no le queda ya la posibilidad de querer ser religión. La experiencia, con el capitalismo, de una realidad que lo determina todo y se relaciona esencialmente con el dinero, no puede ya conciliarse con el Dios de la fe cristiana... si no es al precio de escribir una Biblia nueva. Esto lo vio Schmitt con acierto. La actual pérdida de relevancia del cristianismo entendido religiosamente confirma a su modo que ha pasado ya la era de la religión cristiana (lo que habrá dentro de cien o mil años, no se sabe); y esta pérdida de relevancia se explica por la desaparición del cristianismo como religión:

4. Tras siglos de interdependencia de cristianismo y religión –en lo bueno y en lo malo– estamos hoy, en la teología, ante la tarea de su delimitación. Una teología que no efectúe esta delimitación, se orienta hacia algo que ya no existe (el cristianismo como religión) y queda, por tanto, vacía de contenido. Delimitar cristianismo y religión constituye una tarea que es preciso recuperar teológicamente, ya que de facto eso ocurrió hace mucho tiempo<sup>1</sup>.

5. La base y el criterio objetivo de la delimitación de cristianismo y religión es la controversia entre culto divino y culto idolátrico.

1. Por eso, el programa teológico pendiente se puede llamar «teología de la delimitación de cristianismo y religión».

6. La teología de la distinción de cristianismo y religión ha de revelar el sentido antiidolátrico de la fe en Cristo. Debe mostrar que para los cristianos la fe en la divinidad de Jesús preserva de confundir a Dios con los ídolos, como hizo la Torá para los judíos.

7. Crítica de la idolatría significa crítica de la religión: primero, de la religión que el propio cristianismo fue y, a menudo, quiere seguir siendo; luego, crítica de las denominadas religiones; por último, crítica de la religión del capitalismo, una religión innominada hasta ahora. Crítica significa diferenciación, no mero rechazo o condena; los teólogos cristianos pueden saber por propia experiencia y por la Biblia dónde radica el derecho y los límites de lo religioso.

8. La delimitación de cristianismo y religión coloca, sobre todo, a la teología católica en una nueva relación con la experiencia. Dado que la experiencia tiende a la religión por naturaleza, no puede ser el punto de partida del conocimiento cristiano de Dios sin crear problemas. Se reabre así el debate sobre naturaleza y gracia.

9. De cara a la religión del capitalismo, es urgente repensar lo que puede ser una redención. La delimitación de cristianismo y religión, asumida teológicamente, es el presupuesto para ello.

Ahondaré un poco en los puntos 7-9, solo aludidos en los comentarios anteriores. Hay que señalar al menos las primeras consecuencias o aplicaciones derivadas de la diferencia en la noción de Dios. Las cuestiones sobre *relación del cristianismo con otras religiones*, sobre *relevancia de las experiencias religiosas* y sobre *redención* juegan hoy un gran papel en la enseñanza religiosa y, por tanto, en la pedagogía religiosa. Las ajustaré, pues, a la problemática que presentan en mi ámbito profesional (la formación de profesores de religión). Pero solo expongo unas breves indicaciones.

a) *No convertir a Dios en un ser indistinto: en el encuentro con las religiones, afinar el sentido de la idolatría*

Entre estudiantes de teología es casi unánime la opinión de que todas las religiones adoran al mismo Dios. Esta manera de pensar no suele ser corregida por sus docentes, y los libros para la enseñanza

de la religión también la transmiten<sup>2</sup>. Se conciben las religiones (en símil de R. Panikar) como diferentes caminos que llevan a la misma cumbre. Y como nadie la ha alcanzado todavía, nadie puede saber en principio cómo y qué es Dios. Por eso tampoco es correcto juzgar las imágenes de Dios que proponen otras personas y religiones. En tal concepción subyace un gran respeto a la relación con Dios que mantienen otras personas y, eventualmente, el interés por conocer las otras religiones. Por lo demás, esas personas son consideradas ya culpables de intolerancia. Adónde lleva la intolerancia religiosa, el exclusivismo y el fanatismo, es bien sabido. Resulta complicado, por ejemplo, abordar en las clases de religión el tema de «la misión en el cristianismo primitivo». A lo sumo, se muestra comprensión hacia los primeros cristianos cuando, con su entusiasmo de recién convertidos, hablan de su fe a otros y, a veces, critican el carácter primitivo de las antiguas religiones paganas. Pero lo corriente es afirmar que nosotros hoy hemos evolucionado hasta una mentalidad tolerante, al menos en relación con las religiones vivas. Es frecuente que los estudiantes de teología pidan a sus profesores que, además de explicar el cristianismo, tengan en cuenta las otras religiones; muchos incluso no comprenden por qué el cristianismo ocupa un puesto tan relevante en el estudio de la teología. ¿No es misión de la enseñanza religiosa introducir a los alumnos en el mundo de las religiones o de la experiencia religiosa en general... y más cuando ellos ya no llevan la impronta cristiana con exclusividad?

Tal concepción se ha expresado de modo sistemático en la llamada «teología pluralista de las religiones», que goza de gran popularidad. Sus ideas básicas se resumen pronto: frente al «exclusivismo» (solo una religión es verdadera) y al «inclusivismo» (en mi religión se contienen los elementos de verdad de todas las otras religiones), se aspira a un pluralismo religioso actualizado<sup>3</sup>. Según

2. E. Kästner formula: «Judío, cristiano u hotentote, creemos todos en un Dios».

3. Junto a las obras ya citadas de Hick, Knitter y Tracy, cf. como visión de conjunto R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 199-225; P. Schmidt-Leuckel, *Skizze einer Theologie der Religionen*. Sobre el debate, R. Bernhardt (ed.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*.

esta concepción, detrás de todas las religiones está la experiencia de una realidad infinitamente más grande y superior que nos sobrepasa. Cabe designar tal realidad con los nombres más diversos (Kick propone «el Trascendente, la Realidad Fundamental, el Principio Supremo, el Divino, el Único, el Eterno, el Real»<sup>4</sup>). Todas las religiones saben que la «realidad fundamental» es incomprensible y misteriosa; de hecho, es propio de ella el no poder ser comprendida plenamente en ninguna religión. Las diferentes concepciones sobre la realidad suprema (persona / no persona, plenitud / vacío, etc.) no son contradictorias, sino que nacen de las distintas situaciones en que la experiencia de Dios se hace. Todas las religiones proponen en principio la misma ética: pasar de la auto-centralidad a la centralidad en la realidad. La única experiencia de la realidad suprema solo se puede tener en la pluriformidad de los humanos y las culturas. «Cierto que todos los seres humanos están referidos a la misma realidad trascendente, pero también lo es que son extremadamente diversos»<sup>5</sup>. Por eso ninguna religión puede aspirar a ser absoluta; las religiones no son más que modos relativos y diversos de cifrar las experiencias de lo innumerable. Contenidos de fe como la encarnación, la filiación divina de Jesús, la Trinidad, etc. han de incluirse en la cuenta de la legítima pluriformidad de las religiones; no se pueden elevar a la categoría de condiciones para la salvación. Entre las religiones debe haber, más bien, una noble competencia sobre cuál ofrece el camino más fácil y mejor de salvación. Esto sería entonces el objeto del diálogo interreligioso, un diálogo en el que, a juicio de D. Tracy, solo se permita participar a aquellos representantes que están dispuestos a «combatir el oscurantismo, el pensamiento de casta o clase y el fanatismo moral dentro de sus propias tradiciones religiosas»<sup>6</sup>. Se sabe muy bien en los círculos de esta teología de la religión lo que necesita una religión aceptable. También sobre la realidad indescifrable del ser supremo hay sufi-

4. Cf. Bernhardt, *Absolutheitsanspruch*, 220.

5. Schmidt-Leukel, *Skizze einer Theologie*, 455. A mi juicio, ocurre a la inversa: todos los humanos son en igual medida religiosos, pero los dioses son sumamente diversos.

6. Tracy, *Theologie im Gespräch*, 126.

ciente información para poder excluir al menos las falsas imágenes de Dios. El conocimiento de Dios se adquiere empíricamente a partir del mínimo común denominador de todas las religiones. Si (casi) todas las religiones dicen que el ser supremo solo quiere lo bueno para nosotros, entonces no puede querer también lo malo. Con este argumento ha impugnado Hick, por ejemplo, la doctrina de Agustín y de la Reforma sobre la doble predestinación<sup>7</sup>.

El valor pragmático de la denominada teología pluralista de la religión resulta indiscutible. Puede permitir a las personas practicar con toda paz diversas religiones. Pero no habría que olvidar las notables carencias de esa teología, carencias que al final llevan a preguntar de qué calidad es la paz religiosa que se pretende alcanzar. La crítica puede resumirse así: en primer lugar, esa doctrina no es pluralista, pues el pluralismo significa «la adopción de varios principios dispares y autónomos que no son derivables unos de otros o de un único principio» (enciclopedia Brockhaus); en realidad no es sino un inclusivismo universalizado; en segundo lugar, no es una doctrina sobre religiones, ya que no se interesa en absoluto por la vida efectiva de las religiones en su singularidad histórica y cultural, sino que las construye a partir de una idea preconcebida; es fácil reconocerla como segundo cocimiento de la metafísica cristiana arrumbada; finalmente, no es teología, al menos teología cristiana, cuyo fundamento es la revelación de Dios en la Escritura, del Dios que quiere ser diferenciado de los ídolos<sup>8</sup>.

La denominada teología pluralista de la religión, como ejemplo más actual de un discurso indiferenciado sobre Dios, lleva a la indistinción de Dios. Lo digo desde las experiencias con aquellos que defienden que en todas las religiones se adora al mismo Dios; pero se desprende también de la simple constatación de que si todos los dioses son igualmente válidos, resultan ser también indistintos. El impulso ético que brota de esa corriente es débil, incapaz de hacer la crítica de las religiones, pero sobre todo incapaz ante la religión que hoy organiza «la Realidad Fundamental»: el capitalismo. No

7. Cf. Bernhardt, *Absolutheitsanspruch*, 221s.

8. Cf. K. Wenzel, *Pluralität und Anerkennung*.

puede extrañar ya que el diálogo religioso se considere aquí hasta mercantilista –diversos comerciales de la misma mercancía en distintos embalajes se sientan frente a frente–. En la denominada teología pluralista de la religión, las religiones han de presentarse de forma que puedan ser toleradas dentro de los límites del sistema económico: como guías de mercado para un producto impalpable, difuso, que sin embargo encuentre aún clientes. Mientras tanto, la religión dominante puede seguir actuando sin ser molestada.

¿Tenemos que volver, pues, al exclusivismo cristiano, a la difamación y a las guerras religiosas? Antes de llegar a eso, hay que desterrar a nivel teológico la idea de que el diálogo de las religiones consiste en equilibrar entre todos las distintas pretensiones de posesión de la verdad, conforme al modelo de la competencia mercantil. A la luz de la Biblia, los cristianos tienen encomendado algo muy distinto: rastrear primero la idolatría en sí mismos, en sus propias filas. El encuentro con personas de otras religiones requiere, en consecuencia, saber que la idolatría es la tentación y realidad más natural en la propia religión. Idolatría es un reconocimiento de la «realidad fundamental» y, en tanto que otras religiones pueden transmitir algo de eso, el encuentro interreligioso ayuda a la urgente autocrítica cristiana. Los cristianos, por tanto, buscarán esos encuentros si aún no tienen en la radioscopia crítica de la propia religión lo bastante para poder guardar mejor el primer mandamiento. Quizá las otras religiones disponen de profecías foráneas para cristianos, igual que hicieron las religiones de otros pueblos para los profetas bíblicos, que gracias a ellas alcanzaron un análisis más exacto de la idolatría de Israel. En perspectiva bíblico-cristiana no se trata, pues, de imponer mi verdad a otros, sino de dejarme llevar por ellos a una profundización de la propia verdad, es decir, del conocimiento de Dios, que solo se logra en referencia a sus contrarios. Las religiones, sobre todo las propias, ofrecen la mejor perspectiva para lo contrario de Dios. Esto vale para el «ala cristiana» en los diálogos interreligiosos; el resultado de un debate sostenido dentro de este espíritu para la «otra ala» es, en caso favorable, el testimonio en favor de una religión que puede renunciar al espíritu de contradicción e imposición a costa de otras. Los cristianos de la

Primera carta de Pedro abogaron en este sentido por su propia causa entre los paganos. En cualquier caso, todo encuentro de personas bíblicamente instruidas con personas de otras religiones está sujeto, como no puede ser menos, al dictado del primer mandamiento. El mandamiento hay que observarlo incluso contra los dioses de la propia religión. Si en este proceso de autopurificación se descubren como ídolos los dioses de otras religiones, quedan sujetos al mismo dictado. Los cristianos pueden hacer participar a personas de otras religiones en la fuerza clarificadora de la distinción entre Dios y los ídolos; en la observancia del primer mandamiento no deben dejarse ganar por nadie. Así puede difundirse el conocimiento de Dios que se ajusta al precepto de Dios y busca la justicia de Dios. El diálogo interreligioso puede contribuir a fortalecer el sentido para la realidad del culto idolátrico en sus participantes. Entonces, posiblemente, personas de diversas religiones actuarán en común contra la idolatría de la «realidad fundamental», la realidad que hoy lo determina todo y que, como todos los ídolos, amenaza a la justicia.

b) *No fiarse de las propias experiencias, participar en experiencias ajenas, bíblicas*

La pedagogía religiosa, tan rica en perspectivas y siempre abierta a nuevas ideas, tiene sin embargo un dogma que de hecho incurre en contradicción: en la enseñanza de la religión hay que partir necesariamente de la experiencia de los escolares. Este principio parece indemostrable, tanto pedagógica como dialécticamente; pero también se puede fundamentar por la vía teológica remitiendo al «existencial sobrenatural» (Rahner), o al «a priori de la relación de cada persona con Dios»<sup>9</sup>. En efecto, a través de la teología de Karl

9. Así B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, 229, en *Aufnahme des Rahnerschen Theologoumenons*. Esta obra muestra con especial claridad el camino de la teología de Rahner hacia una afirmación del pluralismo religioso desde una perspectiva cristiana. Cuando se intenta, como hace Stubenrauch, fundar la revelación en la experiencia religiosa, de inmediato se topa con la «naturaleza común» en todas las religiones, o cabe observar que «cada religión, de un modo u otro, 'se refiere' a lo mismo» (*ibid.*, 242s). La noción de experiencia teológica y la de religión aparecen siempre relacionadas.

Rahner, que llega a hablar de «cristiano anónimo», la categoría de la experiencia se ha revalorizado enormemente en la teología católica. Con ella se ha podido afirmar que es posible demostrar por la experiencia la orientación de toda persona al misterio de Dios como fundamento y meta de su existencia. De ese modo se ha indicado a la pedagogía religiosa la salida de las estrecheces de una transmisión eclesial-kerigmática de la fe y se le ha abierto el espacioso campo de la experiencia religiosa, que también se podría labrar con buena conciencia teológica en tiempos poscristianos. La reciente pedagogía religiosa católica, que ha encontrado un notable defensor en H. Halbfas, se inspira básicamente en Rahner<sup>10</sup>.

Pero ¿qué decir de la experiencia religiosa en la era del capitalismo como religión? Sin ánimo de infravalorar su impresionante obra teológica, Rahner no supo afrontar esta pregunta. Pero la pregunta se contesta por sí sola a la vista de los escolares que reciben hoy la enseñanza religiosa. Son fieles seguidores de la religión capitalista, que impregna también todas sus vivencias, su entorno, las metas que se fijan en la vida<sup>11</sup>. Su práctica religiosa, que sin duda han heredado de los padres marcados por el milagro económico, es insólita. Tendrá consecuencias el hecho de que la teología católica solo hable de la experiencia en un sentido general, inespecífico. La experiencia, en efecto, cambia según las circunstancias. Su estructura formal es sin duda idéntica: la experiencia de lo real está determinada por aquello que determina la realidad. La experiencia, en tanto que se orienta hacia la realidad que lo determina todo, es siempre religiosa. Pero hoy no remite ya al Dios de la fe cristiana, si es verdad que Dios y la realidad que lo determina todo aparecen hoy definitivamente escindidos. De ahí que el enfoque de Rahner, aun siendo formalmente correcto, no favorezca a la fe cristiana.

10. Cf. D. Berger, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, 253-344; 364-423. El trabajo de Berger ha podido mostrar que, en la reciente pedagogía religiosa, al final la teología natural del «molinismo» ha salido victoriosa sobre la teología sobrenatural del «tomismo». La refundamentación pendiente de la pedagogía de la religión difícilmente podrá ignorar las reflexiones de Berger.

11. Cf. I. Waldherr, *Jugend und Geld*. Cualquiera puede cerciorarse por sí mismo de la influencia determinante que ejerce el dinero sobre el mundo juvenil.

Es preciso, por tanto, revisar el dogma de la experiencia en la pedagogía religiosa. De las experiencias de los escolares no hay que fiarse ya en una pedagogía de la religión cristiana. Es más: la experiencia religiosa de todos nosotros ya no es de fiar, porque nos remite a la falsa religión. O, por si queda todavía algún cristiano: esa experiencia impide la correcta distinción entre Dios y los dioses. La experiencia hecha con el Dios verdadero no es la nuestra. Nos resulta hoy una experiencia extraña, y como sigue siendo válido el principio de que la fe necesita de la experiencia, para la fe lo importante es saber si puede participar en una experiencia extraña. La experiencia extraña con el Dios verdadero se encuentra con seguridad en la Biblia. Por eso considero tarea principal de la enseñanza actual de la religión inducir a los escolares a participar en la experiencia acumulada en la Biblia. Esto significa introducir, sumergir por todos los medios posibles en el mundo de la Biblia, narrar, narrar, narrar —pero no como suele hacerse hoy, conectando con las experiencias de los escolares—. Hay que abandonar el principio de la «didáctica bíblica correlativa» que domina el campo de la pedagogía religiosa, según el cual los textos bíblicos se pueden transmitir en tanto que se ajusten a las propias experiencias. Precisamente hay que poner énfasis en lo extraño, inderivable, insospechado, de las experiencias bíblicas —y, a mi juicio, sin peligro de que los escolares no lo entiendan—. Hoy los medios de comunicación de todo género introducen a los escolares en experiencias de mundos extraños, en mundos primitivos, míticos o de ciencia ficción, y ellos se dejan llevar gustosos. ¿Por qué no también en el mundo de la Biblia? Una vez allí, pueden comparar las experiencias ajenas con las propias; el resultado de esta comparación debe quedar abierto. En todo caso, habrán hecho una experiencia con su propia experiencia.

Para aclarar esto, tomemos como ejemplo un tema central de la catequesis y la enseñanza religiosa: los sacramentos, que se pueden entender y enseñar también como forma de participar en una experiencia extraña. En efecto, los cristianos no son liberados de la esclavitud de Egipto mediante el agua, pero a través del bautismo pueden participar en esa experiencia de Israel. En el sacramento de la penitencia, los cristianos pueden compartir la experiencia de

Israel, según la cual la culpa y la desobediencia no separan de Dios y la realidad de la alianza queda intacta; en la eucaristía, participan de la experiencia de un Dios que, aun bajo el dominio de la muerte, sigue fiel a su voluntad de comunión; etc. Los sacramentos son la forma adecuada de compartir la experiencia de Israel para los pagano-cristianos que no tengan tales experiencias; vienen a sustituir la función que el recuerdo de su historia desempeñaba en Israel. En Cristo se nos brinda esta participación, él es el sacramento de Israel entre las naciones. Quizá se pueda entender en este sentido lo que Tomás de Aquino dijo sobre la triple temporalidad de los signos sacramentales: evocan el acontecimiento soteriológico pasado («*signum rememorativum*»), significan la salvación presente («*signum demonstrativum*») y preparan la plenitud futura («*signum prognosticum*»)<sup>12</sup>. Considero esto uno de los pensamientos más profundos y fecundos de la antigua teología de los sacramentos. Cabe referirlo a la relación de los cristianos con Israel, a la participación en la experiencia ajena. Constituye mucho más que el habitual acceso simbólico-teológico a los sacramentos seguido en la catequesis e instrucción religiosa, acceso que, sin embargo, ha de permanecer en el plano del contenido simbólico de los signos sacramentales.

c) *Pensar la redención a la luz de la economía de la salvación: salvación mediante la fe en el único Dios de todos los humanos*

El mensaje cristiano sobre la redención no vive su mejor momento; de hecho, se ha convertido en una «oferta sin demanda»<sup>13</sup>. Creer que Dios salva apenas parece ya factible y casi ni se habla de ello. «Las fórmulas teosotéricas establecidas sufren una pérdida progresiva de realidad... en soteriología nos vemos arrojados a los rudimentos de la comprensión»<sup>14</sup>. Es obvio que esto erosiona gravemente la relevancia del cristianismo. ¿Qué puede aportar la fe si no sabe transmitir la confianza en la liberación del mal?

12. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 3 q 60 a 3.

13. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 19.

14. H. Kessler, art. *Erlösung/Soteriologie*, 367 y 368.

Cabe mencionar muchos factores intrateológicos para explicar esta situación. El más importante es sin duda la decadencia de la escatología cristiana, de la que Friedrich Beisser dice con razón: «De todos los artículos de la fe cristiana, el que aparece hoy en estado más ruinoso es quizá la doctrina de las postrimerías, la escatología»<sup>15</sup>. Los temas de la enseñanza tradicional sobre los novísimos: cielo, infierno, purgatorio, etc. están hoy bajo grave sospecha de mitología y proyección; en cualquier caso, una enseñanza sobre cosas del más allá queda al margen de la ciencia. Los ensayos teológicos en el campo de la escatología oscilan desde hace tiempo entre, por un lado, una tibia existencialización de los contenidos tradicionales y, por otro, el intento de consolarse con formas de esperanza intramundana, sobre todo el «principio esperanza» de Bloch. Ninguna de las dos actitudes puede llevar a un resultado satisfactorio, y también les va mal a los testimonios cristianos sobre las promesas de futuro. Pero ¿cómo se puede hablar entonces de dicha y salvación en un mundo desgraciado?

A mi juicio, la crisis de la soteriología proviene fundamentalmente del estatus del cristianismo como religión. En primer lugar, por el papel que se atribuye a la religión en una sociedad moderna, tan diferenciada y segmentada. Los diversos sistemas parciales de la sociedad funcionan con arreglo a sus propias leyes y resulta muy difícil que puedan influirse recíprocamente; a esto se alude al hablar de la «ingobernabilidad» de las sociedades modernas. Menos que de cualquier otro sistema parcial cabe esperar del sistema «religión» que trascienda a otros ámbitos. Al sistema religión le compete reducir la complejidad, controlar la contingencia, etc., pero de ningún modo modificar los procesos económicos o políticos. El cristianismo ha funcionado muy bien en el ámbito que se le asignó. Pero no tiene la suficiente credibilidad para proclamar la redención del mal, que se elabora en otros ámbitos. «Salvarse en las relaciones»<sup>16</sup>, leemos en la obra más reciente sobre la soteriología

15. F. Beisser, *Eschatologie in der Dogmatik der Gegenwart*, 49.

16. D. Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 1997. El trabajo fue presentado bajo el título arriba mencionado como oposición a cátedra universitaria. Lo cito solo por el título; sobre su contenido no puedo emitir ningún juicio.

católica; su título indica en qué ámbito se concede aún al cristianismo hablar de redención (y aquí se encuentra en una incómoda competencia con otros consejeros y redentores relacionales). Las primaveras de la soteriología cristiana pertenecen a la época en que la influencia de la Iglesia y de la fe se extendía a toda la vida pública y privada. Entonces fue posible desarrollar aquellas fórmulas a que me he referido ya brevemente a propósito de Walter Benjamin<sup>17</sup>. Se caracterizaban por atacar dialécticamente la estructura económica dominante. Las fórmulas reflejaban la necesidad de liberación de la estructura económica dominante en la sociedad (esclavitud: rescate; sistema feudal y asociativo: reparación; economía monetaria: merecimientos de Cristo)<sup>18</sup>. Al concepto de economía de la salvación puede acompañar, pues, ahora un sentido nuevo, diferente: la salvación ha de concebirse solo en relación con la economía, en ella tiene su objeto, en este objeto se concreta al presentarse como su adversario. Pero tal economía de la salvación le está vetada hoy al cristianismo mientras se presente y sea percibido como religión. La delimitación de cristianismo y religión es obligada, pues, también en el aspecto soteriológico. Entonces es también posible redescubrir el sentido escatológico concreto de los preceptos de la Torá, como ha hecho ejemplarmente Marquardt, también para la esfera económica: el bien obrar decide sobre las posibilidades de futuro y la participación en el mundo que viene<sup>19</sup>.

Hay un aspecto más en el que el mensaje cristiano de salvación coincide con la delimitación de cristianismo y religión. A la religión le es esencial representar lo «supremo», lo más poderoso, el determinante último —y nunca hace esto sin referencia a los personajes superiores, poderosos y determinantes en una sociedad—. Del concepto de «supremo» que se da en una religión nace siempre alguna forma de orden y jerarquía a la que se aferran lo más posible quienes detentan el poder. Lo supremo crea también su propia ima-

17. Cf. *supra*, 146.

18. Es llamativo que el concilio de Trento ofreciera una definición explícita de mérito (DH 1529; 1530) y se refiriese solo incidentalmente al rescate y a la satisfacción. La relación con el capitalismo inicial es evidente.

19. Cf. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen* I, 321-335 como resumen.

gen. El orden que establece la religión determina luego el reparto de poder e influencia. De ese modo la religión tiene relevancia para la distribución de los bienes, es esencialmente responsable de la distribución desigual –y por lo general injusta– de los bienes. Los dioses de las religiones, que necesariamente son muchos, participan en la lucha por los bienes escasos, y son utilizados en esta lucha por aquellos que están más próximos a ellos. Igual sucede en la religión del capitalismo: los que disponen de mucho dinero gozan de excesivos privilegios. El poder que pueden ejercer (mediante primas abusivas de liquidez, como vio Keynes) no es razonablemente proporcional a la cobertura de las necesidades, servicio que debe prestar el dinero. La reina Jezabel, que protege su religión, tiene a mesa y mantel a los profetas de Baal... Pero Yahvé es un Dios que se compadece de la miseria de su pueblo. Él quebranta el orden religioso y el reparto de poder, para dar a cada uno su derecho y sus oportunidades de vida. Por eso Elías se opuso a la expropiación de la viña de Nabot, llevada a cabo con violencia por el *establishment* político-religioso (1 Re 21). Las disposiciones de la Torá velan por el justo reparto de las oportunidades de vida para todos, imponiendo que en caso de emergencia los pudientes renuncien a sus derechos en favor de los necesitados. La justicia compasiva de la Torá crea una comunidad en la que todos ven respetados sus derechos y se impide la formación de elites religiosas<sup>20</sup>. También y ante todo en este sentido, el Dios de la Biblia es el Dios de todos los seres humanos, porque ama la justicia. Por eso quiere ser adorado como el Dios único de todos, para proporcionarles la felicidad, la que nace de la justa distribución de los bienes y hay que conquistar siempre frente a las pretensiones de la religión.

20. Cf. M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, 108-173.

## LA «NOCHE OSCURA» DE JUAN DE LA CRUZ

### UN EPÍLOGO SOBRE MÍSTICA

Suele considerarse la mística como el gran río espiritual que fluye por *todas* las religiones y capta el misterio inefable de Dios. Y lo hace más allá de cualquier construcción teológica, de un modo inaccesible al conocimiento normal, expresando lo común a toda experiencia religiosa<sup>1</sup>. De ser así, estaría de más la tesis acerca de la distinción, siempre necesaria, en la comprensión de Dios. Por eso, intentaré mostrar a través de Juan de la Cruz, representante excepcional de la mística cristiana, que esa opinión común es errónea. En la experiencia de este místico se verifica y padece —y de qué manera— la diferencia en la concepción de Dios. Sus escritos atestiguan los sufrimientos que acarrea romper con la noción general de Dios y abrirse paso hacia el Dios de la Biblia.

El 2 de diciembre de 1577, a causa de las disputas surgidas en la orden del Carmelo a raíz de la reforma emprendida por Teresa de Ávila y él mismo, Juan de la Cruz (1542-1591)<sup>2</sup> fue encarcelado por sus hermanos en religión. Pasó nueve meses en un minúsculo y oscuro calabozo. A mediodía era conducido al refectorio, donde,

1. En lugar de muchos documentos, solo la referencia a Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*, 229s. Defiende esta opinión, desde la perspectiva del islam, la experta en el sufismo A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 16, 19.

2. Para conocer la vida y obra de esta figura de la mística universal, pueden verse las introducciones a cualquier edición de sus obras completas, como por ejemplo la de M. Herraiz (Salamanca 1991), o la biografía de J. M. Javierre, *Juan de la Cruz, un caso límite*, Salamanca 1994. Juan de la Cruz no solo fue poeta, teólogo, filósofo, maestro de la mística, sino también infatigable director espiritual, fundador de monasterios, maestro de obras, incluso trabajador manual.

arrodillado ante los hermanos, tomaba pan y agua, su único sustento. Los viernes era flagelado. Tras lograr escapar, Juan evoca este período en su poema «En una noche oscura», que más tarde glosará con detalle en dos de sus obras capitales en prosa, *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura del alma*. Esta última, que dejó incompleta, comienza con una introducción para principiantes que aspiran a la unión con Dios, a las bodas espirituales; después comenta la primera y segunda estrofas, que dicen así:

En una noche oscura,  
con ansias, en amores inflamada,  
¡oh dichosa ventura!,  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada.

A oscuras y segura,  
por la secreta escala, disfrazada,  
¡oh dichosa ventura!,  
a oscuras y en celada,  
estando ya mi casa sosegada.

«Noche oscura» se divide en dos partes, dos noches para Juan: la «noche de los sentidos» (libro I) y la «noche del espíritu» (libro II; cf. I, 8, 1). En la primera se realiza la desecación del conocimiento sensitivo, pues «la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu», y así Dios transfiere los bienes de la parte sensitiva al espíritu (I, 9, 4). La esfera sensitiva queda seca, vacía, hambrienta; y el espíritu anda fuerte, atento y solícito. Con esto Juan no defiende la nefasta distinción entre lo corporal y lo espiritual; tampoco cultiva un dualismo hostil al cuerpo. Sabe que la parte sensitiva hunde sus raíces en el espíritu y que no puede quedar purificada antes de que lo esté el espíritu (II, 3, 1); «se trata de la misma persona»<sup>3</sup>. Pero hay que empezar con la purgación de los sentidos, pues los fallos que Juan observó en los comienzos y que impiden la comunión con Dios —sobre todo la codicia y el ansia de placer incluso en la esfera espiritual— se cometen mediante los sentidos. Aquellos que solo comulgan «para procurar algún sentimiento y gusto», y que

3. Cf. Doohan, *The contemporary significance*, 13s.

«cuando no han sacado algún gusto o sentimiento sensible, piensan que no han hecho nada, juzgan muy bajamente de Dios», y aún no han abierto «los ojos de la fe» (I, 6, 5). Así pues, Juan prescribe una reeducación de la esfera sensitiva, un deshabituar a la percepción sensible de su tendencia a la captura y la posesión. Se trata de que el hombre «salga», guiado por el espíritu, de la sujeción a su esfera sensitiva y sus apetitos (I, 11, 4). Hay que alcanzar el vacío y la liberación de todo lo que hasta ahora ha determinado las experiencias y costumbres en relación con el mundo. En realidad, se trata de reposar tranquilo, como un modelo ante un pintor (I, 10, 5), para dejar fluir a Dios en el vacío del alma. Pero este «desaprendizaje y trabajo de privación»<sup>4</sup> es doloroso. Al principio solo se percibe la sequedad. Durante esta fase de desecación de los sentidos, «los espirituales sufren mucho», creen «que los ha dejado Dios» y que se ha detenido su progreso espiritual (I, 10, 1). Eso «a veces le es [al espíritu] mayor pena que el morir» (I, 14, 1). «La primera purgación o noche es amarga y terrible para el sentido» (I, 8, 2). Conduce realmente a una noche oscura, porque se interrumpe la percepción por los sentidos. Hay que renunciar a todo lo que antes proporcionaba «deleites y gustos» y ahora solo deja «sinsabor y amargura» (I, 8, 3).

Juan encuentra en esta cura saludable una pedagogía de Dios parecida al destete del lactante. «Sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies, en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo al revés» (I, 8, 3). Y Juan no escatima las referencias al Israel bíblico, que sabe lo que es este dolor de la separación. Evoca Is 28, 9 («¿A quién pretende [Dios] instruir?, ¿a quién dirige su enseñanza?, ¿a niños recién destetados, que acaban de dejar el pecho?»); él sabe con Is 58, 10 y 28, 19 que la luz brilla en las tinieblas y la tribulación da conocimiento, y con Sal 63, 3 la necesidad de estar «en la tierra desierta, sin agua, seca y sin camino para poder ver la virtud y gloria» de Dios (I, 12, 4-6). El tema «como los hijos de Israel», *como* Abrahán, *como* Moisés, *como* David, etc. recorre

4. Fuchs, *Gottes-Entzug*, 822.

el texto de este excelente conocedor de la Biblia<sup>5</sup> como un *basso ostinato*. «Estos que comienza Dios a llevar por estas soledades del desierto son semejantes a los hijos de Israel»: solo aprenden a estimar la exquisitez del maná del cielo cuando «les faltan los gustos y sabores de las carnes y cebollas que comían antes en Egipto» (I, 9, 5). Ahora está más claro el objetivo de la cura de reeducación en esta noche de los sentidos. Los ganosos de espíritu tienen que abandonar la percepción habitual y ajustarse a la percepción bíblica. Es el camino por el que pueden participar en la experiencia extraña de Israel; solo esta experiencia lleva a la fe. Al final podrán sintonizar con las palabras de la Biblia, podrán por ejemplo «decir con verdad aquel dicho de David: ‘Por las palabras de tus labios yo guardé caminos duros’ (Sal 17, 4)» (II, 21, 5).

Deshabitarse de la cultura del conocimiento sensitivo, iniciarse en la cultura extraña, bíblica, de la fe, elogiada con la sentencia «dichosos los que creen sin haber visto» (Jn 20, 31): tal es el primer paso para la comunión con Dios. Juan acentúa mucho este avance en el nivel de la experiencia existencial. Con alguna mayor distancia del texto cabe decir: la cultura greco-occidental es una cultura del ver; percibe lo divino en lo visible (con lenguaje platónico: todo lo visible es una débil copia de las ideas eternas; con lenguaje aristotélico: a partir de lo visible, de lo factual, se puede retornar a la primera causa). Frente a eso, la cultura bíblica (que prohíbe las imágenes) es una cultura del oír, en la que se aprende a no fiarse de los ojos (recuérdese Bar 6, 3-6: «Veréis en Babilonia dioses de plata, oro y madera... que inspiran reverencia a los paganos. Tened cuidado de no hacer como esos extranjeros..., no os dejéis dominar del temor»). El tránsito de una cultura a otra descrito por Juan acarrea sufrimientos porque se realiza de noche, cuando no hay una percepción segura. En esa noche, el hombre

5. Boldt, *Hinführung zu Juan de la Cruz, Gotteserfahrung*, 34: «En los cuatro grandes escritos del santo encontramos más de 1 060 citas de la sagrada Escritura; dos tercios, del Antiguo Testamento; un tercio, del Nuevo. Su conocimiento de la Biblia era sorprendente, ya que, de creer a sus contemporáneos, se sabía la sagrada Escritura casi de memoria». También del corazón extraído del pez de Tobías (Tob 6, 8) sabe Juan aprender una lección; cf. II, 9, 3.

es introducido en la diferencia. Padece «el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen en el aire, que no respirase» (II, 6, 5).

Interrumpo aquí la lectura de *Noche oscura* para hacer una contraprueba. Si alguien pasa de la cultura perceptiva bíblica a la occidental, tendrá que recorrer el camino de la noche de los sentidos en dirección inversa. Tendrá que aprender la cultura del ver. Encuentro un ejemplo de esto en el escritor judío Isaac Babel (1894-1941, asesinado por los estalinistas). En el relato *Despertar* habla de su juventud en Odessa<sup>6</sup>. Pasa su tiempo leyendo y escribiendo tragedias, como no pocos de sus coetáneos judíos. Se describe como bajito, enfermizo, histérico, negado para el deporte. Es inepto sobre todo para la natación («El miedo al agua de unos ascendientes míos —un rabino español y un cambista de Frankfurt— me arrastró al fondo»). Pero su maestro de natación, Jefim Nikititsch Smolitsch, le cobró una especial simpatía («En el pecho atlético de este hombre habitaba la compasión hacia los niños judíos... Cuando se dio cuenta de que no había esperanza y de que yo nunca aprendería a nadar, me llevó para siempre en su corazón»). El joven le regala la tragedia que escribió el día anterior. En el cuarto del maestro de natación se entabla el siguiente diálogo:

—Acabo de enterarme de que garrapateas un poco —dijo Nikititsch—. No piensas en otra cosa.

Leyó mis garabatos, se encogió de hombros, se pasó la mano por sus grises bucles y se puso a caminar de un lado a otro de la buhardilla.

—Habrás que pensar —dijo lentamente y haciendo una pausa después de cada palabra— que hay en ti un destello divino.

Bajamos a la calle. El viejo se detuvo, golpeó el pavimento con el bastón y clavó en mí su mirada.

—¿Qué te falta ahora? ¿Acaso te sientes demasiado joven? Eso se pasa. Lo que te falta es el sentimiento de la naturaleza.

Señaló con el bastón un árbol de tronco rojizo y copa baja.

—¿Qué árbol es ese?

Yo no lo sabía.

—¿Qué crece en ese matorral?

6. I. Babel, *Geschichten aus Odessa*, 47-58. Da aquí las citas siguientes.

Tampoco lo sabía. Recorrimos la isla de Alexander. El viejo apuntaba reiteradamente a los árboles con su bastón. Me agarró del hombro cuando pasaron aves volando y me desafió a distinguirlos por el canto.

—¿Qué pájaro trina por ahí?

No acerté ni una vez. Ignoraba los nombres de los árboles y los pájaros, no sabía hacia dónde volaban las aves, de qué lado salía el sol, cuándo estaba el rocío en punto de congelación... todo eso me resultaba desconocido.

—¿Y tú te atreves a escribir? Un hombre que no vive con la naturaleza, como una piedra o un animal, no escribirá dos frases como Dios manda en toda su vida. Tus paisajes parecerán decoraciones de teatro. ¿En qué habrán estado pensando tus padres, santo cielo, durante estos catorce años? [...]

En casa no probé bocado. No era capaz de ingerir nada.

«¡Sentimiento de la naturaleza! —pensé—. ¡Dios mío!, ¿por qué nunca se me pasó eso por la imaginación?».

Isaak Babel es testigo de una cultura de la percepción que se vivía en el judaísmo. Su extrañeza ante la cultura occidental de la percepción (de la naturaleza) es tan grande como la de los principiantes del camino espiritual con Juan de la Cruz ante la cultura bíblica (¡él, no obstante, había escrito toda una serie de frases irreprochables!). Jacob Taubes ha expresado conceptualmente el núcleo de esta cultura judía: «Según la concepción judía, la realidad del mundo exterior no es comprensible a la luz de las leyes naturales (*halicot olan*), sino que está expresada en la Torá, en la ley divina (*halajá*)»<sup>7</sup>.

Pero volvamos a Juan de la Cruz. Hay que hablar de la segunda noche, la del espíritu. Es necesaria, porque los ya purificados por la primera noche siguen siendo imperfectos. Las ramas (en la esfera sensitiva) están cortadas, pero sus raíces (en el espíritu) siguen ahí (II, 1, 1). Por eso, para alcanzar la comunión con Dios, «conviene al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde, desnudando al sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios» (II, 2, 5). Los apoyos de la naturaleza y de la percepción quedan ahora eliminados, lo natural está superado; el hombre viejo ha de ser aniquilado para convertirse en el hombre nuevo, capaz de creer (cf. II, 3, 3; 4,

7. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 44.

2; 6, 5, y *passim*). «Y que esta oscura contemplación también le sea al alma penosa a estos principios, está claro» (II, 5, 4). Se prepara la iluminación por Dios; está como promesa al final del camino, pero en medio de una noche dolorosa y llena de angustia. Afecta a una persona en cuyo espíritu «se sujetan todos los hábitos buenos y malos» (II, 3, 1) y cuya primera experiencia con lo divino consiste en ser consciente de la propia miseria e indignidad:

Como el [extremo] divino embiste a fin de renovarla [al alma] para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y encuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias como Jonás (Jon 2, 1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la espiritual resurrección que espera (II, 6, 1).

Juan describe la segunda noche como una lucha encarnizada entre dos adversarios. Como buen escolástico, parte del supuesto de que no pueden coexistir dos contrarios en el hombre al mismo tiempo (cf. II, 5, 4; 9, 2); uno de ellos tiene que ceder. Hay oposición entre la imagen de sí mismo, del mundo y de Dios que tiene el hombre<sup>8</sup>, por una parte, y Dios, que quiere entrar en el alma desocupada, por otra. Pero de este Dios no se sabe aún nada, es simplemente un «no sé qué» que el alma siente que le falta (II, 7, 6). Es «extraño y ajeno de toda humana manera» (II, 9, 5). Se hace notar al desaparecer la anterior autocomprensión junto con la anterior imagen de Dios. La consecuencia es, al principio, una absoluta tiniebla de Dios junto con el sentimiento de la propia aniquilación. No puede ya ni rezar, por no tener claro dónde está Dios y quién es (II, 8, 1). El hombre llega a sentirse adversario de Dios; cree que Dios está contra él, aunque es él mismo quien expulsa al antiguo Dios (II, 5, 5). La purificación es como estar en el infierno:

8. Juan, buen conocedor del ser humano, sabe bien que la imagen propia y la imagen de Dios en el hombre caminan siempre juntas; cf. I, 12, 2; I, 12, 5 y *passim*.

Esta es una penosa turbación de muchos celos, imaginaciones y combates que tiene el alma dentro de sí, en que, con la aprehensión y sentimiento de las miserias en que se ve, sospecha que está perdida y acabados sus bienes para siempre. De aquí es que trae en el espíritu un dolor y gemido tan profundo que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer, aunque las menos veces hay este alivio (II, 9, 7).

Es evidente que Juan escribe desde su experiencia, reforzada también aquí por el ejemplo bíblico: «David declara muy bien esto, como quien tan bien lo experimentó, en un salmo (37, 9) diciendo: ‘Fui muy afligido y humillado, rugía del gemido de mi corazón’» (II, 9, 7). Pero la noche oscura del espíritu, aunque puede durar incluso varios años (II, 7, 4), tiene un final. Conduce a una «dichosa ventura». Cuando Dios «hace desfallecer» al alma «a todo lo que no es Dios naturalmente» (II, 13, 11), cuando el hombre ha experimentado que «todo lo que viene de la naturaleza está degenerado, también lo bueno» (II, 16, 5), cuando advierte que a través de la facultad cognitiva natural no puede llegar la iluminación y que únicamente se puede agradar a Dios mediante la fe (II, 21, 4)<sup>9</sup>, entonces Dios, que siempre estaba dispuesto y solo buscaba el espacio libre, del que se han expulsado los falsos dioses, puede entrar en el alma con gran ternura y amorosa amistad (II, 7, 4). Las comunicaciones espirituales fluyen entonces sin esfuerzo; fe, esperanza y amor reinan en el hombre —la fe, que vacía la facultad cognitiva; la esperanza, que vacía la capacidad recordativa de lo poseído; el amor, que vacía las tendencias y aspiraciones de la facultad sensitiva (II, 21, 11)—. Es la creación de un hombre nuevo que se ha encontrado participando en Dios y lo ve todo con los ojos de Dios (II, 20, 5). Este hombre es capaz de «cumplir de veras con el primer precepto que... dice (Dt 6, 5): Amarás a tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu mente, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas» (II, 11, 4)<sup>10</sup>.

9. La afinidad de esta posición con las ideas de la Reforma es patente. Fuchs, *Gottes-Entzur*, 821: «Juan de la Cruz, ese hermano católico de Martín Lutero...».

10. K. R. Barron, *The dark night of God*, explica el proceso espiritual en Juan de la Cruz desde el modelo de la teoría psicológica del objeto. Dicha teoría llama

No es necesario ya hablar aquí de la «boda espiritual» que Juan describe a continuación, de sus consolaciones, su anhelo y cumplimiento de amor, de la liberación de la cárcel que la boda significa. No estamos ante una fusión panteísta o simbiótica de Dios con el hombre, sino ante una amistad en la que el hombre se hace tanto más libre e independiente cuanto más vive en comunión con Dios<sup>11</sup>. Pero podemos dejar el camino espiritual de Juan de la Cruz en este punto, pues el objetivo era simplemente señalar algo que la concepción de la experiencia mística común a todas las religiones impugna: el contenido y realización de esta mística cristiana es la diferencia en la comprensión de Dios... con todas las consecuencias. Esa diferencia lleva al encuentro con un Dios nuevo, extraño, desconocido hasta ahora, al distinguirlo de todo lo obvio y natural, incluida la posesión de Dios, incluido el «tener a Dios», achaque habitual en tal concepción. Esa diferencia hace extrañarse de las propias experiencias y familiarizarse con las experiencias extrañas, bíblicas. Se guía por el primer mandamiento y culmina en la capacitación para guardarlo. La lucha del poder idolátrico contra el Dios verdadero, testificada a lo largo de la Biblia, continúa en las tribulaciones de los buscadores espirituales. La noche oscura es permanecer en la diferencia misma, en el «entre» de la distinción, donde se rompe el puente hacia la costumbre del hombre viejo y no se encuentra aún el acceso al Dios vivo. Por eso es oscura, un estar suspenso en el aire sin sostén, un período de inmensa confusión y

«objetos» a las representaciones internas de las personas. La noche de los sentidos, con su desconcierto y su sensación de abandono, es la despedida de representaciones internas de Dios que no son sino un «pasado interiorizado» (59). Tal despedida se impone cuando la representación interna no coincide ya con la realidad. La agresividad que aparece no se refiere a la destrucción de los objetos internos y es necesaria para una percepción realista. La percepción propia y la de Dios van unidas; su cuestionamiento puede experimentarse como ruptura de la continuidad o como trauma de la separación. Barron entiende la desnudez del alma en Juan como la superación de una imagen diabólica, destructiva, de Dios, junto con la correspondiente falsa imagen de sí mismo: «El falso Dios y el falso sí mismo empiezan a ser aniquilados... La vieja identidad de uno debe ser reemplazada por otra nueva... El dios diabólico queda destruido por la presencia amorosa de Dios en esta noche oscura de fe y amor» (66). Esto significa, a la luz de la psicología del objeto, que todas las representaciones de Dios cesan, no hay que hacerse ya ninguna imagen de Dios.

11. Cf. Fuchs, *Gottes-Entzug*, 826; Barron, *The dark Night*, 67.

angustia mortal. Juan de la Cruz es un místico al perseguir penosamente, hasta las profundidades de la vivencia anímica, algo que es fácil afirmar en lenguaje teológico. Allí se encuentra con el Dios de la Biblia, que no quiere tener otros dioses junto a sí... y no con lo común a todos los dioses y religiones.

«La fe es confianza en lo que esperamos, convicción de cosas que no se ven», explica la Carta a los hebreos (11, 1). Hay que leer entero Heb 11 con su versículo inicial, tan citado, para comprender que lo invisible, tema del discurso, no es lo trascendente y el más allá, ni tampoco lo interior, sino la palabra y promesa de Dios, que invita al hombre a enfrentarse a lo dado fácticamente, a lo siempre obvio y que lo determina todo. No fueron metafísicos especulativos o esotéricos los que obtuvieron «la aprobación de Dios por su fe», sino los «antepasados», los hombres de la Biblia desde Abel, acerca de los cuales la Carta a los hebreos cuenta y no acaba. Son aquellos «que por la fe sometieron reinos, administraron justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca de los leones, apagaron la violencia del fuego, escaparon al filo de la espada, superaron la enfermedad, fueron valientes en la guerra, pusieron en fuga a los ejércitos enemigos, y hasta hubo mujeres que recobraron resucitados a sus difuntos. Unos perecieron bajo las torturas, rechazando la liberación con la esperanza de una resurrección mejor; otros soportaron burlas y azotes, cadenas y prisiones; fueron apedreados, torturados, aserrados, pasados a cuchillo; llevaron una vida errante, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, desprovistos de todo, perseguidos, maltratados. Aquellos hombres, de los que el mundo no era digno, andaban errantes por los desiertos, por los montes, por cuevas y oquedades del suelo» (Heb 11, 33-38). Son las personas que están convencidas de cosas que no se ven: los seguidores del Dios extraño.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackermann, S., *Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997.
- Adorno, Th. W., *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), ed. R. Tiedemann (Th.W. Adorno Archiv, sec. IV, 14).
- Alexandre, M., *Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes*, en *Les Apologistes chrétiennes et la culture grecque*, 1-40.
- Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Untersuchungen*. Ed. lat.-alemán por P. F. S. Schmitt, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- Arens, E., *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*: *Orien*. 61 (1997) 152s.
- Assmann, H. (ed.), *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Lit-Verlag, Thaur 1996.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München 1992.
- *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Hanser, München 1998.
- Babel, I., *Geschichten aus Odessa*, dtv, München 1987.
- Ball, H., *Karl Schmitts politische Theologie*: *Hochl.* 21 (1924) 263-286.
- Barron, K. R., *The dark night of God*: *SFSp* 13 (1992) 49-72.
- Bärsch, C.-E., *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension des NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Fink, München 1998.
- Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I, 2*, Ev. Verlag, Zollikon-Zürich 1942.
- Baudler, G., *Die anthropologische Wende in der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht*: *Diakonia* 4 (1973) 87-93.
- Béguin, A., *Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowhlt, Hamburg 1959.
- Beisser, F., *Eschatologie in der Dogmatik der Gegenwart*, Luther-Verlag, Erlangen 1988.
- Bellinger, G., *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzils und das Haupt-Katechismen der Reformation*, Bonifacius, Paderborn 1970.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt <sup>2</sup>1995.
- Berger, D., *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Roderer, Regensburg 1998.

- Berger, K., *Theologiegeschichte des Christentums. Theologie des Neuen Testaments*, Francke, Tübingen und Basel <sup>2</sup>1995.
- Bernhardt, R. (ed.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh <sup>2</sup>1993.
- Beutter, F., *Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon (Mt 6, 24)*, en *Und dennoch ist von Gott zu reden*. FS H. Vorgrimier, ed. M. Lutz-Bachmann, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, 69-84.
- Bloch, E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt 1968.
- Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959.
- Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.
- Böckenförde, E. W., *Der deutsche Katholizismus in Jahr 1933*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988.
- Bolz, N. - Van Reijen, W., *Walter Benjamin*, Kampus, Frankfurt 1991.
- Bouillard, H., *Transzendenz und Gott des Glaubens*, en CGG, ed. F. von F. Böckle y otros, I, Herder, Freiburg 1981, 87-131.
- Boyle, N., *Who are we now? Christian Humanisme and global market*, T & T Clark, Edimburgh 1998.
- Braun, D., *Carl Schmitt und Friedrich Gogarten. Erwägungen zur «eigentlich katholischen Verschärfung» und ihrer protestantischen Entsprechung im Übergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 203-228.
- Braun, R. (ed.), *Tertullien, contre Marcion I*, Du Cerf, Paris 1990.
- Bredenkamp, H., *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*: DZPh 46 (1998) 901-916.
- Bröckling, U., *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, Fink, München 1993.
- Brosseder, J., *Religion und Glaube*, en G. Stachel (ed.), *Inhalte religiösen Lernens*, Benzinger, Einsiedeln 1977, 39-53.
- Brox, N., «Sara um Beispiel...» *Israel im 1. Petrusbrief*, en *Kontinuität und Einheit. Für Franz Mussner*, ed. P.-G. Mümmer - W. Stenger; Herder, Freiburg 1981, 484-493.
- Der erste Petrusbrief*, Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen-Vluyn, <sup>1</sup>1993.
- Brumlik, M., *Carl Schmitts theologisch-politischer Antisemitismus*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 248-256.
- Büsing, G., *Das Mémorial. Dokument einer fraglichen Gewissheitserfahrung. Eine Pascal-Interpretation aus theologischer Perspektive*, Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach-Frankfurt-Washington 1995.
- Butterworth, E. J., *The identity of Anselm's Proslogion argument for the existence of God with the Via Quarta of Thomas Aquinas*, Meilen Press, Queenston, Ontario 1990.
- Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, lat.-dt.*, Velhegen 6 Klasing, Bielefeld 1846.

- Cattin, Y., *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Prosligion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986.
- Chesterton, G. K., *Ballspiel mit Ideen. Kleine Prosa*, Herder, Freiburg 1963.
- Clauss, M., *Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v.Chr.)*, Beck, München 1986.
- Dassmann, E., *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Aschendorff, Münster 1979.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia. Lat.-Dt.*, ed. por L. Gäbe, Meiner, Hamburg 1992.
- Deuber-Mankowski, A., *Das kostbarste Beutesstück im «Triumph der Allegorie». Zu Funktion und Erscheinungsweise des Geschlechterverhältnisses in Walter Benjamins Passagenwerk: Concordia 21 (1992) 2-19.*
- Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Karl Schmitts*, ed. por B. Wacker; Fink, München 1994.
- Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, ed. H. Assmann y otros, edition liberación, Münster 1984.
- Diekamp, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I-III*, Aschendorff, Münster 1938.
- Döbertin, W., *Adolf von Harnack. Theologe, Pädadoge, Wissenschaftspolitiker*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York 1985.
- Dohmen, C., *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Athenäum, Franckfurt 2-1987.
- Doohan, L., *The contemporary significance of the life and works of St. John of the cross: SFSp 13 (1992) 9-17.*
- Doosry, Y., *Die sakrale Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nurnberg, en Politische Religion-religiöse Politik, 205-224.*
- Drey, J. S., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (1819)*, Wiss. Buchgesellschaft, reimpr. Darmstadt 1971.
- Ebach, J., *Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*, en Id. - R. Faber (ed.), *Bibel und Literatur*, München 1995, 277-304.
- Elsas, C. (ed.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, München 1975.
- Faber, R., *Carl Schmitt, der Römer*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 257-278.
- Fédou, M., *La figure de Socrate selon Justin*, en *Les Apologites chrétiens et la culture grecque*, 51-66.
- Feiereis, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1965.
- Feil, E., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs I-III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-2001.
- Frevel, C., *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion I-II*, Beltz Athenäum, Weinheim 1995.

- Freytag, C., *Der Angriff der Osterhasen. Zu den Phantasmagorien des Warentauschs: Widerspruch*. Münchner Zeitschrift für Phil. 12 (1992) 23-34.
- Fries, H., *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985.
- Fuchs, G., *Geistliches Leben im «stahlharten Gehäuse. Als Christ und Christin leben in einer «Kultur» des Geldes*: KatBl 123 (1998) 153-161.
- Geldanschauung. Ausgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie*: Diakonia 19 (1988) 251-257.
- Gottes-Entzug. Weihnachtliches Nachdenken mit Johannes vom Kreuz*: KatBl 116 (199) 819-827.
- Füssel, K., *Der Kult des Geldes, die Zerstörung des Menschen und der Zorn Gottes*, en *Die Religion des Kapitalismus*, ed. W. Jacob - J. Moneta - F. Segbers; Exodus, Luzern 1991, 130-149.
- Geerlings, W., *Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit*, en *Handbuch der Fundamentaltheologie*, ed. W. Kern - H. Pottmeyer - M. Seekler; Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, 317-333.
- Gestrich, C., *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen <sup>3</sup>1996.
- Gilbert, P., *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990 (Analecta Gregoriana 257).
- Goethe, J. W. von, *Wilhelm Meisters Lehr- und Wanderjahre*, Köln 1997.
- Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, ed. P. Hünemann, Freiburg 1996.
- Guardini, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Paderborn <sup>6</sup>1991.
- Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Grünewald, Mainz-Schöningh, Paderborn <sup>16</sup>1997.
- Günter, M., *Walter Benjamin zum Tausendersten. Eine Nachlese: Widerspruch*. Münchner Zeitschrift für Philosophie 12 (1992) 9-15.
- Habisch, A., *Autorität und moderne Kultur: Zur Interdependenz von Ekklesiology und Staatstheorie bei Carl Schmitt und James B. Buchanan*, Schöningh, Paderborn y otros 1994.
- Hamman, A. G., *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque<sup>1</sup>, des origines à Justin: genèse et étapes*, en *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*, 41-50.
- Hankei, W., *John Maynard Keynes. Die Entschlüsselung des Kapitalismus*, Piper, München-Zürich 1986.
- Harnack, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Wiss. Buchgesellschaft 1960.
- Hasler, E., *Anna Göldin Letzte Hexe*, Benziger, Zürich-Köln 1982.
- Hattenhauer, H., *Europäische Rechtsgeschichte*, C. F. Müller, Heidelberg <sup>2</sup>1994.
- Hauck, F., *Die Kirchenbriefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>4</sup>1947.
- Hauschild, W.-D., *Lehrbuch der Dogmen- und Kirchengeschichte. I, Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995.

- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen <sup>12</sup>1972.
- Heil, S., «Gefährliche Beziehungen» - *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.
- Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen 1960.
- Hession, Ch. H., *John Maynard Keynes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Hick, J., *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*: MThZ 45 (1994) 301s.
- Hinkelammert, F. J., *Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers*, en *Die Götzen der Unterdrückung und der Befreiende Gott*, 111-147.
- Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hans Jürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, ed. por G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper; Pustet, Regensburg 1996.
- Höhn, H.-J., *Die Vernunft, der Glaube und das Nichts. Zur Rationalität christlicher Existenzhermeneutik*, en Id. (ed.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Schöningh, Paderborn etc. 1992, 139-173.
- Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Herder, Freiburg 1994 (Quaestiones disputatae 154).
- Geld oder Leben? Ein ökonomisch-theologischer Essay*: rhs 41 (1998) 217-223.
- Holz, H. H., *Philosophie der zerplitterten Welt*, Pahl-Rugenstein, Bonn 1992.
- Hörisch, J., *Geld als Medium*: rhs 41 (1998) 211-216.
- Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Suhrkamp, Frankfurt 1996.
- Hübner, Th., *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemässer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte*, Peter Lang, Frankfurt etc. 1994.
- Hünemann, P., *Der fremde Gott - Verheissung für das europäische Haus*, en *Gott - ein Fremder in unserem Haus?*, 203-222.
- Jesus Christus. Gotteswort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Aschendorff, Münster <sup>2</sup>1997.
- Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Aschendorff, Münster 1989.
- Jacob, W. - Moneta, J. - Segbers, F. (eds.), *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, Exodus, Luzern 1996.
- Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz), *Gotteserfahrung*, ed. y trad. por J. Boldt, Insel, Frankfurt-Leipzig 1996.
- Die dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung*, ed. y trad. por U. Dobhan, E. Hense, E. Peeters; Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.
- John, O., «Einführung in die Ware» - *eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne*: Concordia 21 (1992) 20-40.
- Jüdische Quellen. Meqorot Yisra'el*, ed. por Eveline Goodman-Thau y Christoph Schulte, Akademie Verlag, Berlin 1993 (Jüdische Quellen 1).
- Justin, Philosoph und Martyr: Die erste Apologie*, trad. por G. Rauschen, Kösel, München 1913 (BKV).

- Dialog mit dem Juden Tryphon*, ed. Ph. Hauser, Kösel, München 1917.
- Justini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich, De Gruyter, Berlin-New York 1994.
- Kaiser, H., *Geld: Seine «ethische» Rationalität*: Zeitschrift für evangelische Ethik 38 (1994) 115-138.
- Kaiser, O., *Einführung in das Alte Testament*, Mohn, Gütersloh 1984.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por W. Weischedel (Kant, *Werke* III-IV), Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Kantzenbach, F. W., *Adolf von Harnack*, en TRE 14, 450-458.
- Kapriev, G., ... *Ipsa Vita et Veritas. Der «ontologische Gottesbeweis» und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LXI).
- Karpp, H. (ed.), *Karl Holl (1866-1926). Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, Mohr, Tübingen 1966.
- Kaufmann, F.-X., *Kritik des neutralen Geldes: Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999) 226-251.
- Religion und Modernität - Sozialwissenschaftliche Analysen*, Mohr, Tübingen 1989.
- Wo liegt die Zukunft der Religion?*, en *Institution, Organisation, Bewegung*, ed. por K. Gabriel, W. Gebbhard, M. Krüggeler, Leske-Budderich, Opladen 71-97.
- Kessler, H., art. *Erlösung*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. por P. Eicher; Kösel, München 1991, 360-373.
- Keynes, J. M., *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin 1974.
- Kilian, R., *Überlegungen zu Israels Mythenkritik*, en *Mythos und religiöser Glaube heute*, ed. por A. Halder y K. Kienzler, Auer, Donauwörth 1985.
- Kirsch, U., *Blaise Pascal «Pensées» (1656-1662). Systematische «Gedanken» über Tod, Vergänglichkeit und Glück*, Alber, Freiburg 1989.
- Klassische Gottesbeweise in der Sicht gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, ed. por F. Ricken; Kohlhammer, Stuttgart 1991.
- Kloft, M. Th., *Das christliche Zinsverbot in der Entwicklung von der Alten Kirche zum Barock. Eine Skizze*, en *Shylock?*, 21-34.
- Knauer, P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1978.
- Knebel, S. K., «*La idea de la autoridad es de origen católico*». Schmitt, Donoso, Bourdaloue, oder: *Das autoritäre Prinzip in Reinkultur*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 149-174.
- Knitter, F. P., *Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Kösel, München 1985.
- Krüger, S. y otros, *Keynes contra Marx? Darstellung und Kritik der «General Theory»*, VSA Verlag, Hamburg 1984.
- Lauermann, M., *Carl Schmitt - jenseits biographischer Mode. Ein Forschungsbericht 1993*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 295-319.

- Lavater, J. C., *Sittenbüchlein für das Gesinde*, Göllner, Homburg v.d. See 1773.
- Leduc-Fayette, D., *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*, Du Cerf, Paris 1996.
- Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1977.
- Leibowitz, J., *Gespräche über Gott und die Welt. Mit M. Shashar*, Dvorah, Frankfurt 1990.
- Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, ed. B. Pouderon - J. Doré, Beauchesne, Paris 1998.
- Leuttsch, M., *Der Bezug auf die Bibel und die Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 175-202.
- Lienkamp, C., *Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, IKO, Frankfurt 1998.
- Lönne, K.-E., *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 11-35.
- Luther, M., *Der Grosse Katechismus, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 30, Herm. Böhlau, Weimar 1964.
- Von Kaufhandlung und Wucher, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 15, Herm. Böhlau, Weimar 1966 (versión castellana: «Sobre el comercio [1524]»), en Lutero, *Obras*, ed. Teófanos Egido, Sígueme, Salamanca, 2001, 233-250).
- Mahé, J.-P. (ed.), *Tertullien, La chair du Christ I*, Du Cerf, Paris 1975 (Sources chrétiennes 216).
- Maimonides, M. (Mose ben Maimon), *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, Arabisch und Deutsch von M. Wolff, Einführung von F. Niewöhner*, Meiner, Hamburg 1981.
- Manemann, J., *Carl Schmitt über die Kraft der Repräsentation im römischen Katholizismus: Jahrbuch für Politische Theologie* 2 (1997) 272-285.
- Marquardt, F.-W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie I-III*, Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993-1996.
- Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie I-II*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1990-1991.
- Gott oder Mammon aber Theologie und Ökonomie bei M. Luther*, en F.-W. Marquardt et alii (eds.), *Einwürfe*, Kaiser, München 1983, 177-216.
- Martin, C. F. J., *Thomas Aquinas. God and Explanations*, University Press, Edinburgh 1997.
- Martin, H.-P. - Schumann, H., *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Matthes, J. *Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Religion und Kultur*, 33 (1993) 16-30.
- Maus, I., *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Fink, München 1988.

- Meeks, M. D., *Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes*: EvTheol 40 (1980) 40-58.
- Mehring, R., *Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenken*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 229-245.
- Meier, H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1994.
- Meijering, E. P., *Tertullien contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I-II*, Brill, Leiden 1977.
- Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf Harnack* (Beihefte der Zeitschrift für religions- und Geistesgeschichte XX), Brill, Leiden 1978.
- Mensching, G., *Religion. Erscheinungs- und Ideenwelt*, en 'RGG, V, 961-964.
- Metz, J. B., *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Versuch einer Neubestimmung* en H.-J. Höhn (ed), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Fischer, Frankfurt 1996, 265-279, también bajo el título *Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne: Jahrbuch für Politische Theologie 1* (1996) 39-52.
- Meuter, G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1994.
- Michon, H., *L'ordre du coeur. Philosophie, Theologie et Mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion, Paris 1996 (Lumière Classique 7).
- Miles, J., *Gott. Eine Biographie*, Hanser, München-Wien 1996.
- Morscher, E., *Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)*, en *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, 62-86.
- Muchlinski, E., *Keynes als Philosoph*, Duncker & Humblot, Berlin 1996.
- Müller, K., *Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum* en *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, ed. por E. Zenger; Herder, Freiburg etc. 1996, 257-292.
- Müller, K., *Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik*: Orient 61 (1997) 239-241.
- Müller, K., *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Inst. Kirche und Judentum, Berlin 1994.
- Munier, Ch., *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens* (Paradosis 39), Éditions universitaires, Fribourg 1995.
- Nichweiss, B., *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizonte der Theologie Erik Petersons*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 37-64.
- Nowak, K. (ed.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Teil 1: Der Theologe und Historiker*, De Gruyter, Berlin-New York 1996.
- Pascal, B., *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, ed. por J.-R. Armogathe; Reclam, Stuttgart 1997.
- Pesch, O. H., *Thomas von Aquin. Grösse und Grenze mittelalterlicher Theologie*, Grünewald, Mainz 1986.

- Politische Religion - religiöse Politik*, ed. R. Faber, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Pröpper, Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel, München 1988.
- Przywara, E., *Alter und neue Bund. Theologie der Stunde*, Herold, Wien 1936.
- Ragaz, L., *Die Bibel - Eine Deutung*, reimpression de la edición original en cuatro vols., bajo el patronato de E. L. Ehrlich - M. Mattmüller - J. B. Metz en colaboración con el Leonard-Ragaz-Institut, Exodus, Freiburg B. 1990.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.
- Reijen, W. van, *Der Messias und der letzte Gott. Heilsversprechen bei Benjamin und Heidegger*, en Id., N. Bolz (eds.), *Heilsversprechen*, Fink, München 1998, 115-135.
- Reipen, J., *Rezension Über Heinrich Meiers Arbeiten zur «Politischen theologie» Carl Schmitts: Jahrbuch für Politische Theologie 1 (1996) 252-257.*
- Richard, P., *Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen. Biblische Theologie, en Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, 11-38.
- Rieth, R., *«Habsucht» bei Martin Luther*, Herm. Böhlau, Weimar 1996 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, ed. H. Hunghans - K. Nowak, G. Wartenberg, 1).
- Robillard, E., *Justin. L'itinéraire philosophique*, Bellarmin, Montreal - Du Cerf, Paris 1989 (Collection recherches N.S. 23).
- Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München 1992.
- Rohls, J., *Theologie und Metaphysik. Der ontologischer Gottesbeweis und seine Kritiker*, Mohn, Gütersloh 1987.
- Ruster, Th., *Bin ich das Subjekt meines Begehrens? Beobachtungen zum Funktionswandel der Introspektion von Augustinus bis zur Werbung: ThPQ 144 (1996) 168-176.*
- Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst: rhs 39 (1996) 54-62.*
- Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, en Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, 41-54.
- Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Reimarer Republik*, Schöningh, Paderborn 1997.
- Sind Kirche und Christentum pluralismusfähig?*, en M. Kessler, W. Graf Vitzhum, J. Wertheimer (eds.), *Neonationalismus Neokonservatismus. Sondierungen und Analysen*, Stauffenburg, Tübingen 1997, 155-176.
- Jenseits aller Ethik: Gott als Religion*, en *«Ich habe meine eigene Religion»*, ed. por H. Kochanek; Patmos Artemis, Zürich 1999, 179-206.
- Sattler, D., *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Scharffenorth, G., *Den Glauben ins Leben ziehen... Studien zu Luthers Theologie*, Kaiser, München 1982.

- Scherf, H., *John Maynard Keynes*, en *Klassiker des ökonomischen Denkens II*, ed. por J. Starbatty; Beck, München 1989, 273-291.
- Schilson, G., *Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult?*, en Id., J. Hake (eds.), *Drama «Gottesdienst». Zwischen Inszenierung und Kult*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 13-67.
- Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Insel, Frankfurt-Leipzig 1995.
- Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), reimpr. Meiner, Hamburg 1970.
- Schmid, U., *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionistischen Paulusbriefausgabe*, De Gruyter, Berlin-New York 1995 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25).
- Schmidt, G., *Das ontologische Argument bei Descartes und Leibniz: Analecta Anselmiana IV, 1*, Minerva, Frankfurt 1975.
- Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Schmidt-Leukel, P., *Skizze einer Theologie der Religionen*, en *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, 447-460.
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische, Hamburg 1933.
- Der Hüter der Verfassung*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931.
- Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen 1914.
- Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung: Summa I* (1917/18) 71-80.
- Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970.
- Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1993.
- Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.
- Schmitt, K. (ed.), *S. Gesell - «Marx» der Anarchisten?*, Kramer, Berlin 1989.
- Scholz, F., *Die Theologie Carl Schmitts*, en *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, ed. J. Taubes, Fink, Schöningh, München 1983, 159-173.
- Schripf, G., *Anselm von Canterbury: Prologion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* Knecht, Frankfurt 1994.
- Schwarzschild, S. S., *De idolatria. Unveröffentlichtes Manuscript*, 1988.
- The pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Scharzschild*, ed. por M. Kellner, State University of New York Press, New York 1990.
- Schweppenhäuser, H., *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens*, zu Kampen, Lüneburg 1992.
- Sérouya, H., *Maïmonide. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 1964.
- Shylock? *Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, ed. por J. Heil y B. Wacker; Fink, München 1997.
- Söding, Th., *Widerspruch und Leidensnachfolge. Neutestamentliche Gemeinden im Konflikt mit der paganen Gesellschaft: MThZ 41* (1990) 137-155.

- Sombart, N., *Carl Schmitt. Die Sammlung Dr. Nicolaus Sombart*, Antiquariat & Verlag Elvira Tasbach 1996.
- Spoerri, Th., *Pascal heute*, Gotthelf, Zürich 1968.
- Steiner, U., *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*: Dt. Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998) 147-171.
- Stubenrauch, B., *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 158).
- Taubes, J., *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, München 1991.
- Ad Karl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve-Verlag, Berlin 1987.
- Die politische Theologie des Paulus*, ed. A. - J. Assmann, Fink, München 1993.
- Tenbruck, F. H., *Die Religion im Maelstrom der Reflexion: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Religion und Kultur*, 33 (1993) 31-67.
- Theissen, G., *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung*, en Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Mohr, Tübingen 1989, 55-76.
- Thomas von Aquin, *Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und die «Summe der Theologie»*, texto con traducción, introducción y comentario de H. Seidl, Meiner, Hamburg 1982.
- Summa contra gentiles I-IV*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1974s.
- Summa Theologica*, Pustet, Salzburg-Leipzig 1934s.
- Tillich, P., *Systematische Theologie I*, Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1956.
- Tracy, D., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Grünewald, Mainz 1993.
- Unger, F., *Christlicher Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten von Amerika*, en *Politische Religion - religiöse Politik*, 267-289.
- Van Steenberghen, F., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie 1980.
- Velecky, L., *Aquinas' five arguments in the Summa Theologiae 1a 2, 3*, Kok Pharos, Kampen 1994.
- Verweij, P. G., *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Domplein, Utrecht 1960.
- Verweyen, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991.
- Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Ludgerus, Essen 1978.
- Wacker, B., *Carl Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 279-294.
- Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung - Carl Schmitt und Hugo Ball*, en *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 123-145.
- Wagner, F., *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Warenwelt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.
- Was ist Religion?*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1986.
- Wagner, M., *Die Philosophischen Implikate der «Quarta via». Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1989.

- Waldenfels, H., *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Borengässer, Bonn 1990 (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen I).
- Waldherr, I., *Jugend und Geld*: rhs 41 (1998) 230-237.
- Weber, M., *Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist*, en Id., *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, ed. por J. Winckelmann, Kröner, Stuttgart 1968, 357-381.
- Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, ed. por G. Risse, H. Sonnemann, B. Thess, FS H. Waldenfels; Bonifatius, Paderborn 1996.
- Welker, M., *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neu kirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Wenzel, K., *Pluralität und Anerkennung. Hermeneutische Überlegungen zur pluralistischen Religionstheorie*: Orient 63 (1999) 234-236.
- Werbick, J., *Repräsentation - eine theologische Schlüsselkategorie?*: Jahrbuch für Politische Theologie 2 (1997) 295-236.
- Werner, K., *Das israelistische Zinsverbot. Seine Grundlagen in Torah, Mishnah und Talmud*, en Shylock?, 11-20.
- Wils, J.-P., *Von Verstummen Gottes in der Moral*, en *Gott - ein Fremder in unserem Haus?*, 96-122.
- Zechmeister, M., *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*, Lit, Münster 1996.

Durante siglos, Dios ha funcionado en el imaginario de los pensadores como la categoría decisiva que explicaba y daba sentido a la realidad. En nuestros días, sin embargo, el dinero ha derrocado a Dios de su trono y se ha erigido en clave hermenéutica y referencia última de todo lo que existe. Esta constatación no sólo ha vaciado el concepto de Dios, sino que ha provocado la pérdida de fundamento de la religión. Y puesto que el cristianismo ha sido durante siglos la viva imagen de la verdadera religión, ¿no estaremos asistiendo al principio de su fin?

De forma atrevida, el profesor Ruster plantea en su libro la necesidad que tiene el cristianismo de distanciarse de lo que comúnmente se entiende por religión para poder así recuperar su identidad. Su irrelevancia social es un perfecto ejemplo del papel que juega hoy toda religión en el entramado de la ideología dominante del capitalismo. Contra la propuesta salvadora de que todo debe plegarse al «dictado de la escasez del dinero», el cristianismo está urgido a luchar contra toda idolatría y a ofrecer al hombre actual su propuesta radical de salvación, contraponiéndola al «capitalismo como religión».

**Thomas Ruster** (Colonia, Alemania, 1955) es profesor de Teología sistemática en la Universidad católica de Dortmund.

