

AMPARO GARCÍA-PLAZA *

LA FE EN EL DIOS UNO Y TRINO: MÁS ALLÁ DEL JUDAÍSMO Y EL PAGANISMO

**Estudio sobre el tratado
El monoteísmo como problema político,
de Erik Peterson**

1. INTRODUCCIÓN

Erik Peterson (1890-1960), teólogo alemán convertido en 1930 del protestantismo al catolicismo, escribió en 1935 el tratado *Der Monotheismus als politisches Problem*¹. En este escrito, que ha llegado a convertirse en un clásico muy estudiado y debatido especialmente en el ámbito de la teología política, expone diversas comprensiones del monoteísmo y de su relación con el poder político en algunos autores escogidos de la antigüedad, desde Aristóteles a San Agustín.

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. La autora pertenece al Departamento de Teología Dogmática y Fundamental en calidad de investigadora, gracias a una Beca de Formación de Personal Investigador concedida por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y cofinanciada en un 45 por 100 con Fondo Social Europeo.

¹ La edición original es un librito publicado en Leipzig en 1935. Peterson lo incluyó en el volumen recopilatorio *Theologische Traktate*, München 1951. Este título ha sido reeditado recientemente en Echter, Würzburg 1994.

Peterson se inició en la investigación de la concepción monoteísta del mundo antiguo y de las implicaciones mutuas entre lo religioso y lo político en su trabajo de doctorado y habilitación, *Εἰς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*². Desde entonces le caracteriza una especial atención a los sutiles significados políticos de las diversas expresiones religiosas. Entre los años 1931-1933 escribe dos artículos específicamente orientados al estudio de la relación

² Para el tema que estudiamos son especialmente relevantes los siguientes escritos petersonianos, que presentamos en orden cronológico. Las siglas indicadas servirán de referencia para las obras que citamos a lo largo del artículo:

- 1) *Εἰς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926.
- 2) *Der Brief an die Römer*, Echter, Würzburg 1997 (sus clases en Bonn sobre la Carta a los Romanos, en el *Sommersemester*, 1925, y el *Wintersemester*, 1927-2828, publicadas por B. Nichtweiß y F. Hahn), RBr.
- 3) *Εἰς Θεός als Zirkusakklamation in Byzanz*, en: *Theologische Literaturzeitung* 52 (1927), col. 493-495, EZB.
- 4) *Göttliche Monarchie*, en: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931), 537-564, GM.
- 5) *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, en: *Hochland* 30 (1932-1933) 289-299, KA.
- 6) *Politik und Theologie*, escrito inédito (1933/1934); transcripción facilitada por Barbara Nichtweiß, PTh.
- 7) *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) MpP, en: *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, TT. Ediciones en español: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, traducción de Agustín Andreu, TT^E; *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, MpP^E (G. Uríbarri prologa esta edición y ofrece traducción de los textos griegos y latinos; se retoma básicamente la traducción del alemán de A. Andreu).
- 8) *Christus als Imperator* (1936), en TT, 85-92 (traducción española: TT^E, 63-69+282-284; MpP^E, 127-137).
- 9) *Christianus* (1946) Chr, en: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Freiburg 1959 (reed. Darmstadt 1982), 64-87, FJG.
- 10) *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum* (1951) NaC, en: FJG, 51-63.
- 11) *Der Nationalismus als theologisches Problem im Juden- und Frühchristentum*; en: O. v. NELL-BREUNING SJ & H. SACHER (eds.), *Wörterbuch der Politik* Bd. I, *Gesellschaftliche Ordnungs-systeme* (= Heft V), Herder, Freiburg 1951, col. 284-286, NaP.
- 12) *Entstehung und Bedeutung des Namens «Christen»*, en: *Schweizer Rundschau* 51 (1951/52) 611-613.
- 13) *Il problema politico nel giudaismo e nel cristianesimo antico*, en: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 32 (1996) 118-122 (manuscrito de una conferencia de Peterson en Milán, publicado por M. Rizzi), GCa.

(El escrito 7 se compuso a partir de los artículos 4 y 5. El 11 y el 12 son breves resúmenes del 10 y 9, respectivamente, mientras que el 13 los resume a ambos.)

entre la política y la teología: *Göttliche Monarchie y Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*. En el primero persigue el rastro histórico de la utilización del término griego μοναρχία para expresar la unidad de la divinidad. En el segundo repasa las interpretaciones teológicas de la antigüedad cristiana sobre la figura política del Imperio Romano. Estos dos artículos le sirven de base para la redacción del tratado *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), en el cual la tesis principal cambia de orientación, ya que el objetivo parece ser argumentar desde la historia de la teología la imposibilidad de usar una teología cristiana correcta y ortodoxa como fundamento de cualquier tipo concreto de régimen político. El contexto histórico inmediato de este escrito es el ascenso al poder de Hitler en Alemania y los primeros discursos de apoyo teológico al régimen que surgían por parte de diversos grupos católicos y protestantes, discursos que nuestro autor pretende deslegitimar³. De la misma época, aunque mucho más breve, es el artículo *Christus als Imperator*. Ya en la postguerra, entre 1946 y 1952, publicará varios escritos con su reflexión sobre la cuestión del nacionalismo en el cristianismo antiguo⁴. Los desarrollos expresados en estos breves artículos ayudan a entender mejor algunas argumentaciones del tratado principal que estudiamos.

El tratado petersoniano sobre el monoteísmo ha sido estudiado, revisado y criticado a fondo, dada su gran relevancia en el desarrollo de la reflexión sobre la teología política. La interpretación de este escrito no es fácil, por tres causas principalmente: Es muy propio de Peterson dar una importancia suma a sus fuentes dejándolas hablar por sí mismas, de modo que frecuentemente aduce un autor tras otro sin exponer muy claramente, más que en expresiones aisladas, su propia intención. Por otra parte, la fusión de dos escritos previos complica la reconstrucción del hilo central del nuevo tratado, pues la consistencia

³ Cf. E. PETERSON, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, en: Hochland 31 (1933-1934) 64-79 + 144-160, y K. BREUNING, *Die Vision des Reiches. Deutsche Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, Max Hueber, München 1969. Para una exposición de cómo se sitúa este tratado tanto en la vida y obra petersoniana como en su contexto político, véase B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien ²1994, orig. 1992, especialmente el capítulo XI: «Zur politischen Dimension der Theologie», 722-830. (Usaremos en adelante las siglas EP para referirnos a esta obra, la más completa sobre la vida y obra del autor que estudiamos.) En español contamos con una interesante presentación de este autor, con datos biográficos, históricos y teológicos: G. URIBARRI, «Erik Peterson: Teología y Escatología», como introducción del libro E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999 (MpP^E), 9-46.

⁴ Indicados bajo los números 9-12 en la anterior nota 2.

propia de cada una de las dos partes queda relativizada en un nuevo marco. Finalmente, el objetivo político-eclesial del tratado, sumamente delicado, resulta en cierto modo encubierto bajo la apariencia de un estudio erudito sobre la antigüedad. Nuestro autor, con las responsabilidades propias de un padre de familia, parece optar por cierta cautela, sin expresar demasiado abiertamente sus intenciones, aunque históricamente es obvio que en el ámbito teológico su objetivo se entendió perfectamente⁵.

Las investigaciones sobre este tratado se han centrado preferentemente en la puesta en cuestión de la solidez de su tesis final sobre la liquidación («Erledigung») de toda teología política que se ejerza con la intención de justificar desde la fe un sistema político y también en la profundización de su aportación al estudio histórico del término 'monarquía' y de las relaciones entre la Iglesia y la política en la teología cristiana antigua⁶. Sin embargo, entendemos que una clave de fondo muy significativa de este tratado no ha sido aún suficientemente destacada.

⁵ «... la liquidazione di ogni teologia politica in ambito cristiano, suonava, nel 1935, come un netto rifiuto nei confronti di ogni tentativo di legittimazione teologica del regime nazista. E così infatti fu letta la monografia di Peterson» [M. NICOLETTI, «Il problema della 'teologia politica' nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica», en: L. SARTORI - M. NICOLETTI y otros (eds.), *Teologia politica*, Bologna 1991, 17-71, 60].

⁶ Los estudios más relevantes realizados, de los que tengo noticia, son los siguientes por orden cronológico:

- H. HIRT (pseudón. de H. SCHÄFER), *Monotheismus als politisches Problem*, en: Hochland 35 (1937-38) 319-324.
- H. MAIER, *Kritik der politischen Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.
- C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970.
- G. E. KAFKA, *Wer erledigt wen?*, en: Hochland 63 (1971) 475-483.
- A. SCHINDLER (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Mohn, Gütersloh 1978.
- P. KOSLOWSKI, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, en: *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 70-91 (= TAUBES, 26-44).
- Y. CONGAR, *Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité*, en: *Nouvelle Revue Theologique* 113 (1981) 3-17 [versión española reducida con traducción de J. VALIENTE MALLA: *El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino*, en: *Concilium* 163 (1981) 353-362].
- G. RUGGIERI, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, en: E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, 7-26.
- J. TAUBES (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie I. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink / Schöningh, München-Paderborn 1983 (1985).

Partimos de la observación inicial con la que el autor abre este escrito:

«La ilustración europea redujo la fe cristiana únicamente al ‘monoteísmo’, que es tan cuestionable en su contenido teológico como en sus consecuencias políticas. Para el cristiano puede solamente darse actividad política en el supuesto de la fe en el Dios uno y trino. Esta

-
- G. RUGGIERI, *Dios y poder. ¿Funcionalidad política del monoteísmo?*, en: VARIOS, *El monoteísmo, problema político*, número monográfico de Concilium 197 (1985) 29-42 (traducción de M. Díez Presa).
- M. NICOLETTI, *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- CH. THEOBALD, «La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social», en: P. BEAUCHAMP y otros (eds.), *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles 1991, 99-138.
- M. NICOLETTI, «Il problema della ‘teologia politica’ nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica», en: L. SARTORI - M. NICOLETTI y otros (eds.), *Teologia politica*, Bologna 1991, 17-71.
- H. MAIER, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, en: *Zeitschrift für Politik* 38 (1991) 33-46.
- H. MEIER, «Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff»; es la Introducción de: J. ASSMANN, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Siemens Stiftung, 1991 (²1995), 7-19.
- W. LÖSER, *Une contribution déroutante a la théologie politique*, en: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 43 (1992) 22-35.
- B. NICHTWEISS, «Zur politischen Dimension der Theologie», Capítulo XI de EP, 722-830.
- B. NICHTWEISS, «Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons», en: B. WACKER (ed.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, Wilhelm Fink, 1994, 37-64.
- M. RIZZI, *Erik Peterson e la «teologia politica»: attualità e verità de una «legghenda»*, en: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 32 (1996) 95-117.
- J. OTTMAR, *Zur Politik der Theodizee*, en: *Jahrbuch Politischer Theologie* 1 (1996) 53-81.
- G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, UPCo, Madrid 1996.
- G. URÍBARRI, «Erik Peterson: Teología y Escatología», en: *MpP^E* (1999), 9-46.
- B. NICHTWEISS, *Teología y Política*, en: *Revista de libros* 46 (2000) 11 (traducción de J. Pardos).
- J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, München-Wien 2000.
- R. VON SINNER, *Der Monotheismus als politisches Problem: Erik Peterson und die Trinitätslehre*, en Internet <http://www.mensch-im-recht.ch/sinner2.html>.
- H. MAIER, «Erik Peterson und der Nationalsozialismus», en: B. NICHTWEISS (ed.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson* (Symposium Mainz 2000), Lit, Münster 2001, 240-253.
- G. CARONELLO, «“Perché un concetto così ambiguo?” La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)», en: P. BETTILOLO - G. FILORANO (eds.), *Il Dio mortale - Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, 349-396.

fe se encuentra *más allá del judaísmo y del paganismo*, del 'monoteísmo' y del 'politeísmo'»⁷.

Si comparamos esta introducción con las últimas frases del tratado observamos que se repite de nuevo la expresión que hemos subrayado:

«Pero el anuncio cristiano del Dios trinitario está *más allá del judaísmo y del paganismo*, dándose el misterio de la Trinidad sólo en la misma divinidad, no en la criatura. Así como tampoco la paz que busca el cristiano puede ser garantizada por ningún César, porque esa paz es únicamente un don de Aquel que 'sobrepasa todo entendimiento'»⁸.

Entiendo que en la repetición de esta frase al inicio y al final del escrito se plasma una intención central que orienta todo el tratado. Peterson trata de expresar que el cristianismo no es una mezcla de elementos judíos y paganos, sino que en él se da un salto cualitativo hacia algo nuevo. Trataremos de ver qué características corresponden al paganismo y cuáles al judaísmo para ver finalmente en qué consiste la novedad que aporta el cristianismo. La confusión de entender el cristianismo desde los otros dos paradigmas sería la que daría lugar a interpretaciones inaceptables del mismo: como el ejemplo cumbre que se nos propone como 'problema político del monoteísmo' en Eusebio de Cesarea, o el 'monoteísmo ilustrado', al que Peterson alude en su advertencia introductoria aunque no lo desarrolla después en su tratado.

Considero de enorme interés para este estudio los desarrollos que realiza el egiptólogo Jan Assmann sobre la teología política⁹. Este autor,

⁷ «Die europäische Aufklärung hat von dem christlichen Gottesglauben nur den 'Monotheismus' übriggelassen, der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen. Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben. Dieser Glaube steht *jenseits von Judentum und Heidentum*, von 'Monotheismus' und 'Polytheismus'.» TT, 24; TT^E, 27; MpP^E, 50 (traducción retocada, entrecorridos del autor, cursivas mías). Peterson añade detrás de estas frases una invocación a San Agustín.

⁸ «Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gotte steht *jenseits von Judentum und Heidentum*, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der 'höher ist als alle Vernunft'» (TT, 59; TT^E, 62; MpP^E, 95; entrecorridos del autor, cursivas mías, traducción retocada).

⁹ J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, München-Wien 2000. En este libro se amplía un trabajo previo de publicación restringida: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Privatdruck-Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Nr. 52, 1991 (1995). Citaremos el libro del año 2000 como HH y en aquellos casos en que la referencia se encuentre (sólo o además) en el libro anterior, más pequeño, indicaremos las páginas corres-

que ha leído a fondo a Peterson, presenta una teoría, a mi juicio complementaria, de lo que ocurre al pasar del paganismo (politeísta) al judaísmo (monoteísta), fase en la que nuestro teólogo no se detiene. Su análisis puede ayudarnos a entender mejor lo específico de cada paradigma. Por supuesto Assmann escribe mucho más tarde que Peterson y aporta datos que no desempeñan ningún papel en el tratado sobre el monoteísmo, sin embargo, encuentro que su contribución ayuda a entender mejor la línea de fondo que percibo en la exposición petersoniana y que pretendo desbrozar aquí¹⁰.

Este estudio no pretende únicamente clarificar qué quiso decir Peterson en su tratado, o entender mejor los acontecimientos históricos analizados, sino que también busca un poco de luz sobre algunas cuestiones de actualidad. ¿Es realmente la concepción monoteísta un modelo de pensamiento que apoya la tiranía y la opresión? O, dicho de otra manera, ¿qué tipo de monoteísmos tienen esa consecuencia política? Y por otra parte, ¿está el pluralismo politeísta pagano, que hoy parece admirarse como modelo de tolerancia, exento de dificultades a nivel de convivencia social?

A continuación analizaremos las tres posiciones: paganismo, judaísmo y cristianismo, y especialmente las relaciones entre ellas. En un primer momento intentaremos comprender mejor el fundamento de las diferencias entre la cosmovisión politeísta y la monoteísta, mientras que la segunda parte estará dedicada a estudiar la novedad del cristianismo y los problemas surgidos por la dificultad de comprensión de esta misma novedad. Finalmente expondremos las conclusiones de este trabajo en sus tres niveles: lo que Peterson pretende transmitir, la comprensión de fondo del problema que nos deja vislumbrar y las respuestas que nos surgen con respecto a las preguntas planteadas en nuestro tiempo¹¹.

pondientes a éste junto a las siglas ÄI. Del mismo autor hemos consultado otras dos interesantísimas obras: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, C. H. Beck, München 1990, y *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Hanser, München-Wien 1996; las citaremos como MÄ y ÄS, respectivamente.

¹⁰ Estoy convencida de que Jan Assmann utiliza en su ámbito, la egiptología, una metodología similar a la que usa Peterson para interpretar el cristianismo antiguo. Desde un conocimiento excepcional de la cultura y la lengua de sus respectivas áreas de estudio, ambos autores van percibiendo, entre los textos y testimonios que manejan, las huellas de sutiles cambios en la concepción de la realidad y las consecuencias de la irrupción de nuevas cosmovisiones. Este común estilo que percibo en ellos me impulsa a realizar en este trabajo una complementación de sus puntos de vista aunque procedan de ámbitos científicos diferentes y pertenezcan a distintas épocas.

¹¹ Agradezco al profesor Gabino Uríbarri, S.J., de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, las valiosas sugerencias y orientaciones que ha aportado a este trabajo.

2. DEL POLITEÍSMO AL MONOTEÍSMO

2.1. EL PAGANISMO GRECORROMANO SEGÚN PETERSON

En el tratado petersoniano que estudiamos el paganismo queda brevemente presentado por medio de la *Metafísica* de Aristóteles y del escrito pseudoaristotélico *Περὶ Κόσμου*, o *De mundo* (siglo I d.C.). Aparecen otras opiniones paganas en la discusión posterior con autores judíos y cristianos, especialmente al presentar a Filón de Alejandría y a los apologetas.

Peterson analiza el uso de la analogía entre divinidad y realeza en los dos escritos mencionados, los cuales, aunque no utilizan todavía el término ‘monarquía’, pueden ser considerados precursores de su uso en referencia al único principio divino del que todo deriva. Establece entre ellos las siguientes oposiciones¹²:

	<i>Metafísica</i>	<i>De mundo</i>
Antagonistas:	Dualistas, pluralistas.	Panteístas.
Cuestión clave:	Si hay uno o varios principios.	Si Dios participa en las fuerzas que mueven el mundo.
Analogía política:	El caudillo heroico de Homero (Agamenón o Ulises).	El gran rey persa, que oculto reina por medio de otros.
Analogía funcional:	El general oculto que por su estrategia dirige a los guerreros.	El manipulador de marionetas.
Explicación:	El principio divino como τέλος mueve todo intrínsecamente.	Dios mueve (con un poder trascendente) un hilo y desde él se mueven (fuerzas inmanentes) los demás.
Si lo divino está o no en el mundo:	Sobresale victorioso sobre las otras fuerzas o principios concurrentes.	Se oculta, no está en el mundo ¹³ .

¹² Cf. TT, 26-27; TT^E, 29-30; MpP^E, 52-54.

¹³ En la nota 13 (TT, 61; TT^E, 260; MpP^E [nota 20], 96-97) cita Peterson el siguiente párrafo de WERNER JAEGER (*Aristoteles*, Berlin 1923, 411): «Die Einheit Gottes mit der Welt [sc. bei Aristoteles] wird weder dadurch hergestellt, daß er sie durchdringt, noch so, daß er die Gesamtheit ihrer Formen als intelligible Welt in sich hegt, wie man gemeint hat, sondern die Welt ‘hängt’ [ἄρτηται] an ihm: er *ist* ihre Einheit, obgleich er nicht in ihr ist.» (Reproduzco las señalizaciones que presenta Peterson,

Cada escrito está tratando una cuestión distinta. Aristóteles defiende la existencia de un solo ἀρχή, la unidad metafísica, frente a los pluralistas, que aceptan una pluralidad de principios independientes. En su demostración utiliza un argumento político¹⁴, la famosa cita de la *Ilíada* que volveremos a encontrar repetidas veces en el tratado: «Pero los entes no quieren ser mal gobernados. *No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando*»¹⁵. El concepto de la monarquía (μία ἀρχή) tiene un doble sentido metafísico: un único principio y un único poder; aquí en la *Metafísica* se trata de una única instancia suprema que detenta el poder que ella misma es¹⁶. No se da la diferencia entre ‘poder’ y ‘fuerza’ que subraya *De mundo*.

En *De mundo* se está haciendo uso de ideas aristotélicas para una discusión contra el panteísmo de la Stoa acerca del concepto de Dios; se intenta establecer una distancia entre Dios y el mundo. Según Peterson este escrito defiende que no se debe pensar que Dios es una fuerza (δύναμις, «Kraft») ordenadora del mundo, sino que una tal fuerza se encuentra a su disposición¹⁷. Se utiliza también aquí una analogía procedente del

quien no indica si son suyas o de Jaeger.) Nuestro autor aclara tras esta cita que la imagen del gran rey persa resalta demasiado unilateralmente que Dios no está en el mundo, haciéndose por ello necesario añadir la imagen del manipulador de marionetas.

¹⁴ «... dann ist in dem über den ästhetischen noch hinausgreifenden politischen Einheitsbegriff erst die letzte Veranschaulichung für die metaphysische Einheit gefunden» (TT, 25; TT^E, 28; MpP^E, 52).

¹⁵ Traducción española tomada de VALENTÍN GARCÍA YEBRA (ed.), *Metafísica de Aristóteles*, Edición Trilingüe, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid 1990, 647 (final del libro 12 ο Λ). La frase en cursiva es del canto II, 204s, de *La Ilíada*, pronunciada allí por Ulises, aunque Peterson equivocadamente la atribuye a Agamenón (cf. TT, 25; TT^E, 27; MpP^E, 51).

¹⁶ Peterson observa que sin usar expresamente el término se está hablando aquí de la ‘monarquía’ (divina): se trata del ‘principio’ único supremo, independiente frente al mundo, cuyo ‘poder’ único (μία ἀρχή, «eine Gewalt») coincide con el ‘Mächtig-Sein’ des Einen letzten Inhabers dieser Gewalt (ἀρχων)» (TT, 25; TT^E, 28; MpP^E, 52; entrecomillado del autor).

¹⁷ A. SCHINDLER («Aristoteles und Pseudo-Aristoteles», en Íd. (ed.), *Monotheismus als politisches Problem?*, 23-28, en las pp. 24-25) defiende que esta tesis no sería del todo constatable en el escrito *De mundo*. Sin embargo, encontramos que la exposición detallada de este escrito que hace G. URIBARRI, en su libro *Monarquía y Trinidad* (p. 45), parece estar de acuerdo con la interpretación petersoniana: «... alcanzamos el núcleo de la cuestión de nuestro tratado en el capítulo sexto: cómo es posible conjugar trascendencia divina y acción de Dios manteniendo y sustentando el cosmos en su buen ser, en su orden. La solución radica en la distinción entre la esencia (οὐσία) de Dios y su fuerza (δύναμις, VI, 397 b 13-24). Dios es el origen y la razón última de todos los fenómenos que suceden en el cosmos, pero eso no quiere

mundo político: un gobernante no hace por sí mismo todas las tareas, sino que las delega; el ejemplo más adecuado sería el del gran rey persa, que gobierna invisible tras sus servidores¹⁸.

En el mundo grecorromano antiguo no se percibe realmente a lo divino como perteneciente a un ámbito externo a la naturaleza misma, sino que existe en una continuidad fundamental con el mundo o cosmos. La búsqueda filosófica del ἀρχή, trata de encontrar el principio de las cosas mismas, la unidad que da razón de una pluralidad ordenada. Este principio será diferente de todo lo demás, incluso podrá actuar de manera 'independiente', pero de algún modo, aun manteniendo su diferencia, queda 'determinado' por las mismas cosas a las que da origen o explicación, desde las cuales se le busca y se le describe. Su potencialidad, su 'poder' se ejerce directamente sobre el mundo, que se encuentra indisolublemente ligado a él y al que realmente no llega a trascender; todo esto de algún modo limita su libertad de movimientos, pues no puede poner en peligro el orden del cosmos. Lo divino es el principio explicativo del mundo, su transfondo¹⁹. En *De mundo* se ha dado un paso hacia la explicitación de una mayor transcendencia de Dios sobre el cosmos, sin abandonar un cierto mecanicismo en la relación entre ellos²⁰. No se aca-

decir que se tenga que inmiscuir él personalmente en cada una de las menudencias cotidianas. Al contrario, mediante su fuerza que actúa en el mundo, él no rebaja en nada su poderío y transcendencia».

¹⁸ Cf. TT, 26; TT^E, 28-29; MpP^E, 52.

¹⁹ Cf. W. PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie» (1959), en: Íd., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 296-346, especialmente los apartados «Gott als Ursprung» y «Die Einheit Gottes» en pp. 299-303.

²⁰ «... der Kosmos (hat) eine monarchische Verfassung. In der zur Institution gewordenen Monarchie hält Gott, durch seine Funktion als Monarch, die ganze Institution im Gang. (...) Gott ist die Voraussetzung dafür, daß die 'Macht' (...) im Kosmos wirksam wird, aber grade darum ist er selber keine 'Macht' [δύναμις]. *Le roi règne, mais il ne gouverne pas...*» (TT, 27; TT^E, 29; MpP^E, 54.) En la consideración subsiguiente Peterson clarifica la distinción entre el poder oculto (ἀρχή, «Gewalt» o *auctoritas*), que es único, y las fuerzas visibles del mundo (δύναμις, «Macht» o *potestas*). En nota 11 (TT, 60-61; TT^E, 260; MpP^E [nota 18], 96) se explica que es con Apuleyo, en su traducción de la δύναμις de *De mundo* por *potestas*, donde se manifiesta el doble sentido, físico y político, de esta palabra, igual que con Aristóteles vimos el doble sentido metafísico de ἀρχή. Según Peterson, en cómo se entienda metafísicamente la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, se juega la justificación del poder político y viceversa: es también la experiencia política la que condiciona una determinada postura metafísica. Por ejemplo, el dualismo gnóstico lleva a ver en las fuerzas visibles el poder del demiurgo, que es distinto y peor que el del Dios supremo, lo que

ba de alcanzar aún la concepción de Dios que veremos en el monoteísmo de origen judío²¹.

Cuando más adelante Peterson presenta la aportación del judío Filón encontramos la razón de por qué en el paganismo la reflexión filosófica sobre el principio único no conlleva necesariamente el fin del politeísmo. Junto al primer 'principio' se considera la existencia de otras fuerzas, en relación con él. Diversas imágenes nos indican que el primer 'poder' se concibe en concurrencia con otros poderes, de los que sobresale vencedor; se trata de una 'monarquía' (divina) que se constituye como tal en lucha contra los poderes del desorden en el cosmos²². Esto concuerda con las narraciones míticas sobre Zeus, según las cuales el líder de los dioses se hace también con el poder tras la lucha con los otros dioses, y se manifiesta también en la imagen política que sirve de fondo: el imperio helenista o, mejor, el principado romano, donde encontramos un gobierno único que desde su poder somete a una pluralidad de regímenes políticos previamente existentes. Peterson llama la atención de que también el concepto de *μία ἀρχή* de Aristóteles aparece presentado en su *Metafísica* en un entorno polémico, de lucha frente a otros principios²³. Resulta así junto al principio o dios supremo una serie de principios o dioses inferiores, sometidos a él²⁴.

conduciría a los gnósticos a pensar que toda forma de gobierno está condenada a equivocarse; mientras que la idea del único principio divino convierte a la 'monarquía divina' (el monoteísmo entendido al modo del paganismo) en el principio de autoridad política (cf. TT, 27; TT^E, 30; MpP^E, 54). No vamos a entrar en este trabajo directamente en la discusión sobre las múltiples concepciones y posibilidades de la teología política.

²¹ Peterson llama en alguna ocasión monoteísmo a esta concepción pagana de la 'monarquía' (cf. TT, 27; TT^E, 30; MpP^E, 54) y utiliza sin problemas la palabra «Gott» cuando nos comenta *De mundo*. Yo reservo el término monoteísmo para el de los judíos, cristianos o musulmanes.

²² «Dabei ist ohne weiteres deutlich, daß es wohl möglich war, auf dem Boden des Heidentums von einer göttlichen Monarchie zu sprechen, die sich erst im Kampf gegen die Gewalten der Unordnung im Kosmos konstituiert, aber von den Voraussetzungen des jüdischen Gottes- und Schöpfungsbegriffes aus war das nicht möglich» (TT, 31; TT^E, 34; MpP^E, 59).

²³ Cf. nota 12, TT, 61; TT^E, 260; MpP^E (nota 19), 96.

²⁴ Otra forma de entender el politeísmo sería que los poderes inferiores que gobiernan en nombre de o bajo el principio divino surgen del mismo por emanación, de forma que todos ellos pertenecen al orden divino y de este modo no destruyen la unidad original (más en consonancia con el platonismo). Peterson cita como ejemplo de esta teoría a ELIO ARISTIDES, *Alocución* 43, 15 (cf. TT, 30 y 63, nota 37; TT^E, 33 y 263; MpP^E, 57 y [nota 50] 100). Además de las imágenes peripatéticas presentadas encontramos también la postura estoica, de sabor más bien panteísta, que se adhiere a la

La reflexión filosófica indujo a afirmar el principio único divino (la 'monarquía') por encima del politeísmo reinante, de las múltiples figuras divinas del panteón grecorromano. Sin embargo, a esta forma de entender el único 'poder', con el mundo ligado cuasi-físicamente a él, subyace siempre un paganismo politeísta. Peterson explica en su comentario a la Carta a los Romanos que varias escuelas filosóficas de la antigüedad habían llegado a afirmar la unidad del principio divino a partir de la unidad del cosmos, a pesar de la pluralidad de fuerzas observables. Sin embargo, este principio monista o transcendental se les venía abajo al practicar un culto politeísta. Concluye que a partir de la profundización intelectual en el cosmos no se puede llegar más que al politeísmo; el concepto del Dios único sólo se podría alcanzar por medio de la Revelación²⁵.

imagen política de la administración de la 'polis', donde el gobierno se ejerce a través de un funcionariado: una pluralidad que representa a la unidad que subsiste de fondo, sin afirmar que se trate de una entidad independiente o separada. Cf. TT, 30-31; TT^E, 32-33; MpP^E, 57-58.

²⁵ Reproducimos este párrafo con cierta extensión debido a su enorme interés (los entrecomillados son del autor, las cursivas mías): «Die Lehre von der δύναμις Gottes ist meines Wissens im Altertum stets pluralistisch gefaßt worden. Man hat etwa gesagt: Es sind mancherlei δυνάμεις, in denen sich die Eine Gottheit manifestiert, und daher gehört zu der Einen Gottheit nun auch eine Fülle von Untergottheiten hinzu. Der Fülle der Gestaltungen entspricht dann aber endlich auch die Fülle der Bilder, die Menge der Götterbilder. So etwa würde ein Heide der hellenistischen Zeit argumentiert haben. Es gab freilich mancherlei philosophische Theorien, *die mit der Einheit des κόσμος auch die Einheit des göttlichen Prinzips behaupteten*. In diesen Schulen konnte auch von einer einzigen δύναμις geredet werden. Es gab daneben ferner noch eine Anschauung, wonach der höchste Gott so fern im Himmel weile, daß er nicht durch Bilder, sondern nur durch den λόγος verehrt werden dürfe. Aber alle diesen Theorien sind doch letzthin nur philosophische Abstraktionen und nicht theologische Theorien gewesen. *In demselben Augenblick, in dem auf den konkreten Kult Bezug genommen wird, wird auch in ihnen das monistische oder transzendente Prinzip durchbrochen*. Dann ziehen alle die Götter und Götterbilder doch wieder in die Theorie sowohl wie in den Kult ein (...) Man kann die Argumentation der Heiden verstehen. *Ich glaube auch, daß man aus der geistigen Vertiefung in den Kosmos heraus stets nur zum Polytheismus gelangen kann*. Israel ist jedenfalls nicht auf 'diesem' Wege zur Erkenntnis Jahwes als den einzigen Herrn gelangt, sondern allein durch die Auswahl seiner Berufung zum Volke Gottes, durch die Offenbarung und die Bundesschließung am Sinai. *Dem Einen Gottes korrespondiert dann das Eine Volk der Auswahl und nicht etwa der Eine Kosmos*, wie der Heide aus 'seinen' Voraussetzungen heraus allein annehmen konnte» (RBr, 34). Se están comentando aquí los versículos Rom 1,21-23, donde Pablo da a entender que los paganos podían llegar a conocer a Dios desde la contemplación del cosmos. Según Peterson desde la llamada teología natural es posible conocer con certeza la existencia de lo divino y algunos rasgos de Dios pero no el dato de que Dios es único. La concepción petersoniana que-

La división de la teología pagana en tres ramas es lugar común desde Varrón²⁶. Según esta tripartición tendríamos en el mundo grecorromano tres tipos de acercamiento a lo religioso: el mitológico, el filosófico y el político. Aunque se trata de tres perspectivas distintas se da una relación intrínseca entre las tres, o al menos así parece asumirlo Peterson. Un pensamiento filosófico que defiende la existencia de un único principio divino, ligado al mundo, no es incompatible con la multitud de dioses del paganismo, aunque los interprete de distinta manera que el vulgo. No ve en ellos una gran contradicción ni un gran peligro, pues las características del Único, tal como ellos lo conciben, no relativizan los demás poderes de este mundo, sino que al contrario, los fundamentan. Sólo la Revelación nos permite llegar a saber que Dios es uno, en el sentido del monoteísmo judeo-cristiano. Desde la razón y la experiencia del cosmos se alcanza a visualizar una unidad original a la que se someten seguidamente diversas divinidades inferiores; por ese camino se llega solamente al politeísmo. Cuando en la Ilustración se pone en duda la Revelación y se aferra uno a la razón, aunque se afirme de palabra un monoteísmo (el deísmo ilustrado), no se está considerando el mismo Dios de judíos y cristianos, sino un Dios atado a los principios racionales, ligado a las fuerzas del cosmos y de la historia, realidades que al ser consideradas vinculantes para Dios quedan divinizadas. O un Dios tan alejado de todo lo mundano que no actúa para nada en el cosmos²⁷. Este aparente 'monoteísmo' es en realidad un 'politeísmo' oculto, aunque diferente del clásico, pues concurren elementos que no son los que acompañan al monoteísmo bíblico ni los propios del politeísmo antiguo, como veremos.

da resumida así por Barbara Nichtweiß, al analizar estas disquisiciones del comentario a la Carta a los Romanos: «Der qualitative Graben zum Einen Gott der Offenbarung ist für den Heiden nicht zu überwinden, denn ohne die Offenbarung gelangt der Mensch in Betrachtung des Kosmos nur zum Polytheismus» (EP, 677).

²⁶ Expuesto así por Marco Terencio Varrón en sus *Antigüedades*. Cf. F. FIORENZA, «Religión y Política», en: *Fe cristiana y sociedad moderna*, SM, Madrid 1989 (or. alemán, 1982), 137-186, 144.

²⁷ «Der unbekannte Gott der Gnostiker, das ist der Gott, der den Kosmos nicht selber schafft, sondern durch die Tyrannei niedriger Kräfte ins Dasein ruft, das ist der Gott, der niemals sichtbar wird, der immer anonym bleibt. Der anonyme Gott, das ist der Gott der Welt, der heute außerhalb der Kirche lebt» (RBr, 31).

2.2. DEL POLITEÍSMO EGIPCIO AL MONOTEÍSMO ISRAELITA (ASSMANN)

2.2.1. *Egipto*

En su libro *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, ya mencionado, presenta Assmann sus estudios sobre la religión egipcia y los orígenes de la religión judía, teniendo especialmente en cuenta la relación de ambas con el ámbito político.

En el antiguo Egipto el Estado, el orden político, monopoliza la religión²⁸. Los egipcios son gobernados por un faraón; se trata de una 'monocracia' según Assmann, quien parece evitar conscientemente aquí el uso del término 'monarquía'. Esta 'monocracia' es homóloga de la situación del Dios supremo en el panteón egipcio y se entiende que es así precisamente por ser el faraón el representante de Dios en la tierra:

«Por medio de la homología con el cosmos organizado monocráticamente, obtiene la monocracia del faraón su carácter de santidad. Sólo el único gobernador es continuación del dominio del Creador único y puede valer como imagen del Sol y representante del Creador. Pero su carácter político en sentido auténtico lo obtiene esta idea de unidad sólo desde el transfondo de la dualidad, el antagonismo y la polarización»²⁹.

Resaltamos tres aspectos importantes: *a)* la divinidad egipcia está en continuidad con el cosmos; *b)* existe una homología o analogía entre el gobierno del faraón sobre el país y el del Dios supremo sobre el cosmos, y *c)* el concepto de unidad contiene intrínsecamente la idea de reunificación de lo que está separado.

- a)* La divinidad egipcia no trasciende realmente el cosmos³⁰, aunque el egipcio no tiene la conciencia de cercanía a los dioses que expresa la mitología griega. Según los mitos egipcios tras una rebelión por parte humana los dioses se retiraron por encima de la

²⁸ Cf. HH, 34-35; ÄI, 42-43.

²⁹ HH, 102; traducción propia.

³⁰ «Aber wenn auch Pharao die von ihm beherrschte Ordnung auf etwas Höheres hin transzendiert, so transzendiert dieses Höhere zwar die Sphäre menschlicher Verfügbarkeit, aber - anders als der Gott Israels - nicht den Kosmos. Das Göttliche, auf das Pharao verweist, ist von innerweltlicher Göttlichkeit» (HH, 32; ÄI, 40; la frase entre guiones aparece sólo en ÄI; cf. MÁ, 223). La divinidad egipcia, aunque no llegue a trascender el cosmos, no se agota tan sólo en su función de fundamento de lo natural, mantiene una cierta cara oculta, no disponible al ser humano. Cf. W. PANENBERG, *op. cit.*, 98, nota 16.

bóveda celeste. Sólo el hijo del dios Sol (el Creador), el dios del Aire que personifica el Estado, tiene la tarea de mediar entre dioses y hombres, manteniendo al mismo tiempo la distancia. Su papel es modelo de la tarea que compete al rey. Éste es un representante de lo divino, válido en la medida en que la divinidad está ausente³¹. También los ritos, estatuas, etc., actualizan el contacto con lo divino, son mediadores de su presencia³². Esta mediación es importante para mantener el orden del mundo, función primordial del faraón, quien no es libre de querer algo distinto a lo establecido por los dioses para que el mundo siga en marcha³³.

- b) Según Assmann hay una estructura básica para el principio de representación de la divinidad en el orden político, que funciona como principio de analogía: dos magnitudes que se asemejan deben ser iguales a una tercera. En Egipto el tercer término que tienen en común tanto la divinidad como el faraón es *Ma'at* (= orden, verdad, justicia). En la interpretación de este egiptólogo Aristóteles habría reducido el tercer término de vinculación humano-divina, que en todas las culturas orientales tiene un contenido determinado, a la forma 'vacía' del número uno: «*un Dios, un Señor, un principio rector en el cosmos, un principio rector en la sociedad*»³⁴. Para Israel, en cambio, el término de conexión sería la 'santidad'³⁵.

³¹ Cf. HH, 42; ÄI, 57-58. Assmann entiende que hay tres tipos de 'teología política': dualismo (separación institucional entre el orden religioso y el político), teocracia (el orden político se somete al gobierno divino) y representación (el que exponemos aquí con respecto a Egipto: se establece una analogía entre el gobierno humano y el divino, del que el primero es representante) (cf. HH, 28; ÄI, 33-34). El mismo Assmann hace referencia a la similitud de esta configuración con la que presenta E. PETERSON (cf. *Die Kirche*, en: TT, 247ss [411ss en la edición de 1951 que cita Assmann]; TT^E, 193ss) de la Iglesia: mediadora y representante del Reino de Cristo (o de la ciudad celestial) mientras Él está ausente, o sea, desde la Ascensión a la Parusía (cf. HH, 43; ÄI, 60).

³² Cf. HH, 43; ÄI, 59.

³³ Cf. HH, 35; ÄI, 43. Assmann quiere aclarar con esto que no se trata de un despotismo, pues el faraón no se comporta según una voluntad caprichosa, sino que se encuentra ligado a hacer lo que requiere el orden del mundo.

³⁴ Cf. HH, 38; ÄI, 49-51, MÁ, 201. «Aristoteles ist wohl der erste gewesen, der mit der ihm eigenen rationalistischen Radikalität dieses beide verbindende Dritte auf die Leerform der Zahl Eins reduziert hat: *ein Gott, ein Herrscher, ein lenkendes Prinzip im Kosmos, ein lenkendes Prinzip in der Gesellschaft*» (HH, 38; ÄI, 50; cursivas del autor, traducción propia).

³⁵ Cf. HH, 290, nota 77; ÄI, 50, nota 60.

- c) Sin embargo, en Egipto el concepto de unidad más que a algo dado se refiere a una unidad como tarea: la tierra, originalmente una, fue dividida en el pasado y sólo se unifica de nuevo, continuamente, en la persona del faraón (para la antigua civilización egipcia su tierra es toda la tierra, más allá sólo hay caos, desiertos y mares). Se entiende que tanto el dios Sol (y con él el cosmos) como el Estado mantienen constantemente la lucha por la unidad contra el mal, desde que la creación sufrió esta división³⁶.

Nos encontramos, pues, con un politeísmo de características similares al del mundo grecorromano. La divinidad pertenece al cosmos, se trata de un universo cerrado. En este cosmos se da un cierto orden, por lo que se presupone una cierta unidad en el poder máximo, pero este orden se reconquista con esfuerzo continuamente, pues se dan otras fuerzas o poderes a un nivel similar con tendencias disgregadoras. En el pensamiento griego, sin embargo, predominará la visión estática del cosmos, de forma que la idea de una unidad básica, de principio, que se mantiene inalterada, alcanzará un gran éxito en todo el ámbito helenístico quedando asimilada a esta idea la de la divinidad suprema con el término de 'monarquía'. Pero esto no es aún un monoteísmo, pues los otros presupuestos (universo cerrado, orden preestablecido) no son los que corresponden a la fe en un único Dios que veremos desarrollarse históricamente en el pueblo de Israel³⁷.

2.2.2. *Israel*

Assmann señala como un cambio de paradigma esencial en cuanto a las religiones el que se da en Israel, precisamente en su salida de Egipto³⁸. Este autor localiza el cambio decisivo en lo siguiente:

En Egipto y en las otras civilizaciones orientales las tareas del rey, según lo instituido por la divinidad para mantener el orden del cosmos, tienen dos ámbitos principales: *a)* la función de representación de lo divino que crea cercanía con Dios a través del culto, y *b)* la justicia y el derecho.

³⁶ Cf. HH, 87 y 102; MÄ, 221-222.

³⁷ En concreto la creencia egipcia en que su Dios supremo es Creador no conlleva la idea de la creación de la nada que acabará desarrollándose a partir de la fe en Yahvé.

³⁸ No queremos decir que todo esto se dé en el primer momento en el que unas tribus semitas salen de Egipto, sino que el cambio, decantado a lo largo de muchos años, ocurre realmente en oposición a las costumbres egipcias.

El rey legisla y juzga como representante de Dios, pero en el caso egipcio todo esto es ajeno a la relación directa, cultural, del pueblo con lo divino; no es un ámbito donde se manifieste ningún tipo de cercanía con Dios. Para los israelitas, sin embargo, el aspecto de la justicia y el derecho pasa de la esfera social y política a la esfera teológica, quedando sometido directamente a Dios. Se trata de una idea nueva, Dios mismo aparece como legislador, en el lugar típico del rey de la cultura oriental antigua. Y se hace conforme a derecho: por medio de una Alianza. La relación con Dios ya no corresponde sólo al culto, sacrificio y días festivos, sino a la vida diaria³⁹. Según este autor no se trataría tanto de una eticización de la religión y desencantamiento del mundo (opinión extendida entre los investigadores de lo religioso) como de una sacralización de la ética⁴⁰. La novedad de la ética israelita no está tanto en las nuevas exigencias, sino en que éstas adquieren un nuevo sentido, porque parten de otra instancia.

Veamos cómo quedan con este cambio los tres aspectos que antes analizábamos:

a) *Transcendencia*: El Dios de Israel no admite ningún tipo de imagen. Este dato nos desvela de forma especial la diferencia de fondo que conlleva la concepción monoteísta con el paganismo idolátrico. Se trata de subrayar que Dios es diferente de todo lo creado, de forma que ninguna criatura ni hechura humana lo puede representar. Si la imagen sirve en el paganismo para hacer presente a un dios, en el judaísmo es precisamente la imagen la que impide que Dios habite con su pueblo⁴¹.

³⁹ No tanto un Dios Creador, sino legislador, sería lo propiamente nuevo. Cf. HH, 66 y 68-69; AI, 64-65; MÄ, 207.

⁴⁰ La religión egipcia daba también gran valor a la ética, pero separada del rol típicamente cúlrico de procurar la cercanía y el aplacamiento de los dioses. Cf. HH, 69; AI, 69.

⁴¹ «Die Götter (in Ägypten) sind fern und verborgen und gerade darum in ihren Kultbildern im Tempel gegenwärtig. (...) Ägypten ist eine Welt voller Repräsentationen des Göttlichen, eine Welt repräsentierter Gottesnähe, die gerade darum Gottesferne voraussetzt. Die Bibel drückt das in der Begrifflichkeit von Tod und Leben aus. Die Repräsentationen sind tot im Vergleich zum *lebendigen Gott*. Damit der lebendige Gott inmitten seines Volkes wohnen kann, müssen die Bilder verschwinden. Die Ägypter sehen das genau umgekehrt. Damit die Götter sich mit den Menschen zur Gemeinschaft verbinden können, müssen sie in ihr manifest werden, in Bildern, Königen und heiligen Tieren. Anders als durch Repräsentation ist ein Kontakt mit der Götterwelt nicht herzustellen. Wenn die Bilder zerstört werden, ziehen sich die Götter aus der Welt zurück» (HH, 260; cursiva mía). Se trata o bien de que Dios actúa de forma inmediata (teocracia) o de que necesita representantes (representación), que son dos de las distintas formas de teología política en el esquema de Assmann (cf. HH, 28; AI, 33-34). Véase anteriormente la nota 31.

La relación parece basarse más en la palabra (en el oído), que en la imagen (en la vista), pues de algún modo la palabra representa mejor ese llegar a todos lados sin poder ser manipulado, ese estar cerca y lejos a la vez⁴².

Este Dios que es capaz de estar cerca de una manera nueva, prescindiendo de las mediaciones creaturales, se presenta como libre frente a su propia creación, libre frente a las organizaciones políticas, libre frente a la historia. Todas estas cosas se afianzan en Él, no tendrían consistencia sin su fidelidad, pero no son las únicas vías posibles de relación. El Dios que Israel acepta por su legislador y único Señor *transciende* el cosmos por Él creado. Éste es el dato que sólo por Revelación, por la percepción de que Él se manifiesta de manera independiente y sumamente libre, lleva al auténtico monoteísmo. Aquí se afianza el paso decisivo (que se dará progresivamente) desde la monolatría al monoteísmo estricto, que va también más allá de la ‘monarquía’ de los filósofos: no hay ninguna otra fuerza, ni ser, ni materia previa alguna que se encuentre al mismo nivel del Dios de Israel. «Así dice el Señor, el Rey de Israel y su Redentor, el Señor de los ejércitos: “Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios”» (Is 44,6).

b) *Analogía*: Assmann considera que una cierta metáfora o analogía entre lo terreno y lo divino se convierte en ‘modelo’ cuando instaura una novedad en las relaciones mundanas, al establecerse en base a ella una relación que se hace incompatible con otras. Para él la Alianza de

⁴² Cf. JÜRGEN VAN OORSCHOT, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? Bilder und Bilderverbot im alten Israel*, en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999) 299-319. «Präsent wird Jahwe nur als der zugleich Verborgene. Seine Nähe hat nicht die Überwindung seines Fern-Seins zur Voraussetzung. Im Wort kann er sich als der Ferne nahen. Die theologische Begründung (des Bilderverbots) zielt deshalb nicht an erster Stelle auf die Wahrung der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes, wie immer wieder betont wird. Vielmehr versucht Israel die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen. Im Wort wird die Distanz überbrückt, und es entsteht ein neues und zugleich das alte Bild, auch wenn es gegenwärtig nichts mehr zu sehen gibt» (p. 317). La religión pagana, con todas sus relaciones bien establecidas y todas sus representaciones, sirve más fácilmente como expresión de justificación del *status quo*; la judía escucha una voz que, aunque llega de lejos, le resuena en lo más íntimo, una palabra que no puede manipular (de ahí que el monoteísmo haya dado lugar a las religiones del libro). Escucha (ἀκούει) y obedece (ὑπακούει). Los israelitas no son movidos por los hilos invisibles del destino como en el esquema más mecanicista de los paganos (los hilos que manejan las Parcas), sino que son llamados, convocados a escuchar una palabra y a seguir los pasos que una voz les indica.

Yahvé con Israel sería una mera metáfora si el pueblo pudiera mantener alianza a la vez con otras entidades, pero en la medida en que la Alianza con Dios es exclusiva y no permite a su pueblo ninguna otra Alianza, ya no es sólo una metáfora, sino un 'modelo'⁴³. De esta forma la Alianza pone fin a la analogía primordial entre la tierra y el cielo⁴⁴, a esa homología básica por la que se consideraba necesario imitar la estructura divina del cosmos entre los hombres, basándose en la idea de que Dios necesita ser representado por algo terrenal. Israel elabora las consecuencias políticas de esta Alianza en diversas etapas históricas. En la época de los jueces prevalece un sentimiento antimonárquico, adoptándose una organización política que se opone directamente al modelo de Egipto y los Estados vecinos⁴⁵. Este sentimiento no desaparece del todo durante la monarquía israelita sino que estará detrás de la crítica profética y la visión político-teológica del Deuteronomio. En la época de autonomía limitada bajo el mando de diversos imperios (persa, macedonio, romano), Israel adquiere una organización teocrática: se entenderá que sólo Dios rige directamente a su pueblo, por medio de la ley por Él promulgada; el papel de los sacerdotes y el templo se mantendrá subordinado a la ley dada por Dios⁴⁶.

La figura del faraón (representante de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios) se ha sustituido en un sentido por Yahvé (Él es el Señor, el que legisla y juzga) y en el otro sentido por el pueblo (el pue-

⁴³ Cf. HH, 109-110 y 121.

⁴⁴ «Die Form des Vertrages macht der Analogie-Beziehung zwischen Himmel und Erde ein Ende» (HH, 51; ÄI, 81). Assmann explica que la Alianza no es una analogía ni una metáfora sino una «Umbuchung» (transferencia, pasar de una cuenta a otra): se retira una relación del ámbito político y se la lleva al religioso, se funda de este modo una religión nueva según el 'modelo' de un vínculo político, y surge así algo nuevo. No se hace una analogía considerando que el Dios todopoderoso y el omnipotente legislador tienen algo en común, sino que ante la legislación divina ha de desaparecer el legislador humano. Para Assmann este proceso, que él denomina 'teologización', es precisamente el proceso opuesto a (y presupuesto previo de) la secularización, en el que el legislador humano pretende desplazar al legislador divino (cf. HH, 52; ÄI, 82; ÄS, 267).

⁴⁵ Sólo en caso de especial amenaza o en tiempo de guerra se nombra un juez, pero cuando acaba el peligro la organización vuelve a ser puramente tribal. Se considera que Dios es el único rey de Israel y en esta época se percibe que esto es incompatible con un monarca humano: Gedeón, en Jueces 8,23, rehúsa ser nombrado rey diciendo: «Yahvé reinará sobre vosotros», y cuando el pueblo pide un rey a Samuel en 1Sam 8,7 se llega a decir expresamente que está rechazando a Dios como rey (cf. HH, 46; ÄI, 71-72).

⁴⁶ Cf. HH, 47-48; ÄI, 71-75.

blo es el elegido de Dios, a él se le comunican las leyes, es sujeto de la historia). En Egipto el faraón materializaba la identidad corporativa de los egipcios, pero no existía esta categoría de 'pueblo', sino que la sociedad era constituida por el Estado. En el caso de Israel el pueblo se constituye en relación directa con su Dios, no como en otros casos en relación con un gobierno estatal o con el dominio de un señor terreno⁴⁷. Assmann subraya cómo la novedad alcanzada en la religión de Israel concede a este pueblo prerrogativas antes no conocidas⁴⁸; mantiene que «el proyecto del monoteísmo israelita es, en su núcleo y desde su origen, político y con la transferencia a Dios de los vínculos políticos significó una liberación del poder estatal (es decir del estado egipcio), percibido como opresor»⁴⁹. Israel dio el paso de diferenciar la salvación («Heil») de la sumisión al orden político («Herrschaft») y en esa diferencia se basa la libertad⁵⁰, como expresa la antiquísima tradición de que el pueblo fue *liberado* al salir de Egipto.

c) *Unidad o unicidad de Dios:*

«El amor requerido en la oración del *Shemá* rige total y expresamente sólo para el Único. La confesión monoteísta y el mandamiento del amor están conectados el uno al otro inseparablemente. Amar como se requiere aquí, 'con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas', sólo se puede precisamente al Único»⁵¹.

El paso dado por Israel, de ligarse para siempre en Alianza con todo el corazón y toda el alma a un Dios, conlleva ya *in nuce* el monoteísmo. Aunque de momento se reconozca sólo una monolatría y se tarde siglos

⁴⁷ Cf. HH, 48-49; ÄI, 75-76.

⁴⁸ «Ein Königreich von Priestern, das heißt auch: ein Volk, das keine Priester und keine Könige hat, jedenfalls nicht im ägyptischen Sinne der Repräsentation» (HH, 262).

⁴⁹ HH, 50; ÄI, 79-80; traducción propia.

⁵⁰ ÄI, 114. Encontramos también la idea de que el monoteísmo aparece como una mutación liberadora, frente a las religiones que existían previamente, en BURHAN GHALIOUN, *Islam y Política. Las traiciones de la Modernidad*, Bellaterra, Barcelona 1999 (orig. francés, 1997), 18-19. Se destaca asimismo la liberación que produce la aparición del monoteísmo en HANS KÜNG, *El Judaísmo. Pasado, Presente y Futuro*, Trotta, Madrid 1993 (orig. alemán, 1991): «Pero precisamente esta creencia en el Dios uno (...) regala la *gran libertad* porque *relativiza* todas las demás potencias y poderes del mundo que tan fácilmente esclavizan al hombre. Vinculándose al único Absoluto verdadero, el hombre se hace verdaderamente libre frente a todo lo relativo, que ya nunca podrá ser un ídolo para él» (p. 48; cursivas en el original).

⁵¹ HH, 295, nota 152; ÄI, 99, nota 145; traducción propia, entrecomillados en el original.

en alcanzar la conciencia verdaderamente monoteísta. Pero ya desde el primer momento se trata de algo distinto de la idea de que hay un Dios supremo que gobierna el panteón celestial⁵².

La cuestión está más relacionada desde el principio con la exclusividad de la relación con Dios que con la unicidad de éste. Pero es esta misma exclusividad la que resulta liberadora⁵³. Por otro lado si para el mundo grecorromano lo que se opone a la 'monarquía', o a la unidad en el gobierno, es la 'oligarquía' o 'anarquía', para los egipcios lo que está en juego es la unidad de su tierra, lo opuesto a que ésta se divida en múltiples partes. Pero para Israel lo que va ligado al único Dios es la unidad del pueblo⁵⁴ o, podríamos decir, el logro de las promesas: la unidad de la historia. Si Aristóteles argumentaba desde la experiencia política de que el mejor gobierno es el ejercido por uno solo, acentuando la importancia de la unidad establecida desde arriba, para los egipcios el argumento decisivo sería mantener continuamente la unidad de la tierra egipcia, mentalidad probablemente influida por la necesidad de acordar juntos todas las canalizaciones de aguas del Nilo, para poder sobrevivir. Para Israel, la apuesta por Yahvé en exclusiva lleva al decisivo argumento existencial de que si éste no es el único Dios el pueblo a la larga estaría perdido. Como se ve, las cosmovisiones de fondo son muy diversas: en el judaísmo va a primar la relación temporal (recuerdo vivo del pasado, obediencia a Dios en el presente, esperanza de plenitud en el futuro) frente a la espacial-territorial de Egipto o a la de un orden cósmico establecido permanentemente del pensamiento griego. Por eso también las connotaciones de la unicidad de Dios son diversas en estas tres culturas.

⁵² A esto le llama Assmann 'Sumodeísmo'. HH, 302, nota 262: «Für die (durchweg politische) Religion des alten Ägypten ist diese Beziehung mutuelier Repräsentation konstitutiv, aber sie hat nichts mit Monotheismus zu tun, sondern vielmehr mit dem, was Erik Voegelin 'Summodeismus' genannt hat, d. h. die Verehrung einer monokratisch zentrierten Götterwelt.» Cf. E. VOEGELIN, *Order and History* Bd.I. *Israel and Revelation*, Louisiana 1956.

⁵³ «Hier geht es in letzter Instanz weniger um die Einzigkeit Gottes als um die Ausschließlichkeit der Bindung an diesen Einen Gott. Diese Ausschließlichkeit wird eng verknüpft mit dem Motiv der politischen Freiheit. Die Bindung an den Einen Gott wird im Modell eines politischen Bündnisses gestaltet und in der Form eines politischen Treueides bekannt. Das Politische ist dieser Religion des Einen nicht äußerlich, sondern wesentlich. Ebenso zentral wie die Einheit Gottes ist ihr der Gedanke des Gottesvolkes als der Gemeinschaft, die sich durch die Bindung an den Einen Gott und die Annahme seines Gesetzes definiert» (HH, 245).

⁵⁴ Cf. HH, 290, nota 78; ÄI, 50, nota 61.

El carácter de la unicidad de Dios añade un rasgo importante a la religión monoteísta: su capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, los ídolos del verdadero Dios. Entre los politeísmos se han dado muchas veces trasposos o ‘traducciones’; es fácil interpretar a un dios de otra religión como uno más entre tantos o incluso pensar que se trata de uno ya conocido, pero con distinto nombre⁵⁵. El monoteísmo en cambio se presenta como incompatible con la veneración de ningún otro Dios. De hecho, aunque en Israel y en el judaísmo la acusación de idolatría tendió muy pronto a volverse hacia el propio corazón, que no ama a Dios con todas sus fuerzas, en esta cuestión del reconocimiento de la única verdad late la posibilidad de querer imponer el monoteísmo por medio de la violencia contra los adoradores de otros dioses, posibilidad que lamentablemente llegó a producir en la historia verdaderas masacres por parte de monoteístas cristianos y musulmanes. Aquí yace, según Assmann, el verdadero problema político del monoteísmo⁵⁶.

2.3. EL MONOTEÍSMO FRENTE AL HELENISMO (PETERSON)

El encuentro con el paganismo helenista de la nueva concepción monoteísta, introducida por los judíos y asumida después por los cristianos, produce un choque cultural que va a dar lugar a formulaciones nuevas, desplazamiento de acentos y a cambios en los significados de los esquemas antiguos. Veamos cómo presenta esto Peterson en su tratado.

2.3.1. *El término ‘monarquía’ en el judaísmo helenista y en los apologetas cristianos*

Filón, inmerso a la vez en el helenismo y en el judaísmo, va a ser el primero en utilizar el término ‘monarquía’ en una exposición del monoteísmo judío. Lo aplica en concreto al hablar de «las leyes que tratan de la monarquía»⁵⁷ refiriéndose a los dos primeros mandamientos, que

⁵⁵ Cf. HH, 218 y 316, nota 461; ÄS, 439.

⁵⁶ Cf. ÄS, 246-247; HH, 262-264. Se hace aquí referencia implícita a Carl Schmitt y a Erik Peterson.

⁵⁷ En *De specialibus legibus* I, 12 (cf. TT, 28; TT^E, 30-31, MpP^E, 55). Para él este término aún lleva implícito el carácter de divinidad, pues habla de la ‘monarquía’ en referencia a Dios sin añadir el calificativo ‘divina’. Peterson explica: «Die Monarchie in Israel ist die göttliche, das versteht sich anscheinend von selbst. Israel ist eine Theokratie, das *eine* Volk wird von dem *einen* göttlichen Monarchen regiert. *Ein* Volk und *ein* Gott, das ist ja jüdische Lösung» (TT, 28; TT^E, 31; MpP^E, 55; cursivas del autor).

excluyen el culto a otros dioses. En la interpretación que hace Filón, desde el ideal de la legislación de la πόλις, estos primeros mandamientos hacen la función de la constitución básica, antes de seguir con las leyes particulares. La función de una constitución corresponde así en su concepción a la 'monarquía' de Dios sobre el cosmos (recogiendo el sentido cosmológico de este término) y las leyes particulares dirigidas especialmente a Israel muestran que este pueblo ocupa en este cosmos una posición excepcional: «el *único* pueblo sujeto al (*único*) monarca cósmico (...) se convierte en sacerdote y profeta para todo el género humano» y sus alabanzas cúltricas y sacrificios revierten en beneficios para toda la humanidad y para el cosmos entero⁵⁸.

Si tenemos en cuenta lo estudiado anteriormente de la mano de Assmann, se percibe de nuevo cómo el monoteísmo judío liga la unicidad de Dios a la unicidad del pueblo. Este pueblo es único, pues sólo Dios puede convocarse verdaderamente un pueblo⁵⁹. El nuevo concepto monoteísta de Dios, nacido en Israel, fue en un principio una monolatría, pero la nueva relación de exclusividad con Dios inaugurada con los israelitas llevaba ya implícita la concepción del monoteísmo absoluto. Al ir madurando esta concepción se acabará adjudicando a Yahvé la soberanía sobre el cosmos, pues sólo a Él le puede corresponder este papel, aunque como hemos visto, la concepción monoteísta de los judíos no parte primariamente de ahí, no surge de la especulación cosmológica. Cuando el filósofo judeo-alejandrino asocia la concepción monoteísta de su pueblo con las ideas de la 'monarquía' procedentes del helenismo, le resulta evidente poner junto a Dios una figura especial, que ya no es

⁵⁸ «... weil der *eine* Gott nicht nur der Monarch Israels, sondern auch der des Kosmos ist, darum wird nun auch das *eine* von diesem kosmischen Monarchen beherrschte Volk (...) zum Priester und Propheten für das gesamte Menschengeschlecht» (TT, 28-29; TT^E, 31-32; MpP^E, 56, cursivas del autor, traducción retocada). Cf. *De specialibus legibus*, II, 224; *De Decalogo*, 51; *De Abrahamo*, 98.

⁵⁹ Se trata de una convicción profunda de Peterson; la cita que lo muestra más claramente se refiere más bien a la Iglesia, pero se corresponde con el pensamiento petersoniano ampliar la idea al pueblo judío, que es precisamente el olivo noble: «Für uns Volk nicht nur etwas ist, was im Gefolge eines Führers da ist (...) daß für uns Volk immer etwas von dem 'wilden ölbaum' (Röm 11,18) an sich hat, der durch die Übernatur in eine andere Sphäre des Seins erhoben werden muß (...) wonach kein Volk in sich selber und in seiner eigenen Natur zu bestehen vermag, wenn es nicht durch die Gnade in seinem Sein über sich selber hinausgehoben wird, wenn es nicht vor dem Altar Gottes steht» (E. PETERSON, *Die neueste Entwicklung*, 159 [op. cit. en nota 3]; entrecorillado del autor). La elección divina constituye al pueblo judío en 'el pueblo' por antonomasia. La Iglesia sólo puede llamarse así en la medida en que se constituye en torno al altar.

el monarca, su representante, como ocurría en Egipto, sino que éste ha sido sustituido por la figura sacerdotal, profética y real del pueblo de Israel. Al Dios único no le corresponde el monarca único sobre la tierra (vimos con Assmann que Israel rompe esta analogía), sino que sobre la tierra le corresponde el pueblo único que detenta todos los privilegios sacerdotales normalmente reservados al monarca en los reinos e imperios antiguos. Esto se refleja en los textos de Filón presentados por Peterson en su tratado, resultando también destacada la institución más importante de Israel: la ley.

Pero a Filón le preocupa sobre todo dejar bien claro que su concepción del Dios único difiere de la concepción de la 'monarquía' clásica, que se percibía compatible con el politeísmo. En cuanto a la imagen del gran rey persa, rodeado de servidores que le ayudan en el gobierno, considera que los gobernadores inferiores no son dignos de adoración, sino sólo el señor supremo⁶⁰. Para él los servidores son sólo ángeles, meras criaturas del único Dios creador (pues rechaza la idea del demiurgo). Filón discute la cuestión de la unicidad divina también desde imágenes políticas: para él la 'monarquía' no es compatible con una 'poliarquía' ni 'oligarquía' ni 'oclocracia' divina. Ha desligado, sin embargo, la metáfora política de su significado cosmológico: en estas imágenes no busca tanto establecer la unicidad o pluralidad de principios, ni la distancia entre Dios y el mundo (no está pensando en términos metafísicos como los conceptos ἀρχή οὐ δύναμις)⁶¹, sino la mera cuestión del número de los que gobiernan, para oponer el Dios único de los judíos al politeísmo pagano.

La cuestión metafísica queda desplazada hacia una concepción más política que cosmológica. Si Platón habla de que el demiurgo crea el orden a partir del desorden (en términos de creación), Filón habla en términos políticos: Dios establece el orden instaurando una ley⁶². Vemos

⁶⁰ Cf. *De specialibus legibus*, I, 31, y *De decalogo*, 61 (TT, 30; TT^E, 32; MpP^E, 57). Filón se opone así a la concepción peripatética.

⁶¹ «... daß der Begriff der göttlichen Monarchie für Philo in viel höherem Maße ein Bild ist, als für Aristoteles oder der Verfasser der Schrift von der Welt. Philo ist an diesen Stellen weder an dem ἀρχή-Begriff des einen, noch an der δύναμις-Vorstellung des andern interessiert» (GM, 544).

⁶² Cf. TT, 30-31; TT^E, 33; MpP^E, 57-58. Peterson observa que en Filón la cuestión tiene más carácter político que en los escritos anteriormente presentados. Cuando Filón atribuye a la soberanía de Dios los términos que se aplican a gobernantes humanos o a administradores de la πόλις, no está asumiendo con ello la postura metafísica de peripatéticos ni de estoicos, sino que para él se trata de meras imágenes o títulos honoríficos que no alteran su fe monoteísta (cf. TT, 32; TT^E, 35; MpP^E, 60).

que en vez de ‘principios’ o ‘fuerzas’ que gobiernan a los entes o al mundo, se habla de la ley de Dios: es algo que Él establece con su palabra, que está desligado de lo que Él es; para poner orden se remite a una legislación. Assmann nos indicaba que en el momento en que Israel acepta la Alianza con Dios queda liberado del señorío de los otros imperios y de sus ‘dioses’, o sea de la poliarquía. Dios instituye su soberanía monárquica, la que acabará con el desorden, cuando establece su ley sobre su pueblo. Las imágenes tienen en Filón un matiz más político pues la propia concepción monoteísta ha surgido como consecuencia de una opción histórica de carácter político (traspasar a Dios tareas propias de un gobernante). La metáfora básica o el ‘modelo’, según la expresión de Assmann, que subyace a la concepción teológica de Israel es de tipo político; desde ahí entiende la originalidad de su Dios, por tanto, la expresa mejor también en términos políticos. Tiene sentido que prefiera este tipo de imágenes para una función pedagógica en la catequesis de los prosélitos⁶³: la ‘monarquía’ en su sentido metafísico goza de buena fama en el ambiente intelectual heleno-pagano y se presta a integrarse bien en el ‘modelo’ de tono político en el que Israel concibe su fe.

Por su parte, el cristianismo, en su primer momento de expansión por el Imperio Romano, hereda la controversia monoteísmo-politeísmo que enfrentaba a judíos y paganos. Hereda también inevitablemente los términos en los que se plantea el debate, adoptando el mismo concepto de ‘monarquía’ para su tarea apologética y catequética⁶⁴. En el tratado petersoniano encontramos analizado el uso de la palabra ‘monarquía’ en los apologetas cristianos. Si Justino y Taciano lo usan un tanto automáticamente, basados en el significado del mismo aceptado en su

⁶³ Cf. TT, 32; TT^E, 35; MpP^E, 60, y nota 39, en TT, 63; TT^E, 263; MpP^E [nota 52], 100.

⁶⁴ Explica Peterson que la incipiente Iglesia copia algunos métodos de la enseñanza judía a los prosélitos para su práctica catequética (también hay influencia en el ritual: la fórmula cristiana εἰς θεός es de origen judío, cf. EZB, 495), y puntualiza: «Der ‘Monarchie’-Begriff des Alexandrinischen Judentums war letztthin ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdischen Volkes und seine Sendung an das Heidentum zu begründen (...) zugleich wird auch deutlich, daß die christliche Propagandaliteratur, ähnlich wie die jüdische, den politisch-theologischen Begriff der göttlichen Monarchie dazu benutzt, um die Überlegenheit des in der Ekklesia Christi zusammentretenden ‘Volkes Gottes’ gegenüber dem polytheistischen Glauben ‘der Völker’ [ἠθνη, Heiden] zu begründen» (TT, 34; TT^E, 36-37; MpP^E, 62; entrecomillados del autor). En el cristianismo, la posición peculiar en relación con el Dios único en vez de al pueblo de Israel le corresponde a Cristo y a su Iglesia, Él es nuestro Rey y nuestro Sumo Sacerdote en el cielo y la Iglesia es el nuevo pueblo de sacerdotes-reyes.

ambiente⁶⁵, en Teófilo aparece nuevamente como término cargado de un significado metafísico, especialmente dirigido contra politeístas y frente a dualistas de filiación platónica o gnóstica⁶⁶. Es interesante observar que la argumentación ya no es la misma que en Aristóteles, sino que se argumenta desde la plena asunción del monoteísmo bíblico, por ejemplo, aduciendo la omnipotencia de Dios y su actividad creadora a partir de la nada. De esta forma la palabra ‘monarquía’ pasa a ser más que una mera imagen política de apoyo pedagógico al monoteísmo, como parecía ser el caso en Filón; en Teófilo fundamenta una especulación de tipo filosófico⁶⁷ en contra de paganos y herejes (marcionitas y gnósticos)⁶⁸.

La monarquía se ha desligado así de las connotaciones que la hacían compatible con el politeísmo (un ‘poder’ que descuella sobre otros, o que hace surgir otros dioses por emanación, o que se mantiene oculto actuando por medio de fuerzas), pues ahora está siendo utilizada apologeticamente desde la perspectiva monoteísta. Ha entrado en liza el Dios creador todopoderoso del monoteísmo judeocristiano, que crea de la nada, sin ninguna materia preexistente posible, que no es compatible con demonios o demiurgos, que es providente y cuya creación es buena. Y es a Él al que se aplica, necesariamente de una forma nueva, el término ‘monarquía’, de modo que este término, además de seguirse usando en la catequesis, queda preparado para representar el monoteísmo cristiano en las discusiones de tipo filosófico tanto con paganos como con herejes.

⁶⁵ Justino pone el término ‘monarquía’ en boca del judío Trifón, haciendo referencia a las investigaciones sobre la misma por parte de los filósofos paganos (*Diálogo con el judío Trifón*, I, 3; cf. TT, 33; TT^E, 35-36; MpP^E, 61). Taciano usa el término ‘monarquía’ en relación al gobierno unitario del cosmos por parte de Dios y en contra de la poliarquía representada por los ‘demonios’ o dioses menores del politeísmo (*Discurso contra los Griegos*, 14,1 y 29,2; cf. TT, 34; TT^E, 37; MpP^E, 62).

⁶⁶ *Ad Autolyicum*, II,4 (contra el dualismo platónico, que presenta una materia «ἀγένητος»), II,8 (contra el politeísmo, menciona un pluralismo metafísico relacionado con los demonios), II,28 (en relación con la creación de Adán y Eva, contra dualismo metafísico de gnósticos y marcionitas), II,35 (contra el politeísmo, atestiguan-do el monoteísmo de los profetas), II,38 (contra el politeísmo), III,7 (inconsecuencia del concepto platónico de ‘monarquía’). Teófilo sí califica en algunos casos la ‘monarquía’ explícitamente como monarquía ‘divina’. Cf. TT, 35-36; TT^E, 37-38; MpP^E, 63-64; G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 105-129.

⁶⁷ «Der Begriff der göttlichen Monarchie ist bei Theophilus nicht nur eine Formel und ein Schlagwort, sondern spekulativ begründet» (TT, 35; TT^E, 38; MpP^E, 63-64).

⁶⁸ En el mismo sentido podría haber sido usada por Ireneo en una obra perdida, que le atribuye Eusebio (*Hist. Eccl.* V, 20,1), de título: «Sobre la monarquía o que Dios no es creador del mal». Cf. TT, 36; TT^E, 39; MpP^E, 64-65.

2.3.2. *El problema del pluralismo de las naciones en el judaísmo y el cristianismo antiguo*

Presenta Peterson la opinión de Onatas, un pitagórico, que defiende el politeísmo pagano en el debate con el cristianismo. Según él, los cristianos, o los monoteístas en general, no habrían comprendido que la verdadera dignidad del Dios supremo consiste en reinar sobre sus iguales, no solamente sobre seres inferiores⁶⁹. Este argumento es retomado por otro pagano en su disputa contra un cristiano: «Monarca no es el que *está* solo, sino el que gobierna solo»⁷⁰, comparando seguidamente a la divinidad con el emperador Adriano, quien no reina sobre animales sino sobre personas. De esta forma resultaría justificado el politeísmo⁷¹. El cristiano con el que se disputaba responde lo siguiente (parafraseado por Peterson):

«El señorío de Dios significa algo distinto al señorío de los hombres. Adriano gobierna sobre el fundamento de la ley, que rige para el dominio político, pero así queda precisamente establecido que no exista similitud alguna entre el gobierno y los gobernados. Por eso pertenecen la fuerza y la violencia (“Zwang [ἀνάγκη] und Gewalt [βία]”) a la esencia del dominio político. La cosa por el contrario es distinta en el caso de Dios, que tiene la monarquía, es decir, el dominio en solitario y por eso es ‘Señor’ en un sentido auténtico sobre todo lo creado. A la esencia de su señorío pertenece que este señorío se refiere a lo desigual (“sich auf Ungleichtiges bezieht [τῶν ἀνομοίων ἡγεμονεύει]”) y por eso no gobierna con el poder de los tiranos, sino con la consistencia del amor»⁷².

En el orden político se pone al gobernador por encima de los demás y por medio de la ley se crea una desigualdad, de forma que el que gobierna tiene derecho a usar la fuerza y la violencia en aras de la eficacia del propio gobierno⁷³. Del mismo modo, un Dios supremo que se consi-

⁶⁹ En *Stob. Ecl.*, I, 48 W (citado así por Peterson en TT, 40; TT^E, 43; MpP^E, 70 y 109 [nota 134]).

⁷⁰ «Monarch ist nicht der, der allein *ist*, sondern der allein herrscht» (TT, 40; TT^E, 43; MpP^E, 70 y 109 [nota 136]; cursivas en el original, traducción retocada). Polémica recogida en la obra del autor cristiano Macario Magnes (IV, 20, Ed. Blondel, p. 199).

⁷¹ «Damit ist also aus der Prämisse, daß es monarchische Herrschaft nur über Gleichartige geben könne, der Polytheismus als logische Konsequenz entwickelt worden» (TT, 40; TT^E, 43; MpP^E, 70; traducción retocada).

⁷² TT, 41; TT^E, 43-44; MpP^E, 71; entrecomillado del autor, traducción retocada.

⁷³ «... daß Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu ihrer Durchsetzung auf physische Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen können»; N. LUHMANN, «Rechtswang und politische Gewalt», en: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, 154-172, 154, citado así por Assmann (HH, 36 y 289, nota 74; ÄI, 46, nota 54).

dera superior pero de la misma 'naturaleza' que otros dioses menores, y que incluso se supone que ha alcanzado su posición en lucha con otras fuerzas o poderes concurrentes a los que precisa seguir sometiendo, se concibe que ejerce un señorío afianzado en la violencia y suficientemente respaldado por toda una jerarquía de servidores divinos, tal como ocurre entre los humanos. Sin embargo, nada de esto es necesario para el Dios judeo-cristiano: no necesita un estamento intermedio que le separe de su pueblo, su mayor distancia ontológica le permite una inmediatez 'histórica' de otro tipo. Su reinado se ejerce desde el amor, no desde la violencia. El monoteísmo concibe un Dios que trasciende los poderes del mundo, de modo que aun siendo indisponible e inmanipulable puede estar cercano. Su forma de vencer las resistencias que oponen a su reinado el mundo y los hombres no es con poderes del mismo tipo de los que quiere contrarrestar, sino que Él hace resonar su palabra en los corazones y requiere que éstos le obedezcan desde el amor⁷⁴.

La teoría que interpreta que durante siglos se ha necesitado que un Dios omnisciente y todopoderoso mantuviera sometidos por el temor a las personas para que éstas pudieran ser gobernadas, más allá de donde permiten las fuerzas policiales del Estado, no tenía de fondo al Dios del monoteísmo judeo-cristiano, sino al Dios supremo de los paganos. Es una idea desarrollada por los ilustrados, pero que ya se encuentra en los sofistas⁷⁵. El Dios Uno es todopoderoso, detenta un poder supremo, pero de manera distinta y no concurrente con los poderes que actúan entre nosotros. Igualmente la idea de que las confesiones monoteístas conllevan necesariamente consecuencias políticas de tipo dictatorial, inaceptables para nuestra mentalidad actual, se corresponde más

⁷⁴ Resulta interesante el desarrollo que hace Peterson en RBr, 338-345, comentando Rom 13, 1-5, sobre la violencia utilizada por los gobiernos para mantener la ley. Por ejemplo la siguiente cita: «Also ἐξουσία ist jedenfalls nicht dasselbe wie *autoritas*. Es hat aber auch nicht die Bedeutung von δύναμις (Dynamis) im Sinne einer physischen Macht. Es hat keinen Sinn zu sagen, man solle denen gehorchen, die im Besitz der physischen Machtmittel sind, denn wer mich physisch in der Macht hat, verzichtet auf meinen Gehorsam» (339). El poder con el que Dios gobierna no es del orden de las fuerzas de este mundo, esto es algo que venimos afirmando ya desde *De mundo*. Quizás la dificultad para concebir al Dios del monoteísmo bíblico estriba en no poder imaginarse cómo gobierna este Dios si no ejerce, por medio de algún instrumento, un poder mundano. Este nuevo dato sería el que descubre Israel, y luego la Iglesia, por la Revelación: descubren la acción de Dios en la historia más allá de las fuerzas concretas que actúan en ella.

⁷⁵ Cf. J. C. GARCÍA-BORRÓN, *Historia de la Filosofía I. La Antigüedad*, Ediciones de Serbal, Barcelona 1998, 161.

bien con la imagen pagana: un dios entre varios iguales se hace con el poder y oprime a los otros. Precisamente un Dios creador que está por encima de todo poder es la mejor garantía de un trato igualitario y respetuoso con todos los seres que ha creado buenos, por amor, pues ninguna fuerza ni poder de este mundo puede amenazarlo, y además su señorío trascendente no puede ser imitado por ser humano alguno. La analogía en este caso ha funcionado al revés, se ha aplicado a Dios lo que es propio del gobierno humano, para después tratar de fundamentar desde ahí, en muchas ocasiones, los gobiernos totalitarios. Pero hemos visto que precisamente el surgimiento del monoteísmo supone una total liberación de las estructuras políticas opresoras, que precisamente por estar respaldadas por sistemas religiosos paganos quedaban absolutizadas, no admitiendo ningún tipo de crítica ni contestación.

Encontramos, sin embargo, en la cercanía de Yahvé (en la configuración ya correspondiente al monoteísmo estricto) a los ángeles, pero éstos son criaturas suyas, que de ningún modo pueden rivalizar con él, aunque puedan desobedecerle o incluso rebelarse en su contra. Lo que queda siempre a salvo es la imbatibilidad de Dios; su señorío no se inicia a partir de una victoria contra otros seres ni terminará con ningún tipo de revolución metafísica, pues no existe rival que le iguale en modo alguno. Esto tiene mucho que ver con la forma en que Israel se entiende a sí mismo entre las naciones. Cada uno de los dioses nacionales es concebido como protector de la nación que le invoca. Existen otro tipo de deidades de carácter más doméstico o con dedicaciones diversas, pero las figuras reinantes en los panteones tuvieron siempre un marcado carácter político. En algunas concepciones paganas se interpretaba que los dioses nacionales tenían la función de sátrapas o gobernantes que administraban la nación que les era adjudicada, aunque siempre sometidos al Dios supremo (siguiendo el modelo del gran rey persa). A las disputas y batallas entre los pueblos correspondía una rivalidad semejante en los cielos, de modo que cada dios se encontraba continuamente cuestionado por los otros.

Con Yahvé no ocurre así: independientemente de que Israel sufra opresiones o invasiones por parte de las naciones vecinas, Israel será siempre el pueblo elegido por el único Dios vivo; su destino entre las naciones sólo depende de la voluntad de Dios para con él. Un par de textos de la Biblia, en su versión griega de la Septuaginta⁷⁶, llevaría a los

⁷⁶ «Cuando el Altísimo asignó herencia a las naciones, cuando separó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos según el número 'de los hijos de Israel'

judíos helenistas a la concepción, quizás bajo influencia de las concepciones pagano-helenistas antes indicadas, de que las naciones paganas están asignadas a diversos ángeles. Éstos reflejan también en los cielos la rivalidad de sus controversias terrenas y compiten por alcanzar el lugar de honor junto a Dios, al que saben que nunca podrán sustituir, por lo que el papel del pueblo elegido, gobernado directamente por Dios, tampoco varía en base a los avatares de la historia: «La relación de Israel con las naciones no es de ningún modo primariamente una relación entre pueblo y pueblo, sino que se entiende como la (relación) de Dios con los ángeles de los pueblos»⁷⁷. Si para los griegos se trata de la superioridad administrativa de un dios sobre otros, para los judíos la diferencia cualitativa entre el único Dios y sus ángeles es mucho mayor⁷⁸. De aquí se deriva un problema práctico: mientras que la concepción helenista permite entender una cierta igualdad entre las diversas naciones, aceptándose sin problemas que cada dios reciba el culto que su nación le dedique, la concepción judía eleva una pretensión tal que desequilibra las relaciones entre los pueblos, pues defiende que sólo su Dios, el Único, debe ser adorado.

Para los judíos el Mesías no ha llegado, la superación definitiva de las naciones por parte del pueblo de Dios es una situación que pertenece al futuro. Con los cristianos, sin embargo, aparece una novedad: el señorío de Cristo ha comenzado ya, con su Resurrección y Ascensión, aunque aún no se haya manifestado en plenitud. Jesucristo, el Señor, ha sido elevado por encima de todo poder y dominación, también sobre los ángeles de las naciones, al trono que está a la derecha de Dios (cf. Ef 1,20-23), consiguiendo así el puesto anhelado por los ángeles de las naciones, sobre los que ahora reina en paz. Pero mientras que los judíos dejaban la solución para el final de la historia, los cristianos han convertido la cuestión en algo relevante para su propio tiempo⁷⁹. No es entonces de extrañar que hayan sentido la necesidad de una mediación visible de su papel relevante en la historia, con el

(LXX: de los ángeles de Dios). Pues el lote de Yahvé fue su pueblo, Jacob la parte de su heredad» (Dt 32, 8-9). «A cada nación le ha dado un gobernante, pero la porción del Señor es Israel» (Sir 17,17). Cf. NaC, FJG, 51-52; GCa, 120.

⁷⁷ NaC, FJG, 52 (traducción propia). Según Peterson esta idea del ángel de cada nación es lo que otras veces se denomina el genio de una nación o nacionalismo. En el juicio final serían primero juzgados los ángeles de las naciones y luego las naciones asignadas a ellos. Cf. NaC, FJG, 53; NaP, 285.

⁷⁸ Cf. NaC, FJG, 57; NaP, 285.

⁷⁹ NaC, FJG, 58.

riesgo que esto entraña de intentos de absolutización de dicha mediación, como estudiaremos más adelante.

Der Monotheismus nos muestra también la reacción pagana a estos problemas, representada en la postura de Celso⁸⁰. Las creencias monoteístas conllevan consecuencias inconvenientes para la convivencia con los pueblos politeístas⁸¹, por ello los paganos intentan rebatir el monoteísmo acudiendo a modelos de convivencia bien probados. Que un pueblo considere que es directamente gobernado por el Dios supremo, como ocurre en el judaísmo, rompe el esquema cosmológico del paganismo. Celso rechaza la postura que asume que en Dios hubiera un partido y cualquiera pudiera alistarse en su oposición⁸², según él se trata de una rebelión en el orden metafísico, que conlleva también una rebelión en el orden político. Desde el punto de vista del paganismo quien subvierte los cultos y particularidades nacionales ataca las bases del Imperio Romano. Para Celso el Dios único es una idea metafísica no una idea nacional. La única circunstancia que permitiría que la pretensión monoteísta pudiera integrarse pacíficamen-

⁸⁰ Celso indica que el Dios supremo reina, pero no gobierna, de forma que cada nación es gobernada por un encargado suyo, lo que se corresponde con los dioses venerados en los cultos nacionales. Judíos y cristianos responden a esto defendiendo que sólo Dios, el poder supremo, merece culto, no los poderes inferiores, pues según el monoteísmo éstos no son verdaderamente divinos. En el debate se usa una comparación política: Filón decía que no se debe honrar a los siervos en vez de al Señor, pero Celso opina que los gobernadores pueden también hacer mucho daño si no se les trata con consideración, y que además honrando a los servidores se honra también a su superior. Celso acusa de ateos a los que no obren así pues introducen separatismos y rebeliones en el gobierno del Imperio, establecido por el Dios supremo. Refleja así esa conciencia de los judíos que les hace sentirse separados de los otros hombres y que él adivina también en los cristianos (cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, V, 25, y VII-VIII; TT, 38-40, 43-45; TT^E, 41-42, 45-47; MpP^E, 68-69, 73-75; Chr, FJG, 82, nota 57).

⁸¹ No se trata aquí de las masacres que los diversos monoteísmos puedan haber realizado desde su intolerancia como apuntaba Assmann (véase anteriormente nota 56). Los judíos y cristianos de la Antigüedad sufrían en sus carnes la diferencia de la que eran portadores, pero no podían someterse a los principios paganos de su sociedad sin traicionar a su fe. De todos modos su ejemplo hacía daño al sistema de un modo indirecto, ya que iba minando sus bases sin atacarlo por medio de la violencia.

⁸² Cf. ORÍGENES, *op. cit.*, VIII, 2 y 11; TT, 43; TT^E, 46; MpP^E, 74. El paganismo concibe a Dios abarcando el cosmos. Por ello no cabe esa libertad humana de estar a su favor o poder estar en su contra. La idea de que Dios se elige un pueblo, al que va a requerir una ley especial no cuadra con el requisito de universalidad del principio único. Para hacer justicia a la pretensión judía, desde la mentalidad pagana, los judíos deberían situarse en una situación privilegiada, equiparable a la del emperador. Algo totalmente inaceptable para el Imperio.

te en la convivencia sería conseguir que todos los pueblos pudieran convivir respetando una misma ley, pero eso Celso lo considera imposible⁸³. Las diferencias entre las diversas naciones, percibidas desde su mentalidad pagana, hacen asegurar a Celso que el monoteísmo sólo puede producir un desastre en la vida política.

Nos encontramos nuevamente con la cuestión política del pluralismo. Ya veámos con Assmann que la pretensión de verdad del monoteísmo rompe la igualdad entre los pueblos y lleva en más de una ocasión a lamentables consecuencias, de violencia y opresión. Éste, decía el egiptólogo, es el verdadero problema político del monoteísmo. Sin embargo, rara vez ha sido el pueblo judío el que ha ejercido esta opresión en nombre de su Dios y realmente el cristianismo en sus inicios entendió claramente que su vocación le exigía sufrir persecuciones y atropellos pero nunca ejercerlos contra los demás. Es la cosmovisión pagana la que percibe un problema de opresión ante el monoteísmo⁸⁴. La alianza entre trono y altar que se produce a partir de Constantino dará lugar a diversas desviaciones interpretativas de lo que significa el carácter político de una religión monoteísta, y aparecerán así las raíces de una comprensión intolerante de la misma. Pero no hemos visto aún con detalle el salto cualitativo que se da en el cristianismo con respecto al judaísmo ni la respuesta genuinamente cristiana a los problemas planteados por el monoteísmo.

3. CRISTIANISMO: REVOLUCIÓN ESCATOLÓGICA Y MONOTEÍSMO TRINITARIO

Veremos que, según Peterson, los elementos más importantes del cristianismo que aseguran su correcta posición frente a los problemas

⁸³ Véase más adelante la nota 90.

⁸⁴ La breve etapa de 'monoteísmo' estatal que vivió Egipto con la religión de Amarna (impuesta por el emperador Echnaton) es un ejemplo claro de intolerancia violenta, pues se intentó destruir todo lo relacionado con la religión tradicional egipcia. Assmann asegura, sin embargo, que aquí no se da el verdadero monoteísmo de un Dios personal y transcendente, sino que el único dios Atón es impersonal y está ligado al cosmos (cosmoteísmo o deísmo), por lo que su adoración exclusiva supone necesariamente la eliminación de sus rivales. Cf. *ÁS*, 245 y 340. El caso es muy peculiar, pues a los dioses que llegaron a ser adorados como únicos (p. ej., Isis) en el paganismo, les correspondía más bien un concepto de 'unidad' no excluyente de los otros dioses sino inclusivo. Cf. *ÁS*, 467.

políticos van a ser su concepción trinitaria del Dios Único y su perspectiva escatológica. Ambas son peculiaridades propiamente cristianas que se corresponden con el acontecimiento Cristo, del cual surge la Iglesia. Estudiaremos en un primer momento la novedad escatológica del cristianismo y cómo influye esta circunstancia inicialmente en la interpretación del papel del Imperio Romano por parte de los cristianos. En un segundo apartado nos volveremos hacia el desarrollo de la comprensión de la fe trinitaria que paso a paso va realizando la Iglesia. Estaremos así preparados para abordar la parte final y más importante del tratado que estudiamos: las desviaciones en la interpretación cristiana de lo político que ocurrieron, al no estar suficientemente clarificados los dos elementos antes mencionados, en tiempos de Constantino y el triunfo final por parte de la ortodoxia.

3.1. LA NOVEDAD ESCATOLÓGICA DEL CRISTIANISMO

3.1.1. *Origen del cristianismo*

El acontecimiento Cristo supone una revolución en todos los sentidos, por supuesto también en el terreno de lo religioso. La relación entre Dios y los hombres pasa para los cristianos por el reconocimiento de Cristo como Señor, lo cual, entre otras, conlleva como consecuencia el surgimiento de un nuevo ‘pueblo de Dios’: la Iglesia. Las descripciones cristianas de lo que ha ocurrido recurren de nuevo a imágenes de tipo político: Cristo ha sido entronizado junto a Dios fundando la nueva πόλις, la ciudad celestial, cuya asamblea (ἐκκλησία) es la Iglesia. Se inaugura así el nuevo eón sin que el orden mundano antiguo quede del todo eliminado, aunque sí superado. Los cristianos van a vivir, por tanto, una situación de doble pertenencia: por un lado participan ya del nuevo eón y por otro se encuentran aún ligados al eón antiguo; pertenecen a la tierra y al cielo, pero su verdadero Señor es en todo caso Cristo, el Rey celestial⁸⁵.

⁸⁵ Peterson desarrolla su concepción de la novedad escatológica cristiana en otros de los escritos principales de sus *Theologische Traktate: Die Kirche* (1928) (TT, 247-257; TT^E, 193-201+305-307), *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933) (TT, 143-174; TT^E, 111-141+286-290), *Von den Engeln* (1935) (TT, 196-243; TT^E, 159-192+291-305) y *Zeuge der Wahrheit* (1937) (TT, 95-129; TT^E, 71-101+284-286). He presentado una investigación sobre esta comprensión petersoniana de la escatología en mi disertación de licenciatura *El nuevo eón y su interacción con el eón presente. La novedad escatológica en Erik Peterson*, UPCo, 2001, sin publicar.

Ocurre aquí un proceso mucho más complejo que el que analizábamos en el caso del nacimiento del pueblo de Israel. En el cristianismo debemos contar siempre con dos planos: el histórico y el escatológico. Israel apuesta toda su existencia en una dedicación exclusiva a Yahvé, lo que le aparta de la convivencia normal con los otros pueblos, remitiendo la verdadera realización del Reino de Dios, en el que Israel quedará situado por encima de los otros pueblos, para un momento futuro de la historia. La Iglesia vive, sin embargo, en conexión íntima con el Reino de Dios ya inaugurado, aunque aún no completamente disponible a los hombres. Ella se convierte así en 'representante' de dicho Reino entre los hombres, volviendo, aparentemente, a retomar un sistema de 'representación' de lo celestial en la tierra similar al que predominaba en el paganismo⁸⁶. Sin embargo, en el cristianismo está también presente la idea de exclusividad, de incompatibilidad entre el nuevo eón y el viejo, aunque conjugada con la coexistencia de ambos. De este modo no se corresponde con el cristianismo creer que el Reino puede realizarse completamente en la tierra. Ni tampoco le pertenece entender que la fe se viva en una dimensión interior privada, ajena al ámbito sociopolítico. El cristianismo hereda del judaísmo la dimensión política de su fe: la relación del creyente con Dios le exige cumplir su voluntad también en sus actos externos. Sin embargo, el hecho de que Cristo ya esté entronizado en el cielo supone una dimensión de cumplimiento, algo ya dado y que exige ser representado o presencializado en la tierra. La institución eclesial tiene, por tanto, un cierto carácter político, fundamentado en la 'polis' celestial donde tiene su verdadera morada, pero nunca puede ser identificada con una organización política de lo puramente mundano.

Esta dimensión escatológica del cristianismo es clave para entender lo específico de lo cristiano en su relación con el mundo. Pero estábamos hablando en términos de monoteísmo, y lo específico de la nueva religión en este sentido va a ser entender a Dios como un monoteísmo trinitario. ¿Qué relación tiene esto con la revolución escatológica cristiana? ¿Cómo se conjuga lo escatológico con lo trinitario? Para resolver estas cuestiones sigamos de nuevo a Peterson en su exposición de la controversia interna de la Iglesia antigua sobre el modo correcto de entender su relación con el mundo de la política y sobre el misterio trinitario.

⁸⁶ Véase anteriormente la nota 31.

3.1.2. *La interpretación teológica del Imperio Romano desde la escatología cristiana*

Celso acusa a los cristianos de poner en peligro la unidad del Imperio al rechazar la adoración de los diversos dioses nacionales. Diversas voces se alzan para discutir esta cuestión desde el ámbito eclesial. Contamos con apogetas como Melitón que aseguran que el cristianismo sólo ha traído bendiciones al Imperio Romano. Pero Hipólito ve más bien una enemistad profunda entre el señorío de Cristo y los poderes de este mundo, pensando que Satán ha suscitado los romanos a imitación del pueblo de los cristianos para que luchen contra ellos. Orígenes, por su parte, responde a las objeciones de Celso desde dos actitudes: su fe en el señorío escatológico de Cristo y su alegría por la gran expansión del cristianismo que podía observarse ya en su tiempo. Desde ahí aduce con confianza las profecías escatológicas que anuncian la unidad definitiva de todos los pueblos bajo el Señor, aunque admite que quizás esta situación no se llegue a alcanzar en este tiempo ni estando en el cuerpo⁸⁷.

Existe realmente una afinidad entre el señorío único de Cristo que la Iglesia anuncia como algo ya inaugurado y la pretensión romana de dominio universal, de unificación de todas las naciones bajo el mando del emperador romano. A los pensadores cristianos les resultará difícil distinguir apropiadamente qué corresponde a cada una de estas dos realidades⁸⁸. Hipólito desconfía del poder romano pues entiende que la ecumenicidad sólo corresponde a la Iglesia⁸⁹. Sin embargo, se anuncia por doquier que Cristo, en su victoria pascual, ha inaugurado un nuevo eón y ha provocado el derrumbamiento de las barreras entre los hombres. En concreto decimos que en la cruz ha reconciliado a judíos y gentiles (Ef 2,13-18) para convertirlos en un solo pueblo. Es importante distinguir el

⁸⁷ Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, IV, 26, 7 (sobre Melitón); HIPÓLITO, *Comentario a Daniel*, IV, 8-9; ORÍGENES, *op. cit.*, II, 30 y 79; TT, 44-47; TT^E, 47-50; MpP^E, 75-79.

⁸⁸ «Der Text bestätigt die frühere Feststellung, daß der Glaube an die eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede zu der Tendenz führt, diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen zu konstatieren» (TT, 46; TT^E, 49; MpP^E, 77).

⁸⁹ Explica Peterson que la desconfianza de Hipólito se repite en la historia siempre que un emperador pretende reunir bajo su mando a todos los reinos del mundo, pues esa reunificación corresponde a Cristo, y, por tanto, el usurpador sólo puede ser el Anticristo (cf. TT, 47; TT^E, 49-50; MpP^E, 78; PTh). Aquí podría verse una alusión a Hitler, cuya política se está intentando desligar de toda justificación cristiana precisamente con este tratado.

fenómeno escatológico del fenómeno histórico, para no confundir a los agentes de un cierto avance en la historia con instrumentos de la actuación cristológica. La unión que ya ha ocurrido a nivel escatológico no se manifiesta plenamente en nuestro mundo, aunque no deja de tener consecuencias terrenales. Así Orígenes hace correctamente la lectura de que la expansión del cristianismo es signo del poder superior de Cristo, pero al mismo tiempo tiene claro que la unidad entre todos los pueblos, ya alcanzada en Cristo, no se encuentra aún realizada. De todas formas entiende que la pacificación entre las diversas naciones conseguida bajo el mando de Augusto ha facilitado providencialmente la expansión cristiana.

Entiendo que en el transfondo de este tema nos encontramos de nuevo ante la cuestión de la unidad. Vimos que las distintas culturas perciben la unidad de diversa forma. Los paganos, en su percepción primariamente cosmológica, la entienden como algo dado en el origen, por eso es importante para ellos que haya un solo 'principio'. De todas formas la unidad pagana se consigue con la victoria de uno, por su fuerza, sobre los demás, por ello se corresponde perfectamente con el modo en el que se ha conseguido la unidad del Imperio; desde esta perspectiva puede entenderse que la actuación de Augusto se encuentra en continuidad con la labor divina. Con esta concepción de la unidad se corresponde el sometimiento a Roma de las naciones y de sus dioses, aunque respetando la pluralidad. Israel, sin embargo, basándose en la unicidad de su Dios y desde su mentalidad más volcada hacia lo histórico, espera la unidad de todas las naciones para el Día de Yahvé. Entonces quedará patente la superioridad del pueblo elegido sobre todos los demás, sin que esto sea óbice para que se alcance finalmente la paz que supera todas las diferencias⁹⁰. Por su parte, la unidad de la que la Iglesia da testimonio es una unidad universal que ya está conseguida, aunque aún caminamos hacia su plena realización. No se sitúa en el 'principio' ni en el fin, sino que se sitúa en Cristo, quien ya reina y nos une y es nuestra paz, pero sin que esta nueva realidad esté plenamente disponible para nosotros. Por eso se representa separada en el tiempo o en el espacio: la localizamos en el futuro (teniendo en cuenta que 'ya' se da entre nosotros), o en el cielo (sabiendo que en la Iglesia se da una verdadera conexión entre cielo y tie-

⁹⁰ Peterson nos hace ver que Celso como pagano (politeísta) no puede concebir esa idea de una unidad final, que no corresponde a su mentalidad, ya que afirma que quien cree que los pueblos llegarán a estar de acuerdo en una ley única no sabe lo que dice, sin que al parecer sienta que sea necesario fundamentar esta afirmación. Cf. ORÍGENES, *op. cit.*, VIII, 72; TT, 44; TT^E, 47; MpP^E, 75 y nota 116 en TT, 72; TT^E, 273; MpP^E [nota 157], 112.

rra). Cada concepto de unidad va ligado a una representación distinta de lo divino, por eso se da necesariamente en el cristianismo un salto cualitativo en la concepción del monoteísmo. El cristiano confiesa su fe en un Dios único, todopoderoso, creador del cosmos desde la nada, libre con respecto a la creación, y que ha interactuado definitivamente con la historia manteniéndose al mismo tiempo indisponible e inmanipulable. Esta peculiar experiencia (o Revelación) de un Dios que se entrega definitivamente a la humanidad, sin perder por ello su eterna libertad, llevará a entender que al único Dios en el que creen los cristianos le corresponde una configuración trinitaria.

3.2. EL TÉRMINO 'MONARQUÍA' Y LA FE TRINITARIA

Hemos visto que la dimensión política de la 'monarquía' cumplió una función a favor del monoteísmo en su polémica contra el politeísmo en el tiempo de Filón y los apologetas, mientras que entonces no resultaba muy apropiada la dimensión metafísica, por sus connotaciones paganas. Con Teófilo e Ireneo, estando ya bien afianzado el término en la tradición eclesial, vuelve éste a reencontrar, en el debate contra gnósticos y herejes, su raíz metafísica en su originaria aplicación cosmológica. Pero con la controversia 'monarquiana' surge en la Iglesia el reto de intentar una comprensión más profunda de la relación intratrinitaria, por lo que el término 'monarquía' acabará siendo transferido de su significado original cosmológico al ámbito intratrinitario. Sin embargo, para que se pueda dar este paso correctamente se requiere una previa elaboración conceptual del mismo.

Peterson nos alerta sobre esta cuestión al analizar la respuesta de Tertuliano al 'monarquiano' Praxeas. Éste pretendía defender el monoteísmo aferrándose precisamente a la palabra 'monarquía' (que era el término utilizado en la Iglesia para ello), pensando que esta palabra exigía la identificación total entre el Padre y el Hijo. Según Peterson, Tertuliano responde básicamente desde la analogía con la construcción jurídica del doble principado romano, de forma que el monarca puede compartir su gobierno único con otra persona, especialmente con su hijo⁹¹. Esta respuesta significa para Peterson una vuelta a las argumentaciones propias

⁹¹ Cf. *Adversus Praxean*, 3, 2-4; TT, 37-38; TT^E, 40-41; MpP^E, 66-67. Tertuliano defiende que la monarquía no prohíbe al monarca que tenga un hijo o que delegue poder en otros. No destruyen la monarquía divina ni el Hijo ni el Espíritu Santo, ni los ángeles, sino sólo que se estuviera considerando un dios distinto con otra potestad propia.

del paganismo, el cual desde las figuras políticas de los ayudantes del monarca y los gobernadores intermedios pretende justificar la existencia de múltiples dioses aun manteniendo la monarquía. Afirma entonces Peterson «... que es imposible traspasar *simplemente* el concepto *secular* de monarquía de la teología pagana a la Trinidad, 'la cual más bien exige un *desarrollo conceptual propio*' (en la cual conceptos tales como ἀρχή, y *potestas* tienen necesariamente un *sentido peculiar propio*)»⁹².

Sin entrar a discutir hasta qué punto Peterson ha valorado correctamente la respuesta de Tertuliano⁹³ me parece interesante reflexionar sobre la importancia de esta puntualización. El ἀρχή, 'principio' (o la *potestas*, 'poder') que se concibe como único hace referencia a unas relaciones entre 'poderes' o 'fuerzas' que no trascienden realmente el cosmos y que se encuentran en una ligazón de tipo cuasi-físico o mecanicista con las fuerzas de la naturaleza. Filón y los apologetas habían ido dejando caer las connotaciones paganas, convirtiendo la 'monarquía' en un término apropiado para defender el monoteísmo frente al politeísmo. El término desarrollado por los filósofos para expresar el trasfondo unitario del cosmos había llegado a hacerse válido para expresar la relación del único Dios transcendente con la creación. Pero la relación intratrinitaria es de otro orden, en ella el 'principio', por el que una de las tres personas divinas es origen de las otras, y el 'poder', o la única *potestas* que las tres personas comparten, son realidades que requieren un planteamiento conceptual diferente⁹⁴.

⁹² «... daß es unmöglich ist, *einfach* den *säkularen* Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität zu übertragen, 'die doch eine *eigene Begriffsentwicklung* verlangt' (in der solche Begriffe wie ἀρχή und *potestas* doch notwendig *ihren eigenen Sinn* haben)» (TT, 39; TT^E, 42; MpP^E, 69; GM, 557; cursivas mías, traducción retocada). Entre paréntesis he puesto la formulación que se encuentra en el artículo *Göttliche Monarchie*, del que parte Peterson para su tratado sobre el monoteísmo, y que es sustituida en MpP por la frase que señala entre comillas simples. Otra expresión de GM apunta en la misma dirección: «Man braucht nur diese Ausführungen Tertullians (im *Apologeticum* 24, 4) neben seine Darlegungen in *Adversus Praxean* zu stellen, um zu sehen, daß der gegenüber Praxeas entwickelte *μοναρχία*-Begriff theologisch unhaltbar ist» (GM, 556).

⁹³ Para un estudio detallado de este tema véase G. URÍBARRI, «La dilucidación tertuliana de la 'monarchia'», en: Íb., *Monarquía y Trinidad*, 141-227. Este autor analiza a fondo toda la exposición de Tertuliano y valora positivamente el resultado del esfuerzo especulativo del africano, considerando que sí hace un uso del término 'monarquía' adecuado a la Trinidad.

⁹⁴ El 'principio' de tipo cosmológico que representa el término ἀρχή no vale sin más para expresar la 'fuente' de la Trinidad que es el Padre, quizás porque conlleva la idea de ser un poder entre otros iguales, pero no acordados entre sí, a los que supe-

La controversia entre Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma es la ocasión en que, según Peterson, se alcanza, en la formulación del obispo romano, la articulación correcta entre 'monarquía' y Trinidad⁹⁵. Frente al obispo alejandrino, que tiende a caer en el subordinacionismo al defenderse del patripasianismo, Dionisio Romano hace hincapié en el concepto muy venerado eclesialmente de la 'monarquía', condenando como herejes a los que dividen esta monarquía en tres δυνάμεις o tres divinidades (comparable a la división en tres ἀρχαί que según Dionisio habría hecho Marción) y afirmando al mismo tiempo que Dios nunca estuvo sin el Hijo y el Espíritu Santo. Se trata de conservar dos de las verdades más importantes de la tradición eclesial: «la divina Trinidad y el anuncio santo de la monarquía»⁹⁶.

Pero la mera afirmación conjunta de ambas verdades no sería suficiente para decir que Dionisio transfiere «la explicación filosófica del concepto de monarquía (μοναρχία = μία ἀρχή) (...) a la relación trinitaria»⁹⁷. Encontramos que ciertamente este obispo intenta explicar las relaciones intratrinitarias desde el concepto de 'monarquía' del siguiente modo:

«Pues, es necesario que el Verbo divino esté unido con el Dios del universo, y que el Espíritu Santo habite y permanezca en Dios; y, consiguientemente, es necesario que la tríada divina se recoja y se recapitule en uno, una especie de vértice, es decir, el Dios omnipotente del universo»⁹⁸.

ra poniendo orden entre ellos y suscitando por eso mismo la rebelión. Quizás sea también en este sentido como debe entenderse la curiosa afirmación de Gregorio Nacianceno (que estudiaremos más adelante en el apartado 3.3.3) de que la 'monarquía' de una sola persona alberga en sí una semilla de discordia.

⁹⁵ Cf. TT, 41-43; TT^E, 44-45; MpP^E, 72-73.

⁹⁶ «ἡ θεία τριάς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας» (se cita en griego en GM, 559; en alemán en TT, 42, y en español en TT^E, 44; MpP^E, 72). El escrito de Dionisio Romano se nos ha transmitido en la obra de Atanasio *De decretis Nicaeni synodi* (nuestra cita se encuentra en *Decr. Nic.* 26, 7). Para más detalles sobre este tema véase G. URÍBARRI, «El carácter trinitario de la monarquía en la controversia de los Dionisios», en: ÍD., *Monarquía y Trinidad*, 443-491.

⁹⁷ «Er hat vielmehr (...) die philosophische Ausdeutung des Begriffes der 'Monarchie' [μοναρχία = μία ἀρχή], die seit Theophilus von Antiochien und Irenaeus gegenüber dem gnostischen Dualismus in der Kirche üblich geworden war, auf das trinitarische Verhältnis (...) übertragen und damit eine Ausgleichversuch zwischen dem Monarchie-Begriff und dem Trinitäts-Dogma angebahnt» (TT, 42; TT^E, 45; MpP^E, 72; traducción retocada).

⁹⁸ Cf. J. COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1995, 321. Traducción retocada teniendo en cuenta las observaciones que hace G. Uríbarri, en la obra citada (en nota 96), 466-471.

Dionisio habla de que los tres se encuentran unidos y de que se recogen y recapitulan en uno, sin mencionar otro tipo de relaciones más mecanicistas entre ellos. El 'uno' parece ser tanto algo previamente dado como un estado final: el resultado del movimiento de recapitulación. El ἀρχή se concibe como 'vértice' o 'cabeza'. Los dos elementos del término, μόνος y ἀρχή, han quedado reinterpretados. En este paso, que Peterson valora positivamente, la Iglesia estaría apropiándose del término cosmológico pagano para llenarlo de un contenido nuevo adecuado a la fe trinitaria y, por lo tanto, más propiamente cristiano, lo que sería decisivo para la definitiva conciliación entre el monoteísmo y la Trinidad⁹⁹.

Nos indica también Peterson que, por su parte, la teología de los alejandrinos había dejado un poco atrás el término 'monarquía', de tradición aristotélica, utilizando más bien para expresar la unicidad de Dios el término 'mónada' (μονάς) de origen pitagórico-platónico, en el que resulta más decisivo el concepto de 'número' que el de ἀρχή. Nuestro autor considera muy positivo que en su intervención Dionisio Romano se aferre al término aristotélico (aunque también usa el término 'mónada'), pues así la cuestión queda reencauzada en los raíles de la metafísica aristotélica¹⁰⁰. Si más bien veníamos diciendo que la Iglesia debía despegarse de los condicionantes metafísicos paganos para su intelección de Dios, nos encontramos ahora con una valoración positiva de la metafísica aristotélica para la profundización en las verdades de la fe. Peterson está contraponiendo aquí el modelo metafísico platónico-pitagórico con el peripatético y parece preferir este último. Ciertamente es en términos de 'sustancia' como la Iglesia va a entender la Trinidad, y no acudiendo a las especulaciones numéricas de los pitagóricos ni a las 'ideas' de Platón¹⁰¹. Si en el paso del paganismo al monoteísmo se dio un salto desde

⁹⁹ Se podría decir que Tertuliano da ya realmente este paso, pero, dejando aparte que Peterson no parece haber entendido a fondo la argumentación del africano, me parece útil considerar en qué condiciones es apropiado traspasar un término de un trasfondo cultural ajeno a la fe cristiana. Encuentro que Peterson apunta a algo muy importante, aunque tal como lo dice, en este tratado tan complejo, quede un poco confuso.

¹⁰⁰ Cf. TT, 42-43; TT^E, 45; MpP^E, 73.

¹⁰¹ La frase de la *Metafísica* de Aristóteles, con la que nuestro autor empezó su tratado, se encuentra situada allí justamente en medio de la polémica contra las tesis de tipo pitagórico que mantienen que los números son los principios de todo (pluralismo). Aristóteles defiende una mayor conexión del cosmos que la que se obtendría a partir de los números y termina la exposición con su famosa frase: «Pero los entes no quieren ser mal gobernados. No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando» (véase nota 15). Peterson interpretó entonces que aquí

lo inmanente a lo trascendente, expresado en la diferencia entre lo 'físico' (más determinista) y lo 'político' (mayor juego de la libertad), el nuevo salto que se da con el cristianismo es mucho más complejo. La nueva religión no sólo tiene una irrenunciable dimensión política, llamada a transformar realmente las relaciones en el mundo político, sino que también es constitutivo en ella que se alcanza una nueva realidad ontológica; se accede a participar en cierto modo del nuevo eón. La metafísica aristotélica no ayuda mucho al judaísmo, que se mueve más en el plano de lo histórico que de lo cosmológico, a la espera de una transformación del mundo en el Día de Yahvé. Sin embargo, para el cristianismo la transformación definitiva ya se ha dado (aunque no se manifieste plenamente), y se necesitan categorías de tipo ontológico para expresarlo. La metafísica aristotélica, convenientemente purificada, ayudará a la Iglesia a entender mejor su originalidad y a defenderla oportunamente, tanto de tendencias paganizantes como judaizantes.

3.3. LA DESVIACIÓN EN LA INTERPRETACIÓN DEL MONOTEÍSMO CRISTIANO Y SU SUPERACIÓN

Con el emperador Constantino el cristianismo deja de ser perseguido y se convierte en religión oficial del Imperio. Se produce, por tanto, un cambio situacional importante, que va a influir en la forma de entenderse las relaciones entre la Iglesia y el Estado¹⁰². Muchos autores cristianos van a presentar una imagen de Augusto o Constantino ligada a Cristo, de forma que el gobierno del emperador se convierte en 'representante' o imagen de la monarquía celestial. Se produce así un desplazamiento en el significado de la religión cristiana que se reflejará

nació el concepto 'monarquía' en cuanto referido a lo divino y ya casi al final de su tratado (más cerca aún del final en el caso de *Göttliche Monarchie*, su artículo original) recoge la idea de que este término sigue ejerciendo, casi sin que nadie lo perciba, la misma función benéfica para la que nació. Es una observación muy ilustrativa del talante de Peterson, siempre atento a la permanencia o variación de los significados y funciones de unos y otros vocablos según las diversas circunstancias.

¹⁰² Este cambio de situación no perturba la comprensión del cristianismo de aquel que sigue manteniendo la perspectiva escatológica, pero una comprensión errónea de las relaciones entre la escatología y la historia llevó a algunos a adoptar una nueva perspectiva político-histórica. «Nicht von einem eschatologischen, sondern von einem historischen und zugleich politischen Gesichtspunkt aus wird das *Problem des Monotheismus* gesehen» (TT, 51; TT^E, 53; MpP^E, 83; cursivas mías). La concepción desviada del monoteísmo que estudiamos en este apartado es lo que Peterson llama el 'problema (político) del monoteísmo'.

también inevitablemente en su modo de entender la Trinidad, como veremos al comentar el arrianismo. El dogma trinitario y la reflexión agustiniana sobre la paz escatológica serán los que consigan finalmente encarrilar correctamente la cuestión.

3.3.1. *La identificación del Imperio Romano con el monoteísmo cristiano (Eusebio)*

Eusebio de Cesarea presenta el mundo antes de Augusto como una poliarquía (por la multitud de estados nacionales) donde reinaba el politeísmo y donde, por estas dos razones, abundaban las guerras y la miseria. En su comprensión, con la llegada de Augusto se establece un gobierno monárquico, se expande la creencia monoteísta en un solo Dios y se consigue la paz, alcanzando así su cumplimiento las profecías veterotestamentarias. Augusto aparece en la historia en sincronía con la llegada de Cristo, al mismo tiempo que empiezan a desaparecer muchos de los reinos nacionales (Egipto, Judea, Siria). El poder superior de Augusto mantiene sometidos a los descontentos, quedando así expedito el camino de los apóstoles para anunciar el evangelio de Cristo. Esta situación iniciada con Augusto queda completamente realizada bajo Constantino. Él es el perfecto 'monarca' (al vencer a Licinio) y asume el monoteísmo (el cristianismo) como religión oficial. Con él se llega a la situación en que la monarquía terrena imita a la monarquía divina: «al *único* rey en la tierra le corresponde el único Dios, el *único* rey del cielo y el *único* Nomos y Logos real»¹⁰³. Desde esta postura la segunda venida de Cristo se vuelve innecesaria¹⁰⁴.

Nos encontramos aquí con una nueva variante del monoteísmo, que no es el judío ni el cristiano. En esta situación, aparentemente, se sale

¹⁰³ *Discurso de Tricenias*, III; TT, 50; TT^E, 53; MpP^E, 82; KA, 294-295; GM, 561: «Constantin habe in seiner Monarchie die göttliche Monarchie nachgeahmt. Dem *einen* König auf Erden entspricht der eine Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos» (transcribo la versión de GM; cursivas del autor). Para el contenido de todo el párrafo, cf. TT, 47-51; TT^E, 50-54; MpP^E, 79-83; KA, 292-295. Peterson explica que Eusebio plantea por primera vez la conexión estrecha, por un lado, del monoteísmo con el Imperio Romano y, por otro lado, del politeísmo con la pluralidad de estados nacionales. «Zwischen dem politischen Pluralismus der Nationalstaaten und dem metaphysischen Pluralismus der heidnischen Vielgötterei sieht Eusebios augenscheinlich einen inneren Zusammenhang» (KA, 294). «Zum Imperium Romanum, das die Nationalitäten auflöst, gehört metaphysisch der Monotheismus», según interpreta Peterson la visión de Eusebio (TT, 50; TT^E, 52-53; MpP^E, 82).

¹⁰⁴ Cf. NaC, FJG, 59.

del politeísmo y pluralismo para alcanzar la relación exclusiva con Dios. Pero en este caso no se trata de una alianza liberadora con Dios que excluya la sumisión a ningún otro poder, sino que más bien se trata de una «opción por el Imperio Romano»¹⁰⁵. Cuatro conceptos quedan ligados: Imperio, paz, monoteísmo y monarquía. Peterson subraya que esta situación no tiene nada que ver con el paganismo¹⁰⁶; sin embargo, hay una vuelta atrás sobre el paso dado por Israel: se ha revertido la transferencia de poderes de la tierra al cielo que se hizo entonces, al no haberse sabido mantener el nuevo equilibrio con lo escatológico que corresponde al cristianismo¹⁰⁷.

Nos encontramos de hecho nuevamente con la analogía entre la tierra y el cielo que veíamos en Egipto y que había quedado rota con el monoteísmo de Israel. Pero ahora en vez de los dioses grecorromanos o el Dios Sol de los egipcios el que aparece es el Dios transcendente y solitario, mucho más poderoso y libre. Al integrarlo de esta manera en el esquema de representación pagano varían las características de este Dios: antes no requería de intermediarios, se había elegido un pueblo dotándolo de importantes prerrogativas y Él mismo le había entregado una ley, pero ahora se aleja del pueblo estableciendo intermediarios e instituye un monarca único en la tierra para que lo represente¹⁰⁸. De es-

¹⁰⁵ Cf. TT, 51; TT^E, 53; MpP^E, 83. Por otro lado encontramos indicios de que el único Señor es Cristo, sin que pueda aplicarse este título a ningún otro (o sea indicios de exclusividad en la relación y, por tanto, de 'modelo' que excluye la analogía) en el pasaje de Orosio que nos describe a Augusto renunciando al título de *dominus*, porque había nacido Cristo, pero esto sólo mientras el Señor vivió en la tierra como hombre. En cuanto Cristo asciende al cielo se pone en marcha el sistema de representación por medio de un monarca, propio del paganismo. Eso es así en esta interpretación orosiana (y eusebiana) que no ha reconocido la peculiar manera de representación de Cristo que realiza la Iglesia: no por analogía sino por su propia participación en el Cuerpo de Cristo (cf. OROSIO, *Historiarum adversum paganos*, VI, 22; TT, 55; TT^E, 58; MpP^E, 89; KA, 296).

¹⁰⁶ Cf. TT, 51; TT^E, 53; MpP^E, 83.

¹⁰⁷ «Damit wurde in die politische Sphäre verlegt, was doch eigentlich allein in der religiösen einen wirklichen Sinn haben konnte. Die religiöse Eschatologie wandelt sich bei Eusebios in eine politische Utopie, die nicht mehr in der Zukunft erwartet wird, sondern seit der Herrschaft des Augustus im Imperium Romanum schon Wirklichkeit geworden ist» (KA, 294).

¹⁰⁸ En el cristianismo existe la representación y mediación que ejerce la Iglesia, la cual participa ya del señorío de Cristo por su conexión con la ciudad celestial. Pero la Iglesia no es un Estado, no pertenece en último término a la ciudad terrena. El pueblo cristiano mantiene su prerrogativa profética, sacerdotal y real y no necesita de un rey en la tierra que 'presencialice' el Reino, pues ya participa del mismo por medio de los sacramentos. El cristiano no trata de fundamentar el orden político

te proceso resulta un concepto de Dios híbrido entre el Dios de los judíos y el Dios supremo de los paganos, al que se llega por falta de comprensión de la peculiaridad cristiana ¹⁰⁹.

Por otra parte volvemos a encontrarnos en el esquema eusebiano una comprensión del 'monoteísmo' que anula todo pluralismo y obliga a las gentes a una unificación por la fuerza. De hecho el 'antipluralismo' se corresponde precisamente con este tipo de 'monoteísmo' erróneo, cuasi-pagano, que estamos estudiando, no con el cristiano. El tipo de unidad que se da en Cristo es distinto que el ideado por los paganos como una fuerza que se impone sobre las demás ¹¹⁰. Peterson ante este problema nos remite de nuevo a Hipólito: la reunificación de todos los pueblos bajo un poder que no sea el de Cristo es una tarea del Anticristo ¹¹¹. Podemos también decir con Orígenes que la unidad es algo ya conseguido pero que alcanzará su cumplimiento pleno únicamente en la Parusía.

A Eusebio le falla la concepción escatológica, el reconocer que en la Iglesia la unidad no es sólo cosa del 'principio único', sino también del 'único final' ¹¹², que ya se ha cumplido en Cristo. Que junto al único Dios reina ya el único Señor, Jesucristo. La forma de entender el monoteísmo que nos ha presentado Eusebio malentendiendo la fe cristiana y conduce,

desde Dios, sino que intenta transformarlo continuamente en todo aquello que no es acorde con la novedad de vida que corresponde a la fe y de la que ya participa.

¹⁰⁹ A esta concepción errónea de lo que es el cristianismo es a lo que se refiere Peterson cuando habla de hacer 'teología política' (en su sentido restringido de tono negativo, pues a veces usa este concepto en un sentido más amplio) o del 'problema político del monoteísmo'. La concepción correcta del cristianismo no lo concibe como una posición intermedia entre el paganismo y el judaísmo, sino 'más allá' de lo que suponen esas dos posturas.

¹¹⁰ Que una ley única rijan a todos los pueblos es un antiguo ideal estoico (cf. nota 132; TT, 75; TT^E, 275; MpP^E [nota 181], 114). De hecho vuelve a ser la idea pagana de que la pluralidad se recoge en la unidad por medio de un poder mayor que la domina, o por un logos interno que estaba ahí desde siempre. El proceso de la unidad que corresponde a judíos o cristianos, sería más bien el ser convocados a ella por Dios; recordemos la proclamación de que Cristo realiza en su cuerpo la unidad entre judíos y gentiles (cf. Ef 2,13-18). Esto es requisito previo y más importante que la labor de Augusto, pero ocurre en otro nivel, el del nuevo eón, no totalmente disponible.

¹¹¹ Cf. KA, 298-299.

¹¹² «Der Irrtum Euseb's beruht auf der Voraussetzung, die göttliche Monarchie könne überhaupt 'realisiert' werden, er übersieht daß die eine ἀρχή zugleich 'die letzte' ist. Hätte er wie Dionysios von Rom der μοναρχία-Begriff mit dem trinitarischen Dogma verknüpft, so wäre er vor diesem Irrtum bewahrt worden, denn die μία ἀρχή des dreieinigen Gottes kann nicht von Menschen 'realisiert' werden» (GM, 563).

consecuentemente, a error también en la concepción trinitaria: «Pues este concepto de la monarquía divina, que sólo era el reflejo de la monarquía terrena del Imperio Romano, debía necesariamente oponerse al dogma cristiano de la Trinidad»¹¹³.

3.3.2. *El error arriano*

El arrianismo se erige nuevamente en defensor de la ‘monarquía divina’. Dios es el ‘único principio’ no originado, pero al Verbo, como sí es originado, le correspondería un tipo de divinidad inferior. En un fragmento considerado arriano se dice que Cristo anula la poliarquía de los gobiernos locales y el politeísmo, predicando el monoteísmo e instaurando el dominio en solitario de los romanos¹¹⁴. Se trata de la misma concepción que veíamos en Eusebio, ligada ahora al arrianismo. Esto nos ayuda a entender por qué el problema arriano estuvo tan entremezclado con intereses políticos, pues la ideología del nuevo sistema instaurado por Constantino se basaba en esa concepción unitaria de Dios, hasta el punto de que se llegó a percibir que la concepción trinitaria de Nicea podía acabar con el Imperio Romano. Resultó así finalmente cierto que la revolución escatológico-metafísica de la que nació el cristianismo terminaría siendo una revolución política, como aseguraba Celso¹¹⁵.

De hecho el arrianismo vuelve a escorar hacia el paganismo. El ‘único principio’ se piensa principalmente como un origen, siendo así posible derivar de él una nueva divinidad. Resulta además fundante del régimen político, pues concede al emperador funciones cuasi-sacerdotales¹¹⁶. Como indicaba Peterson, la concepción de cómo se realiza en la tierra la unidad ya alcanzada por Cristo, la forma de entender la articulación entre lo escatológico y lo político-histórico, tiene siempre influencia en cómo se entiende el monoteísmo trinitario.

¹¹³ KA, 295; traducción propia. Hay una frase casi idéntica en TT, 57; TT^E, 60; MpP^E, 92.

¹¹⁴ Se trata de *Constituciones apostólicas*, V, 20,11, escrito tradicionalmente sospechoso de arrianismo, aunque hoy en día se está revisando esta opinión. Cf. M. METZGER, «La Théologie des CA», en: *Les Constitutions Apostoliques, Tome II, Livres III-V*, Sources Chrétiennes, 329, Ed. du Cerf, Paris 1986, 10-39, 18 y 30.

¹¹⁵ Para todo el párrafo cf. TT, 56-57; TT^E, 60; MpP^E, 92; GM, 561; KA, 295.

¹¹⁶ Constantino convoca el concilio de Nicea y es considerado por Eusebio como un ‘obispo de lo exterior’. Cf. B. SESBOÛÉ y J. WOLINSKI, *Historia de los Dogmas, I. El Dios de la Salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995 (orig. francés, 1994), 193.

3.3.3. *El dogma trinitario (Gregorio Nacianceno)*

Resulta especialmente interesante analizar el texto de Gregorio Nacianceno aducido por Peterson prácticamente como remate final de su tratado¹¹⁷:

«Tres son las más antiguas doctrinas sobre Dios: anarquía, poliarquía y monarquía. (...) la anarquía es el desorden, la poliarquía es la discordia; y por eso anarquía, y así por eso desorden. Ambas conducen a lo mismo: el desorden, y éste a la destrucción; pues el desorden es el precursor de la destrucción. Lo que nosotros honramos es la monarquía, pero no una monarquía circunscrita a una persona —pues es posible que este ser único, encontrándose en discordia consigo mismo, se convierta en múltiple—, sino constituida por la misma dignidad de naturaleza, la sinfonía de pensamientos, la identidad de movimiento y el retorno a la unidad de los unidos desde ella —lo cual es imposible cuando se trata de la naturaleza engendrada»¹¹⁸.

Gregorio rechaza la anarquía y la poliarquía, pues conducen al desorden y a la destrucción; pero al hablar de la monarquía, la opción escogida, hace una puntualización curiosa. El monoteísmo cristiano no se refiere a una única persona porque esto llevaría de nuevo a la multiplicidad, y por tanto a la poliarquía y la destrucción. La unicidad le parece origen de discordia mientras que el caso trinitario, en que los tres se reúnen en armonía, estaría exento de este peligro. Peterson interpreta el pensamiento del Nacianceno del siguiente modo:

«Los cristianos se adhieren a la monarquía de Dios, pero no a la monarquía de una única persona en la divinidad, pues ésta llevaría en sí la semilla de la discordia.» «Una monarquía que se restringe a una única persona conduce a la autodesunión a partir de su dialéctica interna y por tanto a una multiplicidad. La unidad de la monarquía divina solamente se garantiza por medio del Dios ‘tri-uno’»¹¹⁹.

¹¹⁷ Es el último texto presentado en GM, con el que da por terminada la cuestión de la monarquía. En MpP añadirá aún un texto de Agustín, para cerrar el tema de la escatología.

¹¹⁸ *Oratio theol.*, III, 2; GM, 564; TT, nota 164 en p. 80; TT^E, 281; MpP^E [nota 216], 121; traducción de J. R. Díaz, en GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 144-145 (reproducida en MpP^E). Retoco la traducción teniendo en cuenta la ofrecida en G. URIBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 218, nota 353.

¹¹⁹ «Die Christen dagegen bekenneten sich zur Monarchie Gottes. Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit, denn diese trage den Keim des Zwiespaltes in sich» (TT, 57; TT^E, 61; MpP^E, 93). «Eine μοναρχία, die sich auf eine einzige Person beschränkt, führt aus innerer Dialektik heraus in die Selbstentzweiung und damit auf eine Vielheit. Die Einheit der göttlichen μοναρχία wird nur durch den ‘Drei-einigen’ Gott gewährleistet» (GM, 564; entrecomillado del autor).

A mi parecer, a falta de un análisis más profundo de la expresión original, nos encontramos de nuevo con la cuestión de cómo se concibe de fondo la unidad. Para la concepción trinitaria consiste en la unidad indisoluble y armoniosa de tres que se recapitulan en uno (Dionisio Romano), o que retornan a la unidad (Gregorio Nacianceno), de la que proceden desde la misma eternidad. Encontramos aquí apuntada la idea de una unidad final, sin rechazar la unidad inicial. Si se concibe la unidad sólo en sentido protológico nos encontramos con que está abocada irremisiblemente a la pluralidad. Es lo que pasa en el paganismo. Si se concibe la unidad sólo en el final no se puede dar explicación de la experiencia de unidad del momento presente. Al cristianismo le corresponde un concepto de unidad que está en el inicio y en el final, y que está ahora presente entre nosotros pero no totalmente disponible; es el alfa y el omega, del cual procede todo y hacia el cual todo está abocado. De esta forma la armonía de las relaciones en la Trinidad divina permite concebir un Dios vivo, libre, dinámico, que suscita la diversidad para recuperarla de nuevo en la comunión armoniosa de la unidad. Pero este tipo de relación no puede darse aparte de Él, no le corresponde a la realidad que es engendrada, que tiene un origen¹²⁰. Peterson explica que «este concepto de unidad no tiene correspondencia ninguna en la criatura» y con esta fundamentación da por «liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político»¹²¹. Indica así que se ha consegui-

¹²⁰ B. Nichtweiß realiza una crítica muy acertada, apoyándose en la afirmación de Gregorio Nacianceno aludida aquí por Peterson, a la tendencia actual de presentar diversas realidades humanas y eclesiales como 'imágenes de la Trinidad'. Cf. B. NICHTWEISS, «Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie», en: A. RAFFELT (ed.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2001, 563-580.

¹²¹ «Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung. Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt» (TT, 58; TT^E, 61; MpP^E, 93). Peterson expresa lo mismo con otras palabras un poco antes: «der Ausdruck (göttliche Monarchie) verliert mit dem orthodoxen (trinitarischen) Dogma seinen politisch-theologischen Charakter» (TT, 57; TT^E, 60; MpP^E, 93), es decir, que con la formulación del dogma trinitario no cabe el error que había dado lugar a la concepción que hemos llamado 'teología política'. Una de las consecuencias más importantes queda también expresada después: «Damit war aber *theologisch* die Bindung der christlichen Verkündigung an das Imperium Romanum gelöst worden» (TT, 58; TT^E, 61; MpP^E, 93; cursivas del autor); luego el dogma trinitario tiene la capacidad de desligar el anuncio cristiano de las realidades de este mundo que no le corresponden. (Lo que resulta de gran transcendencia, pues, en concreto, al separarse el cristianismo de su vinculación al Imperio Romano fue cuando pudo recuperar su universalidad; cf. nota 167 en: TT, 81; TT^E, 283; MpP^E [nota 220], 123.) No olvidemos que

do superar la comprensión errónea del cristianismo que se manifestó en Eusebio y los arrianos. Nuestro autor considera que a partir del dogma trinitario la teología ya tiene elementos suficientes de juicio para no volver a caer en ese malentendido, lo cual no impide que muchos no hayan detectado el engaño a tiempo y así el problema se haya dado una y otra vez en la historia cristiana. La clave está en cómo se concibe la unidad y en cómo situarse entre lo escatológico y lo histórico, o sea en aferrarse o no al concepto trinitario y a la perspectiva escatológica cristiana¹²².

Una vez establecido el dogma trinitario queda clara la posición del cristianismo como un tipo de monoteísmo diferente tanto del paganismo como del judaísmo. Diversos autores lo expresan así, entre ellos Gregorio de Nisa: «La unidad de la naturaleza no admite disensión, de modo que la fuerza de la monarquía no puede dividirse fraccionada en diferentes divinidades ni tampoco la doctrina confundirse con la creencia judía, sino que la verdad debe avanzar por el medio entre ambas posturas»¹²³. O el Pseudoatanasio: «Si creemos en la monarquía, judaizamos. Por otra parte, es evidente que si creemos en tres dioses entonces helenizamos»¹²⁴. Los Padres de la Iglesia se hacen en esta época más conscientes de la peculiaridad del cristianismo, de que éste supera la oposición metafísica entre el monismo y el pluralismo para creer en un Dios que se encuentra ‘más allá del paganismo y el judaísmo’. No se trata aquí sólo de un avance de tipo intelectual posibilitado por la Revelación definitiva, sino de que en Cristo se ha producido realmente una re-

Peterson escribe el tratado con la intención de contrarrestar las interpretaciones teológicas de las Iglesias que se estaban pronunciando entusiastamente a favor del régimen de Hitler. El clamor de leyenda que rodea a *Der Monotheismus* proviene en parte de la efectividad inmediata que surtió en este sentido en determinados círculos eclesiales.

¹²² Además de no ser posible justificar un régimen político monárquico basándose en la unidad de Dios tampoco cabe establecer analogías entre las relaciones trinitarias y las de cualquier tipo de comunidad terrena (acaso de un estilo más democrático) pues la mutua entrega íntegra de lo que cada uno enteramente es, hasta el punto de ser todos verdaderamente uno, no es posible para los seres creados. Sólo Dios puede disponer de Sí y entregarse por entero de esa manera. La Iglesia participa de la divinidad en la medida en que se constituye en Cuerpo de Cristo, y éste es el único camino por el que la creación puede integrarse en la comunión trinitaria.

¹²³ *Oratio catequetica magna*, III, 2; GM, 563-564; MpP, nota 165 en: TT, 80; TT^E, 281; MpP^E [nota 217], 122 (Peterson presenta el texto en griego, MpP^E ofrece la traducción de A. Velasco en GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 57-58, que es la que reproduzco aquí, algo retocada).

¹²⁴ *Quaestiones ad Antioch*, q.I; GM, 564, nota 1; TT nota 165, en p. 80; TT^E, 281; MpP^E [nota 217], 122.

volución metafísica que rompe todas las barreras, que nos ‘sitúa más allá’ de lo que hasta entonces había sido posible, o siquiera imaginable, para el ser humano. Nos eleva a un «nuevo orden que se encuentra más allá de todo el desorden característico tanto de la anarquía y la poliarquía como de la mera monarquía»¹²⁵.

3.3.4. *La paz escatológica (Agustín)*

En la estilización que hace Peterson buscando las raíces teológicas profundas de la cuestión, el dogma trinitario supera ya la situación errónea a la que se había llegado. Sin embargo, muchos venerables Padres de la Iglesia, perfectamente ortodoxos en cuanto al tema trinitario, seguían manteniendo posturas confusas con respecto a la valoración teológica del Imperio Romano. Peterson nos presenta, por ejemplo, a San Ambrosio y San Jerónimo defendiendo la opinión de que la paz mesiánica profetizada en los salmos y otros escritos del Antiguo Testamento¹²⁶ se había cumplido en tiempos de Augusto (en sincronía con la venida de Cristo al mundo) por medio del Imperio Romano. Esta corriente, iniciada por Orígenes y desarrollada ampliamente por Eusebio, se configuró en un género literario y un «Sitz-im-Leben» diferente del que corresponde al escrito puramente teológico o exegético. Se trata de la historiografía y el encomio (género que heredaba toda una tradición literaria de discursos de alabanza a Roma y al emperador), que se sitúan bajo una fuerte influencia por parte de los intereses políticos del momento. Aún así la confusión estaba tan extendida que sólo el genio de Agustín consiguió desenmascararla. De este modo el obispo de Hipona realiza en Occidene un trabajo equivalente al de los Padres Capadocios en Oriente y de algún modo complementario en orden a la purificación de la autocomprensión de la religión cristiana¹²⁷.

Peterson ha ido entrelazando en su tratado las dos vertientes del problema, pues las considera intrínsecamente ligadas. Cada concepción de la divinidad conlleva un diferente posicionamiento ante la historia. A la concepción trinitaria de los cristianos le corresponde la específica lectura de la historia propia de la perspectiva escatológica. En concreto la

¹²⁵ GM, 564; traducción propia.

¹²⁶ Gen 49,10; Salmo 46 [45], 9-11; Salmo 72 [71], 7; Is 2,4 y 9,6; Miq 4,2-4 y 5,4-5; Sof 3,9.

¹²⁷ Cf. TT, 58; TT^E, 61; MpP^E, 93. Conviene recordar que la cristiandad occidental antigua se suele mostrar más orientada hacia lo práctico, mientras que la oriental se siente habitualmente más atraída hacia lo especulativo.

similitud entre lo profetizado y predicado acerca de Cristo y lo que ocurre históricamente con el Imperio Romano puede interpretarse como una especial providencia, en cuanto a las facilidades que supuso para la expansión del cristianismo, pero en ningún caso puede llegar a establecerse una identificación. El cristiano situado correctamente en la perspectiva escatológica confiesa a un solo Señor Jesucristo (lo que le impide reconocer a nadie un rango similar sin dejar de ser cristiano, pues se trata de un 'modelo' en terminología assmanniana) y desconfía de todo aquel que eleva una pretensión similar, con carácter universal y apoyado por argumentos religiosos, pues lo reconoce como un indicio de que se halla ante el Anticristo¹²⁸.

Agustín expresa esto de otra manera. Cuestiona el concepto de *Pax Augusta* aduciendo múltiples batallas y atropellos ocurridos durante el gobierno imperial y comenta que la pacificación conseguida no es en absoluto completa, por lo que no se corresponde con la paz perfecta anunciada en las Escrituras. Ésta habría llegado sólo para algunos y sólo en primicias: «se ha cumplido en el trigo, en la cizaña aún no se ha cumplido»¹²⁹. Con esto retoma la perspectiva escatológica propia del cristianismo: las promesas se han cumplido, pero sólo en primicias, la plenitud está reservada para los tiempos de la Parusía.

De este modo cierra Peterson el estudio histórico emprendido en su tratado para dar paso a las conclusiones. Ha dejado que Agustín ponga la puntilla final, el mismo santo a quien invoca solicitando ayuda en la advertencia previa que antepone a su escrito. De algún modo está pidiendo para nuestros tiempos esa agudeza en la visión teológica que el Hiponense supo poner al servicio de la Iglesia en su época. Época ciertamente de gran confusión, pero no menos crítica que la que se vivió en Europa en la primera mitad del siglo xx, sin que ésta se encuentre ni mucho menos superada, aunque sí fuertemente transformada, en los albores del siglo xxi.

¹²⁸ «Was dem politischen Theologen an dem Imperium Romanum grade wertvoll erschien, die Realisierung der politischen Utopie eines Weltstaates, das mußte dem in der christlichen Theologie Verwurzelten problematisch erscheinen, so daß er meinen konnte, es handle sich im Imperium Romanum um eine dämonische, um eine antichristliche Nachäffung des Reiches Christi. Von da aus konnte dann aber Augustus, wie wir bei Hippolytos sehen, geradezu als der Gegenspieler zu Christus aufgefaßt werden» (KA, 299; cursivas mías). La posición errónea se caracteriza aquí como la del *teólogo político* y la acertada como la del *arraigado en la teología cristiana*.

¹²⁹ *Enarrationes in Psalmos*, Psalmus 45 (TT, 58; TT^E, 61; MpP^E, 94; presento la traducción que ofrece MpP^E).

4. CONCLUSIONES

Exponemos a continuación las conclusiones de este trabajo en tres partes. Primero presentamos desde la perspectiva aquí adquirida el párrafo final de *Der Monotheismus* donde Peterson comunica sus propias conclusiones, ofreciendo así nuestra interpretación de lo que él realmente quiso decir con este escrito. Subrayamos después los elementos principales que, a nuestro juicio, estructuran de fondo el tratado y hacemos finalmente una breve aplicación de lo aprendido a situaciones más recientes y de mayor actualidad.

4.1. LAS CONTROVERTIDAS CONCLUSIONES DE *DER MONOTHEISMUS ALS POLITISCHES PROBLEM*

Peterson realiza en un apretado párrafo final tanto un resumen de lo expuesto en su tratado como una presentación de sus conclusiones. Reproduzco en primer lugar el resumen de Peterson, junto a la interpretación del tratado que he presentado en este trabajo¹³⁰:

RESUMEN DE PETERSON

«*El monoteísmo como problema político surgió de la reelaboración helenista de la fe judía en Dios.*»

MI INTERPRETACIÓN

La interpretación errónea del monoteísmo cristiano, que da lugar a un monoteísmo manipulado políticamente, nace bajo la influencia de la

¹³⁰ «Der Monotheismus als politisches Problem war aus der hellenistischen Umbildung des jüdischen Gottesglaubens hervorgegangen. Indem der Gott der Juden mit dem monarchischen Prinzip der griechischen Philosophie verschmolzen wurde, erhielt der Begriff der göttlichen Monarchie zunächst die Funktion einer politisch-theologischen Propagandaformel für die Juden. Dieser politisch-theologische Propagandabegriff wird von der Kirche bei ihrer Ausbreitung im Römischen Reiche übernommen. Er stößt dann auf einen Begriff der politischen Theologie der Heiden, wonach der göttliche Monarch wohl herrschen, aber die nationalen Götter regieren müssen. Um dieser heidnischen, auf das Imperium Romanum zugeschnittenen Theologie entgegenzutreten zu können, wurde nun von christlicher Seite behauptet, die nationalen Götter könnten gar nicht regieren, da durch das Imperium Romanum der nationale Pluralismus aufgehoben worden sei. In diesem Sinne wurde die Pax Augusta dann als die Erfüllung der alttestamentlichen eschatologischen Weissagungen gedeutet. Doch die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern» (TT, 58-59; TT^E, 61-62; MpP^E, 94-95; traducción retocada).

«El concepto de la monarquía divina (alterado) al quedar el Dios de los judíos fundido con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró en primer lugar para el judaísmo la función de una fórmula de propaganda político-teológica.»

«La Iglesia, al expandirse por el Imperio Romano, asume este propagandístico concepto político-teológico.»

«(Este concepto) tropieza después con una concepción de la teología política pagana, según la cual el monarca divino reina, pero los que han de gobernar son los dioses nacionales.»

«Para poder presentar oposición a esa teología pagana cortada a la medida del Imperio Romano, se afirmó entonces por parte cristiana que los dioses nacionales no podían gobernar porque el Imperio Romano había liquidado el pluralismo nacional.»

mezcla cultural efectuada entre elementos del monoteísmo judío y de la concepción pagana del mundo, precisamente en el ambiente en el que el cristianismo da sus primeros pasos. Esto ocurre de la siguiente forma:

Filón incorporó en su interpretación de la fe judía ideas metafísicas y políticas que se transmitían en el helenismo desde Aristóteles, destacando sobre todo la dimensión política del concepto 'monarquía' aplicado a Dios para una utilización pedagógico-propagandística. Este uso queda caracterizado aquí como 'político-teológico'.

Los cristianos heredan el concepto, sin modificarlo de momento, de modo que será usado por los apologetas como elemento de acercamiento y entendimiento con los paganos. Pero nuevos retos les invitan a profundizar en el significado de este término: observamos que Teófilo desarrolla su dimensión metafísica para la disputa contra paganos y herejes.

El ataque pagano que estudiábamos en Celso se orienta específicamente al problema político que los cristianos, al pretender desautorizar la adoración de toda divinidad excepto la del Dios único, suponen para el Imperio. Se trata de la percepción pagana de lo divino como trans fondo y fundamento del orden de lo mundano, que queda aquí también calificada como 'teología política'.

La acusación se contrarresta vinculando la monarquía (del emperador) con el fin del pluralismo nacional, para justificar políticamente el rechazo a los dioses venerados por las diversas naciones. Esto no es un elemento propio del paganismo ni del judaísmo, ni se corresponde realmente tampoco con el cristianismo, sino

«En este sentido se interpretó entonces la Pax Augusta como el cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento.»

«Sin embargo, la doctrina de la monarquía divina hubo de fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la Pax Augusta a causa de la escatología cristiana.»

que surge como idea eficaz frente a los reproches de que los cristianos son unos ateos (irrespetuosos con los dioses) y enemigos del Imperio.

Se van ligando así diversos elementos: monarquía, monoteísmo, fin del pluralismo, fin del politeísmo, cumplimiento de las profecías sobre la paz...; de modo que se genera una ideología (a la que se ha buscado apoyo exegético) capaz de situar a la Iglesia en una posición política más favorable dentro de la nueva etapa del Imperio, el cual acogerá finalmente a la religión cristiana como su religión oficial.

Pero el error, que se mueve en dos frentes, encuentra en ambos un elemento de la auténtica cosmovisión cristiana que lo frena. El dogma trinitario desarticula la forma de entender a Dios y la analogía divino-humana¹³¹ que se basan en la interpretación pagana de las mismas, eminentemente cosmológica. La perspectiva escatológica es la que pondrá fin a la asfixiante vinculación de la Iglesia con el Imperio Romano.

Seguidamente expone Peterson sus conclusiones finales:

«Y con esto no sólo se liquidó teológicamente el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al Imperio Romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con toda 'teología política' que abuse del anuncio cristiano para la justificación de una situación política. Sólo en el suelo del judaísmo o el paganismo puede darse algo así como una 'teología política'. Pero el anuncio cristiano del Dios trinitario está más allá del judaísmo y del paganismo, dándose el misterio de la Trinidad sólo en la misma divinidad, no en

¹³¹ A esta visión conceptual de lo humano y lo divino la llama Peterson aquí 'la doctrina de la monarquía divina'. No está teniendo en cuenta la evolución de este término que ha presentado también como una valiosa tradición eclesial, necesaria de mantener junto a la concepción trinitaria a partir de Dionisio Romano, por quien fue utilizado en una interpretación ya bastante adaptada a la concepción cristiana ortodoxa.

la criatura. Así como tampoco la paz que busca el cristiano puede ser garantizada por ningún César, porque esa paz es únicamente un don de Aquel que 'sobrepasa todo entendimiento'»¹³².

Para Peterson está claro que el dogma trinitario y la escatología cristiana impiden teológicamente la interpretación de la fe cristiana que nos ha presentado como errónea. Esta queda, a su parecer, suficientemente caracterizada como «la que abusa del anuncio cristiano para la justificación de un sistema político». En toda concepción teológica que presente estas características se estaría dando al mismo tiempo: *a)* una confusión entre el horizonte histórico y el escatológico que olvida que el 'Reino' o la 'Paz' que esperamos los cristianos solamente pueden alcanzarnos (y nos alcanzan ya en cierta medida, aunque no plenamente) como don divino, y *b)* una concepción pagana de la soberanía de Dios que le liga metafísicamente a un gobierno humano concreto, como si éste fuera un privilegiado instrumento suyo y fuera propio de Dios actuar de esa manera. Esta concepción, aunque básicamente corresponde al paganismo, no resultaba problemática en cuanto 'politeísmo' pero sí en cuanto 'monoteísmo', es decir, por el elemento que se ha incorporado desde el judaísmo y el cristianismo: la unicidad exclusiva de un Dios que exige desenmascarar la vaciedad de todos sus rivales. El sistema político así justificado se convierte en el peor de los despotismos, como temía Peterson acertadamente que acabaría ocurriendo con el *Tercer Reich*. La postura teológica ante esta situación, ante tal malinterpretación del

¹³² «Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine 'politische Theologie' geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der 'höher ist als alle Vernunft'» (TT, 59; TT^E, 62; MpP^E, 95; entremillados del autor, traducción retocada). (Se está aludiendo al pasaje de Flp 4,7: «Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y vuestras mentes en Cristo Jesús», aunque la oración de relativo se aplica a la paz en Flp y en Peterson a Dios.) El tratado queda, sin embargo, rematado en su última nota, en la que, después de aludirse a la introducción del término «politische Theologie» en la literatura científica del momento por parte de Carl Schmitt, se añade: «Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer 'politischen Theologie' zu erweisen» (nota 168 en: TT, 81; TT^E, 282; MpP^E [nota 221], 123).

cristianismo, es altamente condenatoria: se trata de una situación asimilable al Anticristo, pues asume indebidamente y con consecuencias catastróficas las prerrogativas que sólo corresponden a Nuestro Señor. El enorme daño que se causa no ocurre solamente por la opresión y sufrimiento de multitud de personas, sino por la confusión y el engaño, que acaban presentando al Evangelio como su opuesto: una 'mala noticia' de la que hay que escapar. De este modo se está colaborando directamente a la obturación del camino de salvación ofertado por Dios en Cristo, lo cual es la tarea preferida del Maligno.

Para denominar esta situación ha elegido Peterson el término 'teología política'¹³³. Y añade que solamente en el judaísmo o en el paganismo puede darse 'algo así como' una teología política. Puesto que de hecho se dio en el cristianismo, entiendo que aquí se quiere decir que sólo en las otras dos religiones mencionadas puede darse algo parecido sin caer en incoherencia, aunque nunca se trataría exactamente de lo mismo. Con ayuda de las expresiones ya señaladas en el resumen previo podemos analizar a qué se refiere Peterson con esto. En cuanto al judaísmo encontramos que se caracteriza como político-teológico el uso de la 'monarquía' como fórmula propagandística. Lo que ocurre aquí es que se ha cogido el término pagano, en su dimensión política, para, apoyándose en esa representación, facilitar la comprensión del monoteísmo judío y fundamentar la superioridad de los judíos sobre los paganos. Con eso el judaísmo no da el paso de comprometerse íntegramente con un cierto régimen político, ya que los judíos seguirán esperando al Mesías, único Rey que les concederá la posición preponderante que en-

¹³³ La corriente teológica que él quería contrarrestar parecía aferrada a esa terminología y se dio suficientemente por aludida. En el tratado se relaciona el término expresamente con CARL SCHMITT, cuyo libro *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München 1922 acababa de ser reeditado (Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1934). Este autor, que fue durante muchos años uno de los mejores amigos de Peterson, llegó a colaborar de hecho junto a Hitler, aunque al cabo de poco tiempo fue capaz de reconocer su error. Otros compañeros descubrieron el peligro al leer el escrito de Peterson, cf. EP, 722-830, especialmente 771-772. No he creído oportuno entrar a fondo en la evolución del significado del término 'teología política', sino que sólo he tenido en cuenta la funcionalidad que corresponde a este concepto en el tratado. Encuentro muy iluminadora la presentación de M. NICOLETTI, *Il problema della 'teologia politica'*, op. cit. (en nota 5), 17-71. Este autor cita (*ibid.* 42) a J. MARITAIN (*Umanesimo integrale*, Torino 1962, 143), quien explicaba que el término alemán «politische Theologie» (en aquel momento) difería semánticamente de sus homólogos por traducción directa en las otras lenguas, pues expresaba la eliminación de toda distinción entre lo religioso y lo político.

tienden les corresponde. De todas formas se ha establecido una cierta conexión entre la fe judía y su forma de entender lo que es un buen gobierno político. En cuanto al paganismo, Peterson hace referencia al constructo teórico por el cual se entendía que el Imperio Romano representaba el señorío del Dios Supremo, el cual permitía a su vez que existieran leyes diferenciadas y particularidades nacionales para sus diversos súbditos, fundamentadas en la adjudicación respectiva de diferentes dioses gobernantes. Este sistema pagano es una auténtica justificación 'teológica' de un sistema de gobierno; sin embargo, no cae en el peligro extremo que hemos visto ocurre al añadirle rasgos del monoteísmo.

Finalmente insiste nuestro autor en que la fe cristiana en el Dios trinitario «está más allá del judaísmo y del paganismo», porque aunque parece tomar elementos de uno y otro, los transforma clarísimamente según su propia idiosincrasia. No se queda en una especie de término medio entre monoteísmo y politeísmo, por una especie de ajuste intercultural, sino que testimonia la irrupción de una nueva realidad, con lo que se da un avance más allá de lo que las otras dos religiones habían llegado siquiera a imaginar. En concreto se da una ruptura de esa posibilidad que presentan ambas, que se ha llamado aquí 'teología política', pues los rasgos que la Revelación nos permite atisbar del misterio trinitario no se corresponden con lo que observamos en la creación, no hay una continuidad metafísica con lo conocido ni una lógica razonable similar a la que fundamenta la política, sino que las relaciones trinitarias se nos muestran como algo de otro orden, de por sí inalcanzable para toda criatura. Igualmente el movimiento de Dios hacia el hombre, en el que se nos entrega donándonos su paz, no ocurre por medio de las mediciones naturales que presuponían las otras dos religiones (el emperador, o el Mesías), sino por las mediaciones sobrenaturales de las que es portadora la Iglesia. Desde estos supuestos es desde los que puede darse una actividad política del cristiano¹³⁴; manteniendo siempre claras las funciones de unas y otras mediaciones; a esta claridad de discernimiento entre el plano de lo realizable a nivel humano y el de lo que sólo podemos esperar como don divino, es a lo que hemos llamado varias veces la perspectiva escatológica cristiana.

¹³⁴ Recordemos la segunda frase de la advertencia previa que Peterson antepone a su tratado: «Para el cristiano puede solamente darse actividad política en el supuesto de la fe en el Dios uno y trino» (véase la nota 7).

4.2. LAS CONCLUSIONES DE NUESTRO ESTUDIO

Nuestra lectura del tratado petersoniano ha estado guiada por el objetivo de captar el significado profundo de su expresión: «la fe trinitaria está más allá del paganismo y el judaísmo», ya que percibimos que desde ahí se estructura todo el escrito. Para ello nos hemos detenido en las reflexiones presentadas sobre cada una de estas dos maneras de concebir la divinidad, con ayuda del análisis assmanniano sobre el paso de la religión egipcia a la de Israel. Al aparecer el cristianismo se alcanza una mayor complejidad en el esquema de relaciones entre lo humano y lo divino, por lo que el proceso de conseguir la conceptualización adecuada va incurriendo en diversos riesgos de malinterpretación. De entre éstos se presenta un caso más en detalle, como el más paradigmático, y se resuelve subrayando dos características de la nueva religión que en el proceso histórico quedan finalmente clarificadas: el misterio trinitario y la perspectiva escatológica. Con estas claves de lectura hemos alcanzado una interpretación del contenido y significado del tratado petersoniano que ha sido ya expuesta anteriormente. Sin embargo, me gustaría destacar aún las siguientes observaciones:

- a) *Cada religión se posiciona de distinto modo ante el mundo y la cultura en la que nace, pero sólo el Dios personal y transcendente es verdaderamente liberador:* En el paganismo, tanto el egipcio como el grecorromano, la divinidad se concibe como un politeísmo regido por un Dios supremo, en el que ninguna de las figuras divinas trasciende realmente el cosmos; la religión y la política se encuentran tan intrínsecamente unidas que no se pueden diferenciar; de forma que ninguno de estos ámbitos pretende excluir ningún elemento del otro¹³⁵. El paso que se da en el pueblo de Israel consiste, según Assmann, en un proceso de ‘teologización’ de elementos políticos que, de este modo, quedan adjudicados con carácter de exclusividad al ámbito de lo religioso. Se produce así la distinción entre los dos ámbitos que hace posible, por ejemplo, la crítica profética, la cual llega a recriminar de parte de Dios el comportamiento de los gobernantes. Yahvé trasciende completamente el cosmos, pues se manifiesta plenamente libre con respecto a la creación, sin dejar de ser un Dios cercano. Sin embargo, la esperanza del pueblo, la llegada del Reino de Dios por medio de su Mesías, no pretende trascender

¹³⁵ Cf. MÄ, 280.

realmente la historia, sino que solamente le daría un importante vuelco. Surge así con esta religión una instancia nueva de posicionamiento frente al mundo y la política, aunque no queda del todo desligada de estas realidades. Pero ya con esto la novedad del monoteísmo judío consigue trascender fronteras culturales. En el cristianismo el desligamiento de las realidades mundanas es más completo, quedando así capacitado para su clara vocación de universalidad.

- b) *Existe una estrecha relación entre la concepción metafísica de 'la unidad' y la forma de concebir la divinidad*¹³⁶: La idea de 'unidad' que subyace en la concepción helenista es la de una unidad original, que se impone generando un orden sobre fuerzas concurrentes y discrepantes. El nivel de transcendencia del 'principio' o 'poder' único con respecto a las otras fuerzas es variable entre unas y otras corrientes filosóficas, pero se puede percibir una cierta conexión cuasi-mecanicista entre ellos. En el judaísmo el concepto de unidad está ligado a la voluntad de Yahvé, por eso el judío colabora a la victoria final de la unidad acomodando su voluntad a la divina en la obediencia de la ley. Es fundamental en el monoteísmo (diferente del sumodeísmo) la total transcendencia y libertad de Dios y la exigencia de exclusividad en la opción por Él. Estos rasgos revelados de Dios son los que requieren la concepción de un Dios único. El Dios que pide a su fiel amor sobre todas las cosas, y a su pueblo una dedicación total a su ley, sólo puede ser liberador, como dicen las Escrituras, si se trata del único Dios.
- c) *El misterio trinitario y la perspectiva escatológica cristiana expresan en dos dimensiones, intrínsecamente ligadas entre sí, la novedad que irrumpe con Cristo*: El cristianismo parte de la experiencia judía de Yahvé, pero plenificada por el acontecimiento de la Muerte-Resurrección de Cristo, acontecimiento del que da testimonio. La transformación en las relaciones que se realiza aquí

¹³⁶ La cuestión política tiene que ver en el fondo intrínsecamente con la manera de entender 'la unidad'. Hemos visto que en el paganismo la metáfora política se suele utilizar como elemento convincente a la hora de demostrar en qué consiste la unidad metafísica. Podemos así fácilmente comprender que muchas veces exista una conexión entre la forma de gobierno más valorada por una cultura y el tipo de deidad que venera. Sin embargo, esta analogía intuitiva que se establece entre lo divino y lo humano queda superada en el cristianismo, en el cual las relaciones entre ambas esferas se definen de una forma nueva.

es bastante más compleja, por lo que no resulta tan fácil de explicitar, aunque desde el principio de la Iglesia todos los elementos esenciales se han ido transmitiendo en su integridad. El cristiano proclama que el Mesías ya ha venido y ha inaugurado el Reino de Dios, aunque en el ámbito helenista se prefiere la formulación de que Jesús es el Señor y reina en la nueva *polis*, la Jerusalén celestial. Pero el Reino en el que Jesús reina «no es de este mundo» (Jn 18,36). Se produce una dualidad, de forma que se afirma que ha surgido la novedad de una nueva forma de vida, una nueva creación, mientras que este mundo, ya superado, aún persiste. El nuevo eón es ya vigente y el antiguo está llamado a terminarse y consumarse en él. Todo esto no es meramente lineal, algo que se realiza en el tiempo, sino que requiere otro tipo de conceptos que expresen la complejidad de la situación. La Iglesia va a hacer uso de los conceptos metafísicos de tipo ontológico preparados en el ámbito helenístico, purificándolos de sus reminiscencias cosmológico-inmanentes para poderlos aplicar a la nueva realidad escatológico-transcendente. Aunque también va a integrar en cierto modo la cosmovisión histórica de Israel. Se produce una interfecundación mutua de ambas culturas, pero no por eso se da lugar a un híbrido, surgido de ambas por azar, sino que los pensadores cristianos van decantando el dato genuino de su fe y buscando y desarrollando las expresiones más adecuadas entre ambos acervos culturales. El concepto de 'la unidad' queda transformado en una unidad de origen que es al mismo tiempo una tarea continua de unificación, llamada a una culminación final. Hay un proceso de despliegue de la unidad inicial, pero también un continuo movimiento libre, que sin perder la unidad la convierte en un proceso abierto que convoca todo hacia sí. Se trata de una articulación entre lo múltiple y lo unitario que se encuentra en el origen y el fin de todo lo creado y en interacción continua con ello, pero sin perder su trascendencia. El concepto de 'unidad' que no sólo integra en sí lo primero y lo último, el origen y la finalidad, sino también los dos niveles ontológicos: la creación y la nueva creación, es el que conviene, en esta conceptualización, únicamente al Dios uno y trino, sin ninguna posible correspondencia en la criatura. Perder los matices que confieren toda su profundidad a este nuevo esquema de la 'unidad' va ligado a la pérdida de la correcta articulación entre lo escatológico y lo histórico.

- d) *La pérdida del delicado equilibrio trinitario-escatológico del esquema cristiano da lugar a perversiones dañinas del monoteísmo*: La complejidad para captar en su integridad esta nueva forma de ver la realidad, que el cristiano adopta al aceptar la Revelación, ha dado lugar en la historia a reducciones de uno y otro tipo. El contraejemplo que nos muestra Peterson en su tratado *Der Monothetismus als politisches Problem* es una simplificación que reduce lo trinitario a lo unitario y pierde la perspectiva escatológica. Predomina en ella la cosmologización de tipo helenístico, con el añadido de que la esperanza bíblica se anuncia como ya cumplida, de modo que se ve la salvación como algo ya alcanzado y de algún modo institucionalizado. Este esquema resulta opresor en vez de liberador, pues interrumpe el peregrinar hacia la culminación de la salvación e induce un estancamiento que nuevamente impide toda crítica al sistema en nombre de Dios. Otro efecto que produce es la confusión de la ‘unidad’ con la ausencia de ‘pluralidad’ llevando a una ‘unificación’ forzada que excluye el sano pluralismo¹³⁷.

4.3. APLICACIÓN AL DEÍSMO ILUSTRADO Y AL NEOPAGANISMO

Analizamos finalmente el caso del ‘monoteísmo’ al que conduce el exceso de racionalización de los ilustrados, en el que pensaba también Peterson cuando escribía su tratado como muestra la primera frase de

¹³⁷ Assmann había advertido la capacidad de discernimiento entre ‘verdad’ y ‘mentira’ que conlleva el monoteísmo bíblico (véase anteriormente nota 56). Esto pertenece tanto al judaísmo como al cristianismo. En ambas religiones se considera importante atenerse a la adoración del único Dios verdadero y no caer en la idolatría de adorar o absolutizar otras realidades. Llevar a la práctica la exclusividad de la relación con Dios conlleva tanto para judíos como para cristianos la renuncia a muchas opciones que ofrece el mundo, a su parecer engañosas. Conlleva también la denuncia de las mismas como opresoras y limitadoras de la altísima vocación humana, lo que ha tenido como consecuencia muchas veces la persecución y ensañamiento del ‘mundo’ contra los que así lo desenmascaraban. La radicalidad del discernimiento de la verdad, tomada totalmente en serio por estas religiones, no se convierte en un instrumento de violencia mientras no se alía con el poder queriendo implantar por medios ‘mundanos’ la unidad que sólo Dios concede y que esperamos recibir en la consumación final. (No analizo aquí la posición del monoteísmo musulmán, puesto que en este trabajo no hemos llevado a cabo un análisis de este caso.) El monoteísmo, por tanto, correctamente interpretado, no conlleva necesariamente la uniformización por medio de la violencia, sino que ésta ocurre cuando se da una perversión del mismo.

su advertencia previa¹³⁸. El movimiento que llamamos la Ilustración trata de pasar por el tamiz de la razón todo lo que hasta entonces se había recibido en la tradición europea. Tiene un especial interés por encontrar un acceso racional a lo religioso que despoje a las religiones tradicionales de la belicosa enemistad que las enfrentaba continuamente en guerras sangrientas. Intentaba sobre todo terminar con las guerras de religión declaradas entre las diversas confesiones cristianas que surgieron a partir del cisma de la Reforma. En todas ellas se daba una cierta alianza entre el trono y el altar, el poder político y religioso, lo cual, si no se entiende correctamente, conlleva la violencia impositiva de la propia fe frente a las demás, que por desgracia han asumido en numerosas ocasiones los dirigentes políticos y religiosos de la Europa cristiana.

Los ilustrados, arraigados en su redescubrimiento del pensamiento grecorromano antiguo, creen descubrir lo esencial de Dios en su función de origen del Universo (cosmológica) y de fundamento del orden ético-político (ética). Recaen así en una concepción de Dios esencialmente pagana, que deja expresamente de lado el dato revelado. Nos decía Peterson que sin la Revelación no es posible alcanzar el monoteísmo, pues los razonamientos sobre el 'principio' de unidad nunca llegan a ser 'excluyentes' de los otros principios y fuerzas. De todos modos la Europa ilustrada es heredera de una forma de ver la vida y de una cosmovisión cristianas, por lo que no podía asumir abiertamente un politeísmo, considerado algo superado, y contaba con una concepción de la historia extraña para el helenismo antiguo. Aparece así un 'monoteísmo' que no es el de los israelitas ni el trinitario. Se concibe un Dios, origen de todo, que ha implantado una serie de leyes en el cosmos y una ética en el corazón humano, pero que se encuentra después imposibilitado de actuar en el mundo, pues de otro modo invalidaría las leyes por él mismo instauradas. Esta concepción deja a Dios tan maniatado que, a pesar de su inmensa lejanía, podemos dudar de su verdadera trascendencia. En realidad se ha divinizado a la Razón, que es la que en todo momento debe prevalecer —hasta el punto de que es ella la que está dictando a Dios lo que puede y lo que no puede hacer—, y las propias leyes del universo, que, de algún modo, han quedado absolutizadas. Sin embargo, el universo así concebido no se corresponde con un orden preestablecido y recurrente, sino que se percibe abocado a un proceso histórico, cuyo fin queda abandonado en manos de la sola responsabilidad humana. Desde este 'monoteísmo' es posible fundamentar una unidad

¹³⁸ Véase anteriormente la nota 7.

de origen, por ejemplo, del género humano —lo que lleva a la proclamación de los Derechos Humanos—, pero no una unidad final. En un principio esta unidad final quedaba garantizada por la presupuesta unidad de la Razón, concepción que erigiéndose en nuevo juez de la ‘verdad’ también ha infligido la violencia sobre numerosas víctimas. Esta ‘diosa’ tenía también su pueblo elegido, la civilización occidental, que como obediente artífice de su voluntad, desde su posición asumida como privilegiada, trataba de conformar el mundo según las exigencias de la Razón, lo cual de nuevo ha sido fuente de ‘uniformización’ y de opresión de toda diferencia.

Esta perversión moderna del ‘monoteísmo’ se encuentra hoy en día un tanto desmoronada, al haberse descubierto la falta de fundamento de sus principios básicos. La razón humana ni es absoluta ni es ‘una’ y las prácticas opresivas, realizadas frente a otras culturas, han desmascarado a esta ‘religión’ como una ideología destructiva de la verdadera ‘unidad’ que el mundo ansía. Las voces que se alzan de forma crítica frente a esta concepción defienden la legitimidad de la pluralidad de visiones y la pluralidad de ‘razones’, sin ser capaces tampoco de articular algún principio de ‘unidad’ que evite el caos o que sirva de criterio de ‘verdad’, para al menos saber distinguir lo dañino de lo beneficioso. El pluralismo de por sí, aunque admirable por el respeto y la tolerancia que inspira, no resuelve el problema (podríamos decir el ‘problema político’) de la convivencia de toda la humanidad en ‘un’ mundo, un único universo, que además se nos va quedando pequeño. Ni siquiera el paganismo antiguo llegó a considerar en sí valiosa la pluralidad sin un principio de unidad. Si abogamos por el principio del consenso, suponiendo que las personas llegarán a ponerse de acuerdo por sí mismas si se las deja dialogar suficientemente, quedamos abocados a un proceso sin fin, que no admite orientación posible. La historia queda así abandonada, despojada de sentido: sin un orden recurrente y sin un fin propio. La humanidad queda rota en mil pedazos, incapaz de captar y potenciar la vocación profunda del ser humano. El neopaganismo postcristiano resulta así más destructivo que el paganismo antiguo. La sociedad que renuncia a descubrir un transfondo de unidad que dé sentido a todo, tarea que durante tantos siglos ha suscitado la búsqueda y el empeño de los mejores esfuerzos y ha favorecido el reconocimiento de la profundidad del misterio divino, queda abocada irremisiblemente a la ‘poliarquía’, la ‘oclocracia’ o la ‘anarquía’, o incluso a la posibilidad de una espúrea ‘monarquía’, cuyo fin en todo caso es el caos y la destrucción.