

REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA

UN SOLO DIOS

VIOLENCIA EXCLUSIVISTA, PRETENSIÓN DE VERDAD Y FE TRINITARIA EN LOS RECIENTES DEBATES SOBRE EL MONOTEÍSMO

DISCURSO

PRONUNCIADO EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
DE LA REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA POR EL

ILMO. SR. DR. D. SANTIAGO DEL CURA ELENA

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO

**EXCMO. SR.
DR. P. MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.**

EL DÍA 3 DE NOVIEMBRE DE 2010



MADRID
MMX

DISCURSO
DEL
ILMO. SR. DR. D. SANTIAGO DEL CURA ELENA

Excelentísimo Sr. Presidente de la Real Academia
de Doctores de España
Señoras y Señores Académicos
Señoras y Señores:

Mis primeras palabras en este Discurso de toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España no pueden ser sino las de un reconocimiento agradecido hacia todos Ustedes por haber respaldado mi ingreso. Son muchas las personas a las que debería mencionar directamente por su nombre. Permítanme que las incluya a todas en el agradecimiento explícito al Académico Prof. Dr. D. Domingo Muñoz León, Presidente de la Sección de Teología, a cuyo aval, estímulo y constancia debo en gran medida mi presencia en una institución tan prestigiosa como ésta.

Que en ella haya espacio también para el pensamiento teológico, junto a otras ramas eminentes del saber humano, me produce una especial alegría. Pero constituye a la par una responsabilidad incumbente, pues obliga a que la teología articule su reflexión en escucha, diálogo e interpelabilidad mutua con otros tipos de racionalidad. Es lo que intentaré a continuación, guiado por el propósito de convertir este discurso de ingreso en expresión intelectual del agradecimiento sincero y de la profunda estima que todos Ustedes, aquí presentes, me merecen.

1. Planteamiento: lógica discursiva y secuelas del monoteísmo

Con la fe “en *un solo Dios*” comienzan muchas de las confesiones profesadas por el cristianismo desde los primeros siglos hasta hoy día¹.

¹ Cf., el inicio del Credo de Nicea-Constantinopla (381): “Creo en un solo Dios (eis ena Theon, in unum Deum)”, DS 150. Es la confesión de fe con una validez ecu-

La afirmación de “un solo Dios” es, además, elemento característico de otras tradiciones religiosas “monoteístas”², especialmente del judaísmo y del islam³. No hay duda de que las tres coinciden en afirmar la “unicidad” de Dios⁴. La fe cristiana ofrece, no obstante, en la forma de entender la “unidad” divina, una peculiaridad singular, la de ser un “monoteísmo trinitario”⁵. Lo cual no permite equiparar sin más los “tres monoteísmos”⁶ como realidades intercambiables. Pero tampoco es su-

ménica más amplia, ya que, al margen de grupos minoritarios opuestos a toda fórmula credal, este Credo sigue siendo profesado conjuntamente hoy por todas las iglesias y comunidades cristianas; cf., al respecto, COMISION DE FE Y CONSTITUCION, *Confesar la fe común*, Salamanca 1994. Para otras referencias, cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. por G.L. HAHN con un añadido de A. HARNACK, Breslau 1897, 3ªed. (repr. Hildesheim 1962); B.A. GERRISH, *The Faith of Christendom: A Sourcebook of Creeds and Confessions*, Cleveland 1963; J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica*, Madrid 1983; H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i.B. 2000.

² El primer uso del término “monoteísmo” parece corresponder a la obra de H. MORE, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London 1660, autor que acuñó varios neologismos y que lo emplea polémicamente para distinguir entre la fe en el Dios cristiano y el paganismo (“But this to make the world God is to make all and therefore this kinde of monotheisme of the heathens is as rank atheisme as their polytheisme was proved to be before”, 62); cf. R. HÜLSEWIESCHE, *Monotheismus*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, 142-146. Cf. también *Monotheismus*, en TRE 23, Berlin 1994, 233-262.

³ Sobre los diversos monoteísmos, cf. entre otros, G. CERETTI (a cura di), *ATI, Monoteismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo (Mi) 2001; M. CROCIATA (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Roma 2003; J. MANEMANN (ed.), *Monotheismus*, JbPTh 4, Münster 2003; P. CODA, *Trinité et monothéisme*, “Transversalité” 89 (2004) 87-101; J. POTIN-ZUBER (dir.), *Dizionario dei monoteismi*, Bologna 2005.

⁴ Sobre dificultades y posibilidades de un diálogo teológico entre las tres religiones, cf., J. DORE (ed.), *Christianisme, judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*, Paris 1999; M. STÖHR, *Das Bekenntnis zu dem einen Gott in der Vielfalt der Gottesbilder bei Juden, Christen und Muslimen*, en R. WETH (ed.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 90-98; P. GISEL, *Les Monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam, 145 propositions*, Genève 2006; S. DEL CURA ELENA, *Unus Deus Trinitas. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam*, en A. CORDOVILLA – J.M. SANCHEZ CARO – S. DEL CURA ELENA (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a O. González de Cardedal*, Salamanca 2006, 245-272.

⁵ Sobre esta peculiaridad cristiana, cf. infra el apartado 3.3. de la presente disertación.

⁶ Cf., entre otros, R. ARNALDEZ, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1983; ID., *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris 1993; D. SIBONY, *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes*, Paris 2002. Crítico con la forma en que frecuentemente se usa la expresión se manifiesta R. BRAGUE, *Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”*, “Communio” 4 (2007) 33-49, trabajo integrado en su obra posterior, ID., *Du Dieu des chrétiens et*

ficiente para dejar de calificar al cristianismo como una fe “monoteísta”⁷. Pues el mensaje del Nuevo Testamento, que habla de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, constituye una profundización y no una despedida del monoteísmo del Antiguo Testamento. Del mismo modo que la afirmación de Rom 3, 30 (“no hay más que un solo Dios”) no se halla en ruptura, sino en continuidad de formulación y contenido con las palabras de Dt 4, 39 (“reconoce que Yahvé es el único Dios”) y de Dt 6, 4 (“Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es solamente uno”)⁸.

Ahora bien, el tema directo de este discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España no será ni las convergencias o divergencias entre las tres formas de monoteísmo, ni la continuidad o discontinuidad entre fe judía y fe cristiana, ni la especificidad propia del monoteísmo trinitario. La cuestión de la que quiero ocuparme directamente afecta más bien a lo que podría calificarse de “lógica” inmanente al discurso monoteísta. Con esta expresión me refiero a un (supuesto) dinamismo que inhabitaría toda fe religiosa en “un solo Dios” y que habría traído consigo consecuencias sociales, culturales y políticas, fácilmente perceptibles en la historia.

La razón de escoger tanto el tema como su planteamiento se debe a la escucha que la reflexión teológica ejerce respecto a la cultura contemporánea. Y aquí es obligado constatar que la fe monoteísta se halla hoy sometida a amplios e intensos debates, no tanto por lo que hace a la afirmación en sí, cuanto por las secuelas que llevaría consigo. La crítica actual del discurso monoteísta es mayoritaria y casi omnipresente⁹, hasta el punto de que la asociación del monoteísmo con la intolerancia, el fanatismo y la violencia constituye una especie de evidencia cultural y social, algo obvio y admitido que podría asumirse como presupuesto indiscutido.

A mí, sin embargo, me parece discutible, e.d., digno de ser discutido, merecedor de un análisis atento y de una discusión argumentativa. De

d'un ou deux autres, Paris 2008, 13-47 (aquí la crítica se amplía, dejando un signo de interrogación sobre los tres “tríos”: tres monoteísmos, tres religiones de Abrahán, tres religiones del libro). En la misma dirección, cf., F. JOURDAN, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre*, Paris 2008, 44-55.

⁷ Cf., G. EMERY – P. GISEL (eds.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Genève 2001.

⁸ Sobre los problemas de traducción de esta oración llamada “Schemá” (escucha), dogma fundamental del judaísmo postbíblico, así como sobre las distintas propuestas, cf., O. LORETZ, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum “Schema Israel”*, Darmstadt 1997, 62-74.

⁹ A su exposición está dedicada toda la parte 2. de este discurso.

este modo, una forma de valorar el monoteísmo ampliamente difusa en la cultura contemporánea se convierte en una verdadera “provocación” para la teología, en un desafío que la teología no puede menos de afrontar, porque la afecta en algo esencial para su autocomprensión. Pero el discurso teológico está llamado a transformarse a su vez en reto y estímulo para el pensamiento contemporáneo, de manera que con sus propuestas y argumentaciones la escucha no resulte de dirección única, sino que dé origen más bien a una reciprocidad de interpelación.

La demanda podría entonces formularse así: en el supuesto de que pueda hablarse de una lógica inmanente a la fe monoteísta, ¿a dónde conduciría dicho dinamismo, a la intolerancia, a la exclusión y a la violencia, o a la libertad, a la inclusión y a la pacificación? ¿cómo comprender y explicar entonces algunas realidades, históricamente constatables, que estarían en flagrante contradicción con un pretendido dinamismo originario?

Tales interrogantes hacen que el quehacer teológico atento a estos debates culturales se vea confrontado en último término con su tema más propio, la realidad y la verdad de Dios¹⁰, y que se sienta obligado a reelaborar su forma y su razón discursiva. Pues, si la teología no consigue superar la sospecha general de violencia intolerante proyectada sobre la fe monoteísta ni hacer creíble que precisamente esta fe representa una condición de posibilidad para la libertad y para una praxis opuesta a la violencia y al fanatismo, entonces la reflexión cristiana sobre el único Dios verdadero se apoyará argumentativamente sobre pies de barro.

He aquí, por tanto, el horizonte y el planteamiento de la disertación que seguirá, cuyas (de)limitaciones es necesario recordar desde el principio:

- a) no es tema suyo la pregunta general sobre la posible relación entre religión y violencia, bien relativa a todas las religiones¹¹, bien restringida a la tradición bíblica¹², bien limitada a su vinculación

¹⁰ De la cuestión me he ocupado recientemente en S. DEL CURA ELENA, *Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*, “Burgense” 49 (2008) 464-478.

¹¹ Cf., W. DIETRICH – W. LIENEMANN, *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 2004; R. HEMPELMANN – J. KANDEL (ed.), *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotential in den Weltreligionen*, Göttingen 2006; W. PALAVER e.a. (eds.), *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck 2008.

¹² La bibliografía sobre violencia en la tradición bíblica, sobre todo en el AT, es muy numerosa, cf., entre otros: N. LOHFINK (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im*

con la idea sacrificio¹³, sino únicamente la cuestión específica relacionada con la afirmación del *monoteísmo* (fe en “*un solo Dios*”) como potencial violento o liberador;

- b) al no ser la crítica del monoteísmo algo totalmente novedoso, sino de algún modo prolongación de valoraciones anteriores, se prestará especial atención a los debates *actuales*, para percibir mejor la novedad de los mismos en sus pretensiones y en el contexto cultural propio de nuestros días;
- c) entre las múltiples tareas que el seguimiento de estos debates pone encima de la mesa escogeré tres, que me parecen de especial relevancia para la reflexión teológica: 1) la relativa a la *violencia*, 2) la relacionada con las pretensiones de *verdad*, 3) la vinculada a la peculiaridad del monoteísmo *trinitario*.

Así, pues, a continuación presentaré distintas variaciones de la crítica del monoteísmo en los debates actuales, para detenerme después en puntos centrales del quehacer teológico que resultan directamente encausados por dicha crítica. De la interpelación recíproca entre cultura actual y pensamiento cristiano se deduce para la teología la necesidad de reelaborar en un horizonte argumentativo y comunicativo su discurso sobre el Dios Uno y Único¹⁴.

Alten Testament, Freiburg i.B. 1983; J. EBACH, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1987; M. MCENTIRE, *The Blood of Abel. The Violent Plot in the Hebrew Bible*, Macon GA 1990; G. BARBAGLIO, *Dio violento?: lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991; W. DIETRICH – C. LINK, *Die dunklen Seiten Gottes*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn 1997; T. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève 1998; W. DIETRICH – M. MAYORDOMO, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005; L. MAZZINGHI (dir.), *La violenza nella Bibbia*, Bologna 2008; D. MARGUERAT (dir.), *Dieu est-il violent?*, Paris 2008; A. PUIG (ed.), *La violència a la Bíblia*, Montserrat 2009. Para una presentación panorámica, con bibl. selecta, cf. J. L. BARRIOCANAL GÓMEZ, *La imagen de un Dios violento*, Burgos 2010.

¹³ Cf., T. VOLLMER, *Das Heilige und das Opfer. Zur Soziologie religiöser Heilslehre, Gewalt(losigkeit) und Gemeinschaftsbildung*, Wiesbaden 2009. Explícitamente excluyo tratar en esta exposición el pensamiento de R. Girard o de R. Schwager, que ofrecen sin duda un enorme interés para la pregunta por la violencia y sus caminos de superación en la comprensión cristiana, pero que no pueden encuadrarse sin más en la temática relativa al monoteísmo, escogida para esta disertación; cf., al respecto, F. GARCIA MARTINEZ, *La humanidad re-encontrada en Cristo. Propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard*, Salamanca 2006.

¹⁴ La presente disertación está en continuidad con otros trabajos míos anteriores, donde me he ocupado de cuestiones relacionadas con el monoteísmo, cf.: S. DEL CURA ELENA, *Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías*, en F. GAR-

2. Desafío: el “afecto antimonoteísta” como *humus* cultural

Dada la amplitud y diversificación que en los últimos decenios han conocido los estudios relacionados con el monoteísmo no es posible ofrecer aquí un panorama mínimamente adecuado. Me limito por ello a mencionar algunas orientaciones que ayuden a ubicar el tema de tratamiento escogido.

Hay una línea de investigación cultivada sobre todo por historiadores de las religiones y estudiosos de las ciencias religiosas¹⁵, así como por exégetas de los textos bíblicos, que ha conocido una concentración especial en los trabajos sobre el origen y las transformaciones del monoteísmo del Antiguo Testamento¹⁶. Así han surgido trabajos minuciosos en los análisis y en la metodología, dedicados al descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos y al esclarecimiento de las variaciones monoteístas en la tradición bíblica; son estudios que en su mayoría están desvinculados metodológicamente de presupuestos teológicos y buscan esclarecer histórica y críticamente el surgimiento, desarrollo y perfil del monoteísmo veterotestamentario.

CÍA – J.I. TELLECHEIA (eds.), *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanca 1996, 113-144; ID., *El Dios Único: crítica y apología del monoteísmo trinitario*, “Burgense” 37 (1996) 65-94; ID., *Unus Deus Trinitas. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam* (supra n.4); ID., *Un cristiano ante el Islam: algunas cuestiones del diálogo teológico* (en vías de publicación, 2010).

¹⁵ Cf. U. BERNER, *Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht*, en L. BORKMANN (ed.), *Schöpfung* (infra n.16) 37-61.

¹⁶ Cf.: O. KEEL (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Freiburg 1980; ID. - C. UEHLINGER (ed.) *Göttinnen, Götter und Gottesymbole*, Freiburg 1992; B. LANG (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; E. HAAG (ed.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg 1985; J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods*, Atlanta 1986; H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989; M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel*, S. Francisco 1990; M.T. WECKER – E. ZENGER (eds.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg i.B. 1919; J.M. VAN CANGH, *Les origines d' Israël et de la foi monothéiste*, RThL 22 (1991) 305-326, 457-487; W. DIETRICH - M.A. KLOPFENSTEIN (ed.), *Ein Gott allein?*, Freiburg-Göttingen 1994; Th. M. KRAPF, *Biblischer Monotheismus und vorerilischer JHWH-Glaube*, BerThZ 11 (1994) 42-64; E. ZENGER, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, en Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i.B. 2003, 9-52; F. GARCIA LOPEZ, *El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella (Navarra) 2003; N. MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”*, Tübingen 2003; H. HÜBNER, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen*, Neukirchen-Vluyn 2004; L. BORMANN (ed.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*, Neukirchen-Vluyn 2008.

Otra orientación responde más bien a la perspectiva propia de las ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*) y conlleva, a mi modo de ver, un cierto carácter reivindicativo. Se trataría de superar la alternativa entre Jerusalén y Atenas, como momentos matriciales de la cultura occidental, otorgando a Egipto la importancia que le corresponde entre sus antecedentes decisivos. Egipto habría sido la cuna originaria tanto del monoteísmo posterior, merced a la revolución monoteísta llevada a cabo por Amenofis IV o Akenatón (ca. 1353-1336 a.C.) durante el período de Amarna, como igualmente del componente más hondo (cosmoteísmo) que constituiría el núcleo de las cosmovisiones politeístas. Pero en esta orientación el interés mayor no se centra en la historia real de los hechos acontecidos, cuanto en la memoria cultural que se habría ido articulando al hilo de una tradición milenaria prolongada hasta nuestros días¹⁷.

Una tercera orientación, coincidente en buena parte con la anterior, tiende a privilegiar en sus consideraciones históricas y en sus diagnósticos culturales las dimensiones éticas, sociales y políticas del monoteísmo. Por ello, emite mayoritariamente un juicio valorativo muy crítico, no sólo sobre las consecuencias negativas supuestamente originadas en la afirmación de un solo Dios verdadero (intolerancia, violencia y exclusión), sino también sobre todas las afirmaciones que, vinculadas de algún modo con el monoteísmo, pretendan tener validez absoluta o universal. Las pretensiones de verdad con estas características serían presuntuosas y desmedidas, estarían necesitadas de un auténtico aprendizaje en el patrimonio de las tradiciones politeístas, para dejar así paso a otras afirmaciones más modestas, relativas y disolubles, las únicas supuestamente capaces de fomentar la convivencia pacífica en sociedades democráticas contemporáneas¹⁸.

Esta misma convicción es compartida también por otra orientación que, coincidiendo con frecuencia en los análisis culturales, se adentra en un terreno más directamente filosófico y académico. Su discurso corresponde a los planteamientos propios de una postmodernidad pluralista, donde las preferencias van claramente a favor del pluralismo y de la diversidad. Cuanto más variado y plural sea todo, tanto mejor. En esta corriente la crítica del monoteísmo en cuanto potencial de intolerancia violenta, en su versión religiosa y en su versión secularizada, tiene como contrapartida el elogio del politeísmo, tomado no tanto como fe religiosa sino como clave de referencia para la elaboración de un

¹⁷ Al respecto, cf. la bibl. citada infra en el apartado 2.5.

¹⁸ Cf., J. MANEMANN, *Monotheismus* (supra n.3).

discurso filosófico-cultural que resulte benéfico para la tolerancia, la convivencia y la libertad¹⁹.

Finalmente hemos de mencionar los estudios y las propuestas teológicas que, en el campo cristiano, se dedican a la profundización y a la relevancia del monoteísmo trinitario, no en ruptura, sino en continuidad con el monoteísmo del Antiguo Testamento²⁰. Aquí la tarea más directa es repensar conjuntamente la unidad y la diversidad intradivina, como corresponde a la fe en Dios Uno y Trino. Y este repensamiento se está llevando a cabo en el quehacer teológico cristiano de nuestros días²¹, de tal forma que, según mi opinión, puede considerarse superado el “espléndido aislamiento” que con razón lamentaba K. Rahner hace más de cuarenta años²². Con la peculiaridad de que en el desarrollo llevado a cabo hay lugar no sólo para estudios estrictamente teológicos, sino también para trabajos que, desde el interior de la fe, van más allá del horizonte intrateológico y abordan las implicaciones éticas, sociales y políticas que conllevaría la profesión de una fe trinitaria consecuente²³. En esta perspectiva intra y extrateológica se ubica la presente exposición.

Que en este sumario sucinto de las tendencias actuales se hayan recogido orientaciones distintas no excluye el hecho de interferencias

¹⁹ Al respecto, cf. infra el apartado 2.4.

²⁰ Cf., H.J. KLAUCK (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, Freiburg i.B. 1992; M. STRIET (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i.B. 2004; H. HÜBNER, *Wer ist der biblische Gott?* (supra n.16) 95-116.

²¹ Cf.: S. DEL CURA ELENA, *Discurso sobre Dios y misterio trinitario*, “Estudios Trinitarios” 25 (1991) 247-456; J. THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York 1994; Ch. SCHWÖBEL, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna 1996; E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo*, Milano 2000; A. HUNT, *Trinity*, New York 2005; M. WELKER – M. VOLF (eds.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh 2006; E. DURAND – V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, Paris 2008; ID., *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Paris 2010.

²² Cf., S. DEL CURA ELENA, *Experiencia de Dios y misterio trinitario: en el XXV aniversario de la muerte de K. Rahner*, “Burgense” 50 (2009) 385-342.

²³ Cf., Sobre la relevancia de lo “trinitario”, cf. A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma 1993; J. THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York 1994; J. ACKVA, *An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext*, Frankfurt 1994; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna 1996; D.S. CUNNINGHAM, *These Tree are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford 1998; S. DEL CURA ELENA, *Relevancia social y política de la teología trinitaria: exposición y comentario*, “Corintios XIII”, n° 94 (2000) 109-140 (allí bibl. ulterior).

mutuas y préstamos recíprocos, que originan así entrecruzamientos de las argumentaciones discursivas. En cualquier caso se configura mediante la convergencia de estímulos diversos lo que puede calificarse de “afecto antimonoteísta” como actitud característica del panorama cultural contemporáneo²⁴. Veamos a continuación algunas de sus raíces y diversificaciones.

2.1. Antecedentes en el pensamiento de la Ilustración

Dicho afecto no ha surgido en nuestros días, sino que va unido con el desarrollo de la crítica de la religión elaborada desde la modernidad. Aquí es donde se empiezan a hacer las primeras valoraciones interpretativas del monoteísmo. En general, el hombre ilustrado de la modernidad estaba convencido de la superioridad del monoteísmo (deísmo, teísmo) respecto a otras manifestaciones religiosas, pero encontraba serias dificultades con las pretensiones del monoteísmo cristiano, como revelación única y definitiva. Citemos algunos testimonios.

Goethe consideraba el monoteísmo como un empobrecimiento poético comparado con el politeísmo²⁵. Rousseau, en su intento de establecer un mínimo para fundar la convivencia social en común, criticaba al cristianismo por presentarse como la religión revelada, con pretensiones de verdad universal y con una organización misionera; añoraba, en contrapartida, los tiempos del paganismo antiguo, donde cada pueblo conservaba sus dioses propios, limitados al ámbito nacional, no exportables ni ávidos de proselitismo, dioses capaces de favorecer la paz y la convivencia²⁶. Comte hacía del monoteísmo un momento de transición hacia el estadio metafísico de la humanidad y lo valoraba como una de las simplificaciones necesarias para el surgimiento de la filosofía positiva; el monoteísmo no vendría a ser sino una forma refinada y concen-

²⁴ Cf.: E. NORDHOFEN, *Die Zukunft des Monotheismus*, “Merkur” 53 (1999) 828-846; J. BERIAIN, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona 2000; J. MANEMANN (ed.), *Monotheismus*, JbPTh 4 (2002) 2-180; ID., *Monotheismus unter Beschuss. Religionskritik in der “Berliner Republik”*, HK 57 (2003) 407-412; S-A. ZAVADIL, *Le monothéisme: du refus de son héritage à l’actualité de son appel*, LumVie n° 265 (2005) 27- 42; P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a.M. 2007; P.C. BORI (a cura di), *Letters on Monotheism – Lettere sui monoteismi*, “Annali di storia dell’esegesi” 25/1 (2008); U. BECK, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a.M. 2008.

²⁵ Cf. J.W. VON GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, ed. E. Trunz 10 (1976) 20.

²⁶ Cf. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, t. 2, Paris 1971, 573ss.

trada de politeísmo, un hijo bastardo del mismo, del que habría sido incapaz de heredar sus efectos culturales positivos (desarrollo de la ciencia, del arte y del patriotismo), una enfermedad propia del espíritu occidental²⁷. Y Schopenhauer, por su parte, ponía el acento en que al monoteísmo le es esencial la “intolerancia”²⁸.

Pero quizás pocos textos como el programa del idealismo alemán elaborado conjuntamente por Hegel, Hölderlin y Schelling en Tubinga (1796) esclarezcan mejor la postura de un pensamiento ilustrado, en el que se perciben ya los primeros tonos de una filosofía post-ilustrada. El programa quería servir para poner en conexión razón y mitología o para hacer posible una nueva mitología de la razón, para articular una estetización de las preguntas filosóficas en la que queden bien hermanadas verdad, bondad y belleza. También la religión, si quería sobrevivir, tenía que ir más allá de los límites de la razón y configurarse como una confluencia de la búsqueda cognoscitiva racional y de la contemplación estética de la multiforme belleza natural.

“Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, esto es lo que nosotros necesitamos... esta nueva religión será la última y mayor obra de la humanidad”²⁹. El deseo de conciliar ambos momentos (monoteísta y politeísta) desde el espíritu del romanticismo no pudo impedir la separación posterior ni la prevalencia del uno sobre el otro; Hegel hará que el concepto racional predomine sobre la representación religiosa y la fantasía estética, mientras que Hölder-

²⁷ Cf. A. COMTE, *Oeuvres* (Paris 1968-1971), t. XI, 69; cf. también t. V, 72s, 432ss. A. MANARANCHE, *Le monothéisme chrétien*, Paris 1985, 28, incluye estas valoraciones del sociólogo Comte en una corriente neopagana de la época, que encuentra su expresión también en P.J. PROUDHON, *Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1930, 445: “Quant à la supériorité, théorique et pratique, du monothéisme sur le polythéisme, après avoir été, pendant près de deux mille ans, un axiome de métaphysique et de morale, elle semble aujourd’hui, parmi les amateurs de religion, redevenir douteuse. On apprécie, plus qu’on n’avait fait auparavant, ce polythéisme splendide, qui avait donné un si magnifique essor à la personnalité humaine, et dont le souvenir s’associe, dans la mémoire des hommes, avec les créations de la poésie la plus merveilleuse et de l’art le plus achevé...”.

²⁸ Cf., A. SCHOPENHAUER, *Werke*, ed. A. Hübscher, t. 6 (1939) 380ss.

²⁹ “Wir müssen eine neue Mythologie haben... eine Mythologie der Vernunft... dass Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistet sind... Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist es, was wir bedürfen... diese neue Religion... wird das letzte, grösste Werk der Menschheit sein”, *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, según F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, 1 vol., München 1981, 917-919. Sobre la cuestión, cf. M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M. 1982.

lin intentará una remitologización de la razón y de la religión. En cualquier caso, tenemos aquí una sensibilidad que, por caminos entrecruzados, se prolongará hasta nuestros días. Su paso a través de Nietzsche merece una atención especial.

2.2. La herencia nietzscheana: “monótono-teísmo”

F. Nietzsche, mensajero de la “muerte de (un) Dios” que sea fruto de nuestros miedos, resentimientos y necesidades, rebelde contra un Dios metafísico que, en cuanto principio de unidad y verdad normativa, petrificaría todo lo que toca, sigue siendo testigo excepcional de la contraposición entre monoteísmo y politeísmo. Pero desplazada ahora de la reflexión puramente teórica y centrada en la existencia viva y plural. El elogio del politeísmo antiguo en cuanto creador de modalidades siempre nuevas y distintas no es sino el reverso de la aversión radical frente a toda verdad única, cosificada y agobiante³⁰.

Entre las tradiciones monoteístas, es precisamente el monoteísmo judeocristiano el que constituye el centro de su crítica; no así el islam, al que Nietzsche considera superior al cristianismo (y al judaísmo) y del que elogia, en la configuración cultural de la España árabe, su afirmación positiva de la vida³¹. El Dios judeocristiano, por el contrario, no sería sino un Dios dominador y autoritario, compensador de la mediocridad y de la pequeñez, refugio tranquilizador para fieles virtuosos, garante arbitrario del orden metafísico y moral: “Yo considero malvada y antihumana toda esta doctrina de un ser único, pleno, inmutable, satisfecho e imperecedero”³².

³⁰ Lo expresa muy bien el trabajo del que me sirvo, F. GUIBAL, *Un divin pluriel? Monothéisme et polythéisme chez Nietzsche*, RevScPhTh 70 (1986) 393-409: “Il rejette le monothéisme en tant que fixation obsessionnelle sur une vérité unique, chosifié et substantivé, extérieure et étouffant, symptôme d'une vie malade et exténuée. Il affirme le polythéisme comme vouloir créateur d'une divinité ludique, aux modalités et expressions toujours autres et nouvelles, irréductiblement plurielle” (407).

³¹ El elogio de esta cultura se fundamenta en su cercanía (“uns im Grunde verdandter, zu Sinn und Geschmack redender als Rom und Griechenland”) y en su afirmación viril y vital (“weil sie vornehmen, weil sie Männer-Instinkten ihre Entsetzung verdankte, weil sie zum Leben ja sagte auch noch mit den seltenen und raffinierten Kostbarkeiten des maurischen Lebens!”), F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 60, en ID., *Werke in drei Bänden*, II, Darmstadt 1994, 1232.

³² “Böse heisse ich's und menschenfeindlich: all dies Lehren vom Einem und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichem”, F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, en ID., o.c., II, 344.

El monoteísmo judeocristiano sería el responsable último de esta historia de decadencia europea que Nietzsche califica de “monótono-teísmo”³³. Una historia marcada por la obsesión idolátrica de lo Uno en cuanto principio de orden y de uniformación homogénea. Una historia de intransigencia extenuante, de empobrecimiento de lo humano, de asfixia de la voluntad creadora, de conformismo perezoso, de enfermedad monista. El Dios único y normativo, identificado con la Verdad, que convierte a los demás dioses en falsos y mentirosos, contrario a toda vida plural, favorecedor de todos los monolitismos rígidos, habría sido quizás el mayor peligro de la humanidad hasta el presente³⁴.

Peligro que no ha desaparecido porque ya no se crea en este Dios, pues su sombra sigue vigente en ese “instinto de teólogo”³⁵, cuyas huellas se encuentran por doquier: tras las máscaras metafísicas de un lenguaje que proclama la mentira de la unidad y de la substancia, la solidez de la verdad oculta frente a las apariencias sensibles y corporales; tras el imperativo categórico o la visión moral que nacen del deseo antropocéntrico de unidad salvífica; tras las pretensiones de los sabios modernos, que siguen creyendo y ofreciendo sacrificios al ídolo-Verdad³⁶.

Nada extraño que, en lógica consecuencia, Nietzsche profese admiración hacia el politeísmo griego en cuanto afirmación desbordante de la alegría creadora y de la exuberancia vital. El politeísmo, en cuanto

³³ “Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! Sondern immer noch und wie zu Recht bestehend, wie ein ultimum und maximum der gottbildenden Kraft, des creator spiritus im Menschen, dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus! Dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle *décadence*-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben!”, F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 19, en ID., o.c., II, 1178s.

³⁴ “Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen - also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt - war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit”, F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 143, en ID., o.c., II, 135.

³⁵ “Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg: ich fand seine Spur überall... Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heisst sich Glaube... Man macht bei sich eine Moral, eine Tugend, eine Heiligkeit... man fordert, dass keine andere Art Optik mehr Wert haben dürfe, nachdem man die eigne mit den Namen “Gott”, “Erlösung”, “Ewigkeit” sakrosankt gemacht hat”, F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 9, en ID., o.c., II, 1170.

³⁶ “Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht - auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist”, F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en ID., o.c., II, 208.

capacidad para crear nuevos dioses, ennoblece al ser humano al poner de manifiesto su realidad polimórfica y polifónica, su pluralidad desbordante, su variedad pluridimensional. Es la riqueza plural por encima de la pobreza unitaria, la tolerancia amistosa por encima del exclusivismo intransigente, la alegría vital por encima de la conciencia culpable, lo que justifica la valoración positiva del “paganismo”: “Son paganos los que dicen sí a la vida, aquellos para los que la palabra Dios significa el gran sí a todas las cosas”³⁷.

Al afirmar la pluralidad de dioses, Nietzsche está diciendo que la realidad no es unificable conceptualmente, porque no lo es en sí misma, y que es necesario aceptarla en toda su riqueza pluriforme. ¿Cómo explicar entonces que los dioses griegos desaparecieran ante el monoteísmo judeocristiano? Por la presencia de tendencias debilitantes, mortíferas y deshumanizadoras en el interior mismo de la Grecia decadente; cuando el temor invadió también la religión, se estaba preparando ya el terreno para el cristianismo. Los dioses griegos desaparecerán por un estallido de risa ante las pretensiones exclusivistas del monoteísmo: “No han tenido un ‘crepúsculo’ mortal, es una mentira afirmarlo. Más bien se han muerto de risa. Y esto sucedió cuando mismamente de un dios salió la palabra más sin dios, la palabra: ¡Existe un sólo dios! ¡No tendrás ningún otro dios junto a mí!... Y todos los dioses estallaron en risas y se tambalearon en sus sillas y gritaron: ‘¿No consiste precisamente la divinidad en que existan dioses, pero no un sólo dios?’”³⁸.

Pluralidad de dioses y no unicidad. Pero ni se trata en Nietzsche de un simple retorno del politeísmo griego, ni su postura se reduce a alternativas simplistas. Los distintos dioses, en medio de sus contrastes y de sus variaciones cambiantes, vienen a ser diversos aspectos de Dionisio, el dios en sí mismo único y plural, representación no contradictoria de la multiplicidad y de la unidad del mundo divino. El dios que simboliza metafóricamente el sí incondicional a la vida multiforme, la eternización de esta vida, querida y afirmada para siempre en su fugacidad mortal, el movimiento eterno de nacimiento y muerte, la alegría trágica-

³⁷ “Heiden sind alle, die zum Leben ja sagen, denen ‘Gott’ das Wort für das grosse Ja zu allen Dingen ist”, F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 55, en ID., o.c., II, 1223.

³⁸ “Sie ‘dämmerten’ sich nicht zu Tode - das lügt man wohl! Vielmehr: sie haben sich selber einmal zu Tode - gelacht! Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausging - das Wort: ‘Es ist ein Gott! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir!’... Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihren Stühlen und riefen: ‘Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott gibt?’”, F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, *Von den Abtrünnigen*, 2, en ID., o.c., II, 431.

ca de desaparecer y resurgir, de morir y renacer. Retorno de dioses antiguos y creación de dioses nuevos, todo ello para expresar el reconocimiento agradecido a la vida entera, sin mutilaciones, en su novedad irreductible y en su realización multiforme.

Si he recogido el pensamiento nietzscheano es porque, según mi parecer, la situación contemporánea calificada de pluralismo postmoderno tiene mucho que ver con los planteamientos y las posturas defendidas por Nietzsche, aunque no sea su única fuente. Entre otras referencias³⁹, podemos citar como ilustración la obra "*El nuevo politeísmo*" (1974, 1981) de D.L. Miller. Él comienza citando las palabras de Nietzsche sobre la amenaza del Dios único y concluye compartiendo con él la risa de los muchos dioses frente a tales pretensiones de unicidad⁴⁰. Estas dos referencias enmarcan bien la dirección de su pensamiento, que ciertamente no se reduce a una simple repetición de Nietzsche. ¿Qué es, entonces, el "nuevo politeísmo"? Una realidad con dimensión cultural, filosófica, psicológica y teológica.

En primer lugar constituye una sensibilidad moderna, que va más allá de la pluralidad social, el relativismo ético o la fragmentación ideológica; es la sensación de que los dioses y las diosas emergen de nuevo en nuestras vidas. Ello supone la "muerte de Dios" en cuanto extinción de un estilo "monoteísta" de pensamiento y de lenguaje no sólo en el ámbito religioso, sino también en los demás ámbitos, en los que ha conducido a imperialismos tiránicos, destructores de todo pluralismo social o político⁴¹. Pero constituye también una condición filosófi-

³⁹ Cf., p.e., simpatías por el politeísmo en F. SAVATER, *Escritos politeístas*, Madrid 1977, 8ss, y J. SÁDABA, *Saber vivir*, Madrid 1986, 47: "el monoteísmo 'aventaja' al politeísmo en intolerancia, rebaja la imagen que el hombre tiene de sí mismo... refuerza la autoridad y desacredita el pensamiento".

⁴⁰ D.L. MILLER, *The New Polytheism*, Dallas 1974, 23, 100; en la 2ª ed. (1981), a la que corresponden las citas, incluye una carta de H. Corbin e introduce algunas modificaciones relativas a la relación entre "ethos" y "mythos" ("we do not behave the Gods; rather, their behaviors are our senses, our meanings", 16) y al carácter de su teología politeísta (no tanto una teología narrativa, cuanto una "theologia imaginalis", 19). Con posterioridad ha publicado *Three Faces of God. Traces of the Trinity in Literature and Life*, Philadelphia 1986.

⁴¹ "The announcement of the death of God was the obituary of a useless single-minded and one-dimensional norm of a civilization that has been predominantly monotheistic, not only in its religion, but also in its politics, its history, its social order, its ethics, and its psychology... We are polytheists... Socially, polytheism is a situation in which there are various values, patterns of social organization, and principles by which man governs his political life... Socially understood, polytheism is eternally in unresolvable conflict with social monotheism, which in its worst form is fascism and in its less destructive forms is imperialism, capitalism, feudalism and

ca, en la que se ha tomado conciencia de la incapacidad para articular adecuadamente la realidad si nos dejamos guiar únicamente por la Verdad con mayúscula⁴². Es igualmente la manifestación psicológica de una pluralidad que se da en la identidad personal de cada sujeto humano. Y es, en último término, la expresión de una situación religiosa, pues la experiencia de la pluralidad es tan radical que solamente una “teología politeísta” puede dar razón de ella. Los dioses y diosas son nombres de fuerzas o poderes autónomos e incondicionados, expresiones de los modelos plurales de nuestra existencia; en este sentido se los designa como los “inmortales”⁴³.

El nuevo politeísmo es sobre todo la sensación de que la ‘lógica monoteísta’ resulta insuficiente para comprender el verdadero alcance del pluralismo real⁴⁴. Por ello, implica la superación del imperialismo impotente de la razón (abriendo espacios para el sentimiento y la intuición) y de todo pensamiento unilateralmente abstracto, formal, lógico y especulativo⁴⁵. Según Miller, incluso el pensamiento teológico ha de ser necesariamente politeísta, para poder narrar de esta manera las historias de dioses y diosas en términos de realidad humana.

2.3. El neo-paganismo como alternativa hermenéutica y propositiva

Entre quienes se sienten lejos de la revelación judeocristiana y no creen ya en ninguna revolución comunista o socialista se percibe des-

monarchy.. In calling our time polytheist, we are saying something about the state of democracy in our time”, D.L. MILLER, *The New Polytheism* 25s.

⁴² “... it is also a philosophical condition. It is that reality experienced by men and women when Truth with a capital ‘T’ cannot be articulated reflectively according to a single grammar, a single logic, or a single symbol-system... Psychologically, polytheism is a matter of the radical experience of equally real, but mutually exclusive aspects of the self”, ib. 26s.

⁴³ “... the Gods and Goddesses are the names of powers, or forces, which have autonomy and are not conditioned by or affected by social and historical events, or by personal and individual factors. This is one meaning of our use of the word ‘Immortal’ as it is applied to divinities...the names of the plural patterns of our existence”, ib. 28.

⁴⁴ “... a single story, a monovalente logic, a rigid theology, and a confining morality are not adequate to help in understanding the nature of real meaning. Such a situation is not a matter simply for theologians or philosophers; it is a basic tension at the heart of the experience of all men and women”, ib. 33.

⁴⁵ “There is a sort of fascism about rationalism and intellectualism - a sort of rigid, one-party dictatorship ... It is not that all thinking is monotheistic; it is rather that all abstract, formal, logical, and speculative thinking is inevitable monotheistic”, ib. 46s

de hace tiempo un renacer de los viejos temas del paganismo, pero con un acento nuevo: las propuestas neopaganas se alejan del ateísmo y agnosticismo para recuperar lo “sacro” y promover la defensa de lo “divino”. Articuladas sobre todo en el ámbito cultural francés⁴⁶, estas propuestas consideran que la tradición judeocristiana constituye hoy un grave impedimento por hablar de un Dios totalmente otro y distinto, por mantener la esperanza en una meta final de la historia y por ser una fe monoteísta.

Incluso puede decirse que la contraposición monoteísmo - politeísmo es menos fundamental que la existente entre un Dios santo (distinto del mundo, creador, reconciliador y salvador) y un universo sagrado (en el que el mundo es eterno y lo divino se encuentra por todas partes). El neopaganismo no pretende desacralizar el mundo, sino resacralizarlo⁴⁷. Pero esto implica superar la fe en un Dios único y despedirse del monoteísmo judeocristiano. Esta fe sería empobrecedora y soporífera (cf. Nietzsche)⁴⁸. Habría dado lugar además a todos los mesianismos (religiosos y secularizados) que se imaginan un tiempo lineal, sustituyen la energía necesaria para el presente por una esperanza de plenitud última y serían responsables de todos los totalitarismos homogéneos⁴⁹.

Nada extrañan que alimenten la intolerancia religiosa, moral y espiritual y conduzcan a los totalitarismos. El paganismo politeísta, por el

⁴⁶ Cf.: A. DE BENOIST, *Comment peut-on être païen?*, Paris 1981; L. PAUWELS, *Le Droit de parler*, Paris 1981; M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris 1982; M. DE DIÉGUEZ, *L'idole monothéiste*, Paris 1981. En cuanto exposición y crítica, cf. A. DUMAS, *Renaissance des paganismes*, LumVie 156 (1982) 7-18; A. MANARANCHE, *Le monothéisme* (supra n.27) 37-49.

⁴⁷ “Le paganisme... refuse le Dieu unique, hors de ce monde et cependant jaloux, qui interdit aux créatures toute expérience spirituelle ayant pour objet l'homme lui-même dans ses relations avec le monde. Le Dieu unique exige des hommes une conscience d'exilés. Le paganisme cherche la religion dans un sentiment exalté de plénitude ici et maintenant. Loin de désacraliser le monde, il le sacralise au contraire. Au sens propre: il le tient pour sacré”, L. PAUWELS, *Le Droit* (supra n.46) 295; “Guérir le monde de la rupture monothéiste, c'est restaurer l'être dans son déploiement unitaire, supprimer le gouffre ontologique séparant Dieu de ses créatures”, A. DE BENOIST, *Comment* (supra n.46) 35, 52.

⁴⁸ “Le monothéisme judéo-chrétien, véhicule de l'obsession de l'Unique et de l'homogène, exige... l'extinction des conflits, sans réaliser que la structure conflictuelle est celle même du vivant, et que son extinction implique l'entropie et la mort”, A. DE BENOIST, *ib.* 203.

⁴⁹ “Tout messianisme de fin des temps... me paraît ressortir des maladies de l'esprit... le marxisme est la théologie laïcisée du judéo-christianisme et procède de la même conception linéaire de l'histoire”, L. PAUWELS, *Le Droit* (supra n.46) 37, 99.

contrario, alienta la virtud de la tolerancia⁵⁰, resuelve los antagonismos en un todo armonioso y contribuye poderosamente a la existencia de sociedades auténticamente liberales.

Todo ello se puede encuadar, a mi modo de ver, en una mentalidad que retiene la cosmovisión cristiana como un momento epocal de la historia europea perteneciente al pasado. Pero que de tendencia “post-cristiana” se convierte a veces en “anticristiana”. Así, en diversas publicaciones relacionadas con el jubileo del año 2000 se ha hecho un balance crítico de los dos mil años de cristianismo, no sólo en el sentido de una “historia criminal” de sus actuaciones, sino llegando a proponer que la única petición de perdón aceptable sería su autodisolución⁵¹. A ello puede añadirse un conjunto de obras manifiestamente anticristianas o el aparente éxito editorial de obras como la “ateología” de M. Onfray⁵². El ateísmo superficial y a buen precio que en esa obra se ofrece constituye un reciclaje arbitrario de las críticas religiosas más habituales, animado por pretensiones perentorias tan desmesuradas como indemostrables, proclive a la denigración sistemática, carente de discusión argumentada y con enormes lagunas en materia de conocimientos religiosos⁵³.

Así puede mantenerse de forma agresiva que las personas religiosas son en el fondo unos pobres infelices, cuando no personalidades necias o amorales. No basta, por ello, con negar la existencia de Dios, es necesario acusar al cristianismo de haber sido la causa de la infelicidad humana; nada en él habría de válido o de bueno, sino que todo sería más bien falso y malvado. Para Onfray dominarían en el cristianismo las pulsiones de muerte y el predominio del odio hacia todo lo que en la vida humana hay de bello, razonable, bueno y gozoso⁵⁴.

⁵⁰ “Celui... qui refuse une conception de la Divinité fondée sur la notion de verité unique et la dévaluation de l’Autre qui en résulte, est prêt, hier comme aujourd’hui, à admettre tous les dieux, même ceux qui lui sont le plus étrangers, même ceux auxquels il ne pourra jamais rendre un culte, même ceux qui ont tenté de lui voler son âme”, A. DE BENOIST, *Comment* (supra n.46) 12.

⁵¹ Cf., R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec M. Lebouche*, Paris 2000; F.X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i.B. 2000; U. RUH, *Umstrittenes Christentum. Neuerscheinungen zu einem weithin vernachlässigten Thema*, HK 55 (2001) 67-71.

⁵² Cf., M. ONFRAY, *Traité d’athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005.

⁵³ Cf., para una confrontación crítica con la obra de M. Onfray, M. BAUMIER, *L’anti traité d’athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris 2005; R. RÉMOND, *Vers un nouvel antichristianisme? Entretiens avec Marc Lebouche*, Paris 2005; M. FOESSEL, *L’athéisme dérisoire de M. Onfray*, “Esprit” 314 (2005) 75-86; E. BRITO, *L’athéologie sans peine, de M. Onfray. À propos d’un livre récent*, RThL 37 (2006) 79-85.

⁵⁴ Un juicio a todas luces falso e injusto, que ofende a la inteligencia y a la historia, haciendo imposible cualquier posibilidad de diálogo. En este caso, el “nuevo

No resulta fácil medir las dimensiones reales de este post- y anticristianismo en un mundo cultural cuyas “raíces cristianas”, evidentes en perspectiva histórica, no desaparecen porque la expresión se evite, no haya espacio para su mención en textos constitucionales o se propongan algunas formas de laicismo anticristiano⁵⁵. Sean cuales sean, no obstante, sus verdaderas dimensiones, el discurso teológico no puede ignorar la situación cultural y ha de confrontarse críticamente con ella⁵⁶. Sin aborrecer por esto la cultura contemporánea, donde el pluralismo religioso y cosmovisivo es tanto realidad fáctica como afirmación de principio.

Y en esta cultura nos encontramos con formas de ateísmo que no se presentan como un combate contra la religión en general ni contra el cristianismo en particular, sino como una lucha a favor de la libertad humana, de la tolerancia y de la laicidad, lo cual implica el rechazo de todo dogmatismo, integrismo y fanatismo. Aunque podrían citarse otros autores, mencionamos al filósofo francés A. Comte-Sponville como exponente destacado de esta orientación⁵⁷.

La propuesta correspondiente a su ateísmo es la de una espiritualidad sin Dios, pues no creer en él no significa carecer de espíritu y éste es demasiado importante como para dejarlo abandonado a los sacerdotes o a los espiritualistas; es la función más alta del hombre, que hace de nosotros algo distinto de los animales, que también somos. De ahí la necesidad de distinguir entre “religión” y “espiritualidad”. Toda religión implica, al menos en parte, una espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa. Y hablar de una espiritualidad sin Dios no es algo contradictorio, aunque esto pueda sorprender en occidente. Han existido y existen espiritualidades inmensas que no eran o no son para nada religiones (así valora el budismo y el taoísmo),

ateísmo” se configura como “nuevo anticristianismo”; cf. G. DI ROSSA, *Il nuovo anticristianesimo*, Civ Catt 3832 (2010) 384-392, quien concluye así su valoración: “... il ‘nuovo anticristianesimo’ che sta prendendo piede nel mondo di oggi è fondato sulla falsità e sull’odio, e non ha una giustificazione né culturale né, a ben riflettere, razionale né, tanto meno, morale” (p. 392).

⁵⁵ Cf., S. DEL CURA ELENA, *Libertad religiosa, laicidad sana y laicidad positiva: su entretnejimiento en perspectiva teológica*, en S. DEL CURA ELENA (dir.), *Laicidad, laicismo y libertad religiosa*, Burgos 2010, 193-278

⁵⁶ Esta confrontación no es, por otro lado, nada nuevo para la fe cristiana, si se tiene en cuenta p.e. la historia del cristianismo en los primeros siglos; cf., F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002; Ch. SCHÄFER (ed.), *Kaiser Julian ‘Apostata’ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2009.

⁵⁷ Cf., A. COMTE-SPONVILLE, *L’esprit de l’athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2007; cf. también el debate conjunto PH. CAPELLE / A. COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?*, Paris 2005.

al menos en el sentido occidental del término (creencia en uno o varios dioses) ni quizás tampoco en el sentido más general (creencia en lo sagrado o en lo sobrenatural). Si todo es inmanente, el espíritu también lo es; si todo es natural, la espiritualidad también. Esto, lejos de prohibir la vida espiritual, es lo que la hace posible.

Es la propuesta de un humanismo ateo (en este sentido no es muy nueva), pero que ahora aparece revestida en un lenguaje que quiere hacerla comprensible de modo realista al hombre de hoy, vaciándola de todo contenido trascendente, divino o religioso, si bien heredando el dinamismo humanizador que se halla en una espiritualidad religiosa anclada en Dios.

Sus características podríamos resumirlas así: misticismo sin Dios y sin misterio (el misterio es el ser mismo en cuanto tal), sin transcendencia (todo se halla en la inmanencia y a esto es a lo que se llama universo), sin alteridad divina (eterno y absoluto es el Todo de lo que se llama lo real, con el cual nos une un sentimiento oceánico de identificación), sin narcisismo egocéntrico (por exceso de ego y de sujeto), sin palabras (ausencia no de sonidos, sino de sentido, la verdad del silencio es el silencio de la verdad), sin eternidad futura (no hay otra eternidad sino el eterno presente, la eternidad del presente es la presencia de la eternidad), sin angustia ni esperanza (la serenidad como el grado cero de ambas), sin bien ni mal absolutos (amoralismo teórico y contemplativo, pero no inmoralismo, pues es posible una ética en cuanto bien y mal para nosotros sin referencia alguna a Dios⁵⁸). En fin de cuentas estamos ante una espiritualidad que se identifica con un misticismo ateo⁵⁹ y que se propone promover y admirar así ante todo a la humanidad que está en su origen y al mundo que la alberga⁶⁰. Una de las variaciones de la increencia actual⁶¹.

⁵⁸ Sobre esta cuestión relativa a una moralidad con Dios o sin Dios, cf. J. P. DOUGHERT, *Morality with and without God*, "Angelicum" 86 (2009) 589-598.

⁵⁹ Comentando las palabras de Nietzsche, en las que afirma ser místico sin creer en nada, añade: "Il voit. Qu'a-t-il besoin de dogmes? Tout est là. Qu'a-t-il besoin d'espérer? Il habite l'éternité. Qu'a-t-il besoin de l'attendre? Il est déjà sauvé. Qu'a-t-il besoin d'une religion? Le mystique, croyant ou non c'est celui à qui Dieu même a cessé de manquer. Mais un Dieu qui ne manque pas, est-ce encore un Dieu?", A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit* (supra n.57) 202.

⁶⁰ "Spiritualité de l'immanence plutôt que de la transcendance, et de l'ouverture plutôt que de l'interiorité. J'adore les chapelles romanes. J'admire les églises gothiques. Mais l'humanité, que les a construites, et le monde, qui les contient, m'en apprennent davantage", *ib.* 212.

⁶¹ Me ocupo con más amplitud del tema en S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo*, *Est Trin* 44 (2010) 159-237.

2.4. Poli-miticidad versus mono-miticidad

Quizás pocos autores como O. Marquard hayan comprendido con tanta lucidez y hayan conseguido articular tan brillantemente, a través de un discurso filosófico académico, algunas líneas directrices de la situación cultural presente. El equilibrio entre monoteísmo y politeísmo, mantenido aún en el programa del idealismo alemán antes mencionado, se ha decantado a favor del segundo. Y así ha surgido un elogio del politeísmo⁶², cuya alabanza encuentra en el trabajo de O. Marquard “*Lob des Polytheismus*”⁶³ un compendio programático.

Su autor reconoce pertenecer a una generación abocada por destino biográfico a la filosofía escéptica, a redefinirla como filosofía de la finitud y a despedirse de las “afirmaciones de principio” (*Abschied vom Prinzipiellem*)⁶⁴. La Ilustración pasa ella misma por un proceso “ilustrado” y se revela como nueva mitología. Pero no se trata de una fascinación superficial, sino de un redescubrimiento de los mitos (politeísmo) que incide en el ámbito epistemológico y en las orientaciones éticas, un redescubrimiento que expresa no ya la crisis histórica presente, sino también la profunda crisis teórica y práctica de la filosofía de la historia en su versión hegeliano-marxista.

Marquard comprende el núcleo fundamental de los mitos como narración de historias (en plural), sin las que los hombres no pueden vivir, pues, con frecuencia, es la única libertad que hoy nos queda, la de narrar historias. “Los mitos son historias” (“*Mythen sind Geschichten*”), he aquí su condición básica⁶⁵. Pero los mitos no han de considerarse co-

⁶² Como descripción de la coyuntura actual cf., J. TAUBES, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, en K.H. BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 457-470; R.G. COTTE, *Re-claiming Some Values of Polytheism*, “Mission” 6 (1999) 95-111; J. DOCKER, *In Praise of Polytheism*, “Semeia” 88 (2001) 149-172; R. MIGELBRINK, *Gott Israels und Gott Jesu Christi im Polytheismus der Gegenwart*, ThG 46 (2003) 96-106.

⁶³ Cf.: O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, en H. POSER (ed.), *Philosophie und Mythos*, Berlin - New York 1979, 40-58; otros trabajos suyos tenidos en cuenta aquí: *Abschied vom Prinzipiellem*, Stuttgart 1981; *Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?*, en J. TAUBES (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1985, 77-84; *Einheit und Vielheit. Statt einer Einführung in das Kongressthema*, en ID. (ed.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 1-10.

⁶⁴ “Die Skeptiker sind also gar nicht die, die prinzipiell nichts wissen; sie wissen nur nichts Prinzipielles: die Skepsis ist nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sonder nur der Abschied vom Prinzipiellem”, es lo que sostiene O. Marquard en la introducción autobiográfica a la colección de trabajos publicada precisamente bajo el título de *Abschied vom Prinzipiellem*, Stuttgart 1981, 17.

⁶⁵ “Man mag sagen: ein Myhtos ist fiktiver als eine ‘history’ und realer als eine ‘story’; aber das ändert nichts am Grundbefund: *Mythen sind Geschichten...* zuwei-

mo un recurso con el que tapar los agujeros de un saber todavía muy deficiente y, por tanto, incompatibles con la verdad (así los valoraba aún la filosofía de la Ilustración), sino como escalas previas y prótesis de la verdad, como el arte de integrar en el ámbito de nuestras capacidades vitales la verdad existente.

A diferencia de Nietzsche (la verdad es una forma de error sin el que algunos no pueden vivir), Marquard reconoce que las pretensiones de verdad cognitiva tienen validez en el campo propio de las ciencias empíricas, pero no en el ámbito vital, donde lo decisivo es el “modus vivendi” con la verdad, la felicidad o la infelicidad. Y, en sintonía con Nietzsche, la pregunta crucial no es ya qué tipo de historias o de mitos son verdaderos o falsos, sino cuáles son provechosos para la vida o perjudiciales para la misma, cuáles son peligrosos y cuáles no constituyen peligro alguno⁶⁶. Su respuesta es clara: la unicidad de un solo mito o de una sola historia es algo peligroso y perjudicial, la pluralidad de mitos o de historias es beneficiosa y de gran provecho⁶⁷.

Tal tesis encontraría su confirmación primeramente en el ámbito religioso: el monoteísmo judeocristiano del Dios único acabó con el politeísmo y, de esta manera, con el esplendor clásico de la pluralidad de mitos y de historias. Al negar la existencia de otros dioses, solamente queda lugar para una única historia (la historia de salvación) y se establece la condición de posibilidad para todo “monoteísmo” (mono-mito) posterior⁶⁸. El mundo es des-mitologizado y, con ello, profanizado y co-

len die einzige Freiheit, die uns bleibt: das an den Geschichten, was wir nicht ändern können, wenigstens zu erzählen und umzuerzählen... aber so oder so: es handelt sich um Geschichten”, O. MARQUARD, *Lob* (supra n.63) 42.

⁶⁶ “Müssen nicht dort, wo die Wahrheit auftritt, die Mythen verschwinden? Das gerade ist - scheint mir - ganz und gar ein Irrtum... Denn Mythen sind... keine Vorstufen und Prothesen der Wahrheit, sondern... die Kunst, die (nicht etwa fehlende, sondern) vorhandene Wahrheit in die Reichweite unserer Lebensbegabung zu bringen... Eines ist die Wahrheit, ein anderes, wie sich mit der Wahrheit leben lässt: für jenes ist - kognitiv - das Wissen, für dieses sind - vital - die Geschichten da. Denn das Wissen hat es mit Wahrheit und Irrtum zu tun, die Geschichten mit Glück oder Unglück: ihr Pensum ist nicht die Wahrheit, sondern der modus vivendi mit der Wahrheit (darum, nota bene, ist es tröstlich, von den Dichtern zu wissen, dass sie wenigstens lügen können). So dürfen also dort, wo die Wahrheit auftritt, die Geschichten - die Mythen - nicht aufhören... Drum eben gilt: *es geht nicht ohne Mythen: narrare necesse est*”, O. MARQUARD, *Lob* (supra n.63) 43s.

⁶⁷ “Meine These - eine Arbeitshypothese - ist diese: gefährlich ist immer und mindestens der Monomythos; ungefährlich hingegen sind die Polymythen... Darum eben gilt: *bekömmlich ist die Polymythie, schädlich ist die Monomythie*”, ib. 46.

⁶⁸ “Das Ende des Polytheismus ist der Monotheismus; er ist das erste Ende der Polymythie: er ist eine ganz besonders transzendente - nämlich historische - Be-

sificado. Pero este “sacrificium mythorum” iba a traer consecuencias para el cristianismo posterior. El dualismo nominalístico de contraposición entre un Dios arbitrario y el mundo significaría primero un “sacrificium essentiae” y después un “sacrificium intellectus”, que empujarían al hombre y al mundo hacia la búsqueda de la emancipación. En último término, la despedida de la única historia de salvación habría generado una determinación ahistórica, perceptible sintomáticamente en el predominio del positivismo y de las ciencias exactas. Con ello, habría llegado también a su final la idea judeocristiana del Dios único, pues los viejos dioses y mitos resurgen de sus tumbas nuevamente transformados.

Su renacimiento ya había sido constatado por Max Weber⁶⁹, pero lo que éste temía como causa de nuevas guerras es valorado por Marquard en sus implicaciones positivas. Para percibirlo es necesario superar también la versión secularizada del monoteísmo y sus consecuencias nefastas, que representa la moderna filosofía de la historia⁷⁰. Aquí se establece, en analogía con el primer mandamiento del decálogo, una única historia, un único mito: el del progreso histórico imparable hacia la libertad como emancipación revolucionaria. En consecuencia, rechazo de pluralidad de historias y de mitos y singularización de ellos en “la” historia, “el” progreso, “la” libertad, “la” revolución; si el monoteísmo había significado un primer final del politeísmo, el mono-mito moderno de la filosofía de “la” historia supone el fin de la pluralidad de mitos, o mejor, su segundo final⁷¹.

dingung der Möglichkeit der Monomythie. Im Monotheismus negiert der eine Gott - eben durch seine Einzigkeit - die vielen Götter. Damit liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten der einzigen Geschichte, die nottut: der Heilsgeschichte... Der christliche Alleingott bringt das Heil, indem er die Geschichte exklusiv an sich reisst... Das Ende des Polytheismus, der Monotheismus, entmythologisiert - im Effekt - die Welt zur Geschichtslosigkeit”, ib. 48s. No obstante, en la n. 17 de la misma p. reconoce que la historia cristiana de salvación “wurde eine vergleichsweise liberale Alleingeschichte, die Nebengeschichten - und insofern Polymythie - sehr wohl tolerierte oder gar inspirierte”.

⁶⁹ “Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf”, M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1967, 28.

⁷⁰ Cf., O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973.

⁷¹ “Von dieser monomythischen Art ist der erfolgreichste Mythos der modernen Welt: der Mythos des unaufhaltsamen weltgeschichtlichen Fortschritts zur Freiheit in Gestalt der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation... er duldet - antihistoristisch - keine Geschichten neben dieser einen emanzipatoris-

Las dificultades de Marquard con la moderna y revolucionaria filosofía de la historia no radican en haber secularizado la escatología bíblica, sino en ser todavía un intento frustrado de su secularización. Esta filosofía de “la” historia constituye hoy día el actual “monoteísmo político”, su versión semisecularizada, una fuente represora de intolerancia, un impedimento de las libertades⁷². Por ello urge reconstituir un “politeísmo políticamente ilustrado” (*aufgeklärter Polytheismus*). Expresiones del mismo pueden considerarse la “división de poderes” (*Gewaltenteilung*), no solamente en los ámbitos legislativo, ejecutivo y jurídico, sino también en otras manifestaciones de la sociedad contemporánea (desde el federalismo, hasta el disenso institucionalizado o la pluralidad de valores; desde las ciencias históricas hasta la novela moderna)⁷³.

La opción de Marquard por la pluralidad frente a la unidad es manifiesta, pero sin ignorar el problema de pensamiento que supone relacionar ambas. En la historia se dan dado filosofías en las que se otorga preferencia a la unidad frente a la diversidad (desde Parménides hasta Habermas); la carencia de unidad es causa de crisis, por ello se impone universalizar, totalizar, globalizar, igualar, emancipar, revolucionar. Y otras en las que la preferencia se la lleva la pluralidad (desde los sofistas hasta la así llamada post-modernidad); como la crisis se origina por la falta de diversidad, se ha de reparar la carencia descentralizando, diferenciando, regionalizando, individualizando, buscando el respeto y la realización del pluralismo.

Marquard opta por interpretar el mundo moderno como un balance entre unidad y diversidad, establecido y garantizado por una ley compensatoria⁷⁴. Así es posible decir un “sí” escéptico, no enfático, incom-

chen Weltgeschichte... aus den Fortschritten wird ‘der’ Fortschritt, aus den Freiheiten ‘die’ Freiheit, aus den Revolutionen ‘die’ Revolution, aus den Geschichten ‘die’ Geschichte... So führt dieser Monomythos... zum Ende der Polymythie; ich möchte es nennen: das zweite Ende der Polymythie”, O. MARQUARD, *Lob* (supra n.63) 47.

⁷² “Die revolutionäre Geschichtsphilosophie ist die misslungene Säkularisierung der biblischen Eschatologie und darum ‘politische Theologie’... Monomythie - aus dem Monotheismus kommend - bedeutet für jeden einzelnen und alle Menschen zusammen: sie dürfen nur eine einzige Geschichte haben und erzählen... hier ist der einzelne unfrei, mit Haut und Haaren dieser einen Alleingeschichte ausgeliefert”, O. MARQUARD, *Aufgeklärter* (supra n.63) 80,82.

⁷³ Cf., ib. 83s.

⁷⁴ “Meine These ist, grob gesagt, diese: je erfolgreicher die Universalisierung, desto nötiger die Pluralisierung. Einheit muss durch Vielheit kompensiert werden und wird durch Vielheit kompensiert; justament darum ist gerade die moderne - die bürgerliche - Welt mehr Nichtkrise als Krise, also zustimmungsfähig... die techno-

pleto, al proyecto de la modernidad, pero distanciado del discurso con pretensiones universalistas de la teoría del consenso (Habermas) en el que la comunicación deseada apunta a una eliminación de la pluralidad de opiniones⁷⁵. Y por lo que al discurso teológico se refiere, sus reflexiones son un aguijón para repensar la unidad y la diversidad en la comprensión de Dios y para verificar si las sociedades “politeístas” (en el sentido de una “poli-miticidad” ilustrada) realmente comportan una cota mayor de libertad que las estructuradas bajo la égida de los principios “monoteístas” (en el sentido de “mono-miticidad”)⁷⁶.

2.5. El alcance de la “distinción mosaica”

Los debates recientes en torno al monoteísmo y sus consecuencias⁷⁷ han experimentado una reactivación en amplitud y profundidad desde mitad de los años noventa merced a las publicaciones de Jan Assmann. Él es un egiptólogo eminente, con grandes aportaciones decisivas para el conocimiento de la cultura egipcia⁷⁸; pero es también un cultivador

logischen Vereinheitlichungen, sie werden kompensiert durch traditionale, historische und ästhetische Pluralisierungen... die sozialen Vereinheitlichungen, sie werden kompensiert durch gewaltenteilige und individualistische Pluralisierungen”, O. MARQUARD, *Einheit* (supra n.63)1,4.

⁷⁵ “Je bunter, desto besser: auch wenn das manchem zu bunt wird... So werbe ich, durchaus als Skeptiker, für ein unemphatisches Ja zur modernen, zur bürgerlichen, zur vorhandenen Welt, also antipostmodernistisch für ein Ja zu jenem ‘Projekt Moderne’, das die bürgerliche Moderne ist: für ein Ja durchaus zu Unvollkommenem... In ihm (Habermas) nämlich löscht die Einheit des diskursiven Konsenses die Vielheit gerade aus... Demgegenüber muss die Kommunikation, die uns mehrere Leben erschliesst, die Viellheit gerade bewahren und bekräftigen”, ib., 8,9.

⁷⁶ Para una confrontación teológica con el pensamiento de O. Marquard, cf. A. HALBMAYR, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck 2000; ID., *Welcher Monotheismus?*, en J. MANEMANN (ed.), *Monotheismus* (supra n.24) 133-141.

⁷⁷ A contracorriente de una opinión crítica muy difusa, el sociólogo de la religión Rodney Stark propone releer la historia del monoteísmo como motor decisivo del progreso, de un modo semejante a como adopta un punto de vista inusual al explicar el éxito y la ascensión del cristianismo en los primeros siglos; cf., respectivamente, R. STARK, *One True God: Historical Consequences of Monotheism*, Princeton 2001 (trad. italiana, *Un unico vero Dio. Le conseguenze storiche del monoteismo*, Torino 2009); ID., *The Rise of Christianity*, Princeton 1996 (trad. italiana, *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Torino 2007).

⁷⁸ Cf., entre otras, *Monotheismus und Kosmotheismus: ägyptische Formen eines “Denken des Einen” und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993; *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt a.M. 1999; *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; J. ASSMANN – A. ASSMANN (ed.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Gram-*

perspicaz de las ciencias religiosas y culturales. De su numerosa producción resaltamos aquí, por su crítica del monoteísmo, especialmente las obras *Moisés el egipcio* (1997)⁷⁹ y *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (2003)⁸⁰, a las que es necesario añadir intervenciones posteriores en las que ha ido precisando o revisando parcialmente algunas de sus afirmaciones primeras⁸¹. Las tesis de Jan Assmann han provocado numerosas discusiones por parte de biblistas, historiadores, teólogos y filósofos⁸², ya que es muy diversificado el espectro de ámbitos en el que terminan repercutiendo.

matologie, München 2003; *Erinnertes Ägypten. Pharaonische Motive in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte*, Berlin 2006.

⁷⁹ La obra se publica por vez primera en inglés bajo el título de *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Massachusetts 1997 y después en alemán *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998 (versión que atenúa la fuerte polémica antimonoteísta de algunos pasos de la ed. americana). Hay trad. española, *Moisés el egipcio*, Madrid, 2003. Para este trabajo uso y cito la ed. alemana.

⁸⁰ *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preiss des Monotheismus*, München 2003, ed. en la que incluye como apéndice (pp. 193-286) algunas de las principales reacciones provocadas por su obra anterior (las de R. Rendtorff, E. Zenger, K. Koch, G. Kaiser y K.J. Kuschel). Hay trad. española, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, 2006. También en este caso uso y cito la ed. alemana.

⁸¹ Cf.: *Die "Mosaische Unterscheidung" und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung*, en R. KLOEPFER – B. DÜCKER (eds.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, 185-195; *Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch*, en *Religion* (2000) (infra n.84) 62-80; *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, en E. OTTO (ed.), *Mose* (infra n.83) 121-139; *Monotheismus. Standpunkt* (2002), en J. MANEMANN (ed.), *Monotheismus* (supra n.24) 122-131; *Der hebräische und der ägyptische Mose. Bilder und Gegenbilder* (2004), en M. OEMING e.a. (eds.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, Münster 2003, 147-155; *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (2005), en P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential* (infra n.82) 18-38; *Gesetz, Gewalt, Monotheismus*, ThZ 62 (2006) 475-486; *Ist der Eine Gott gewalttätig? Fragen an das Neue Testament*, ZNT 9 (2006) 42-47; *Gott und die Götter* (2007), en G. PALMER (ed.), *Fragen* (infra n.82) 29-51; *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, WI 2008; *Violence et monothéisme*, Bayard, Montrouge 2009; *Prudentius, Contra Symmachum. Christentum und Heidentum an der Schwelle des christlichen Zeitalters*, en W. GEERLINGS – R. ILGNER (eds.), *Monotheismus, Skepsis, Toleranz*, Turnhout 2009, 191-213; *Nachwort* a la ed. que hace de S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Stuttgart 2010, 175-216.

⁸² Como obras colectivas, destacamos: Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i.B. 2003; P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.B. 2005; G. PALMER (ed.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007. Entre los numerosos arts., cf., Th. RISSING, *Legende* (infra n.85); J. RAHNER, *Du wirst keine anderen Götter neben mir haben. Theologische und religions-philosophische Implikationen der Mosaischen Unterscheidung Jan Assmanns*, ZKTh 127 (2005) 57-76; M.S. SCHMIDT,

Para comprender mejor sus tesis críticas del monoteísmo conviene atender, entre otras, a dos características de su proceder metodológico. Una tiene que ver con la precedencia dada no tanto a la “historia” real de Moisés⁸³, cuanto a su figura tal como ha quedado transmitida en la “memoria” cultural colectiva⁸⁴. La otra responde al deseo de hacer valer la importancia de Egipto, reivindicando su papel, junto al de Israel (Jerusalén) y Grecia (Atenas), en la historia y la civilización occidentales.

El interés de Assmann no se centra en desvelar el procedimiento por el que determinados “hechos” históricos puedan quedar desenmascarados como “ficciones” imaginativas; sucede más bien a la inversa, que las “ficciones” se convierten en “hechos” originantes de un potencial interpretativo, merced a lo cual se diluyen las fronteras entre “facticidad” y “ficción”. El centro de gravedad se desplaza así de los hechos (el “qué”, el *Was*), científicamente reconstruibles, al “cómo” (*Wie*) y al “para qué” (*Wozu*) en la forma de escribir la historia.

Siendo así, la cuestión primordial no será tanto la “verdad” histórica en el sentido de exactitud científica de lo acontecido, cuanto el “valor” de unos contenidos para el pensamiento y para la cultura. Por ello, la recreación que Assmann hace del mundo egipcio y el seguimiento de la memoria de Moisés rompen con el historicismo moderno y encajan en su intento de reelaborar la egiptología no sólo como materia académica, sino también como historia de fascinación que se ramifica hasta los actuales debates culturales.

De este modo se podrá recuperar de nuevo la fuerza de irradiación (*Strahlkraft*) que el mundo de Egipto ha ejercido en la historia cultural de Occidente⁸⁵. Hasta ahora habría predominado una contraposición dialéctica y complementaria entre el pensamiento de la identidad y de la unidad (Atenas) y el pensamiento de la diferencia (Jerusalén). Ahora es necesario que entre en juego un tercero, Egipto, que no solamente se añade a Atenas y Jerusalén como los comienzos del espíritu

Theism and Violence in the Ancient World: the Arguemen of Jan Assmann, “Sefarad” 69 (2009) 229-235. Una buena presentación del debate en J. THONHAUSER, *Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einem Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur “Mosaischen Unterscheidung”*, Marburg 2008.

⁸³ Cf., E. OTTO, *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000.

⁸⁴ Principio importante de su proceder metodológico, cf., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

⁸⁵ Cf., T. RISSING – M. WILLEKE, *Legende vom Nil. Zu Aleida und Jan Assmanns Rehabilitierung Ägyptens*, ThPh 80 (2005) 334-366.

de Occidente, sino que además los precede como su origen más propio. En este sentido, Assmann habla de Egipto como el “fondo dorado” de un palimpsesto constituido por las tradiciones más diversas, depositadas sobre él a lo largo de los siglos, que han ocultado, emborronado y desfigurado el “*Goldgrund*” más originario⁸⁶.

En el transfondo de este proceder metodológico se ubican algunas tesis relativas a la configuración del monoteísmo bíblico, al que Assmann atribuye una violencia estructural, radicada últimamente en la contraposición del único Dios verdadero frente a los demás dioses falsos y en la incapacitación consecuente para hacer suya la traducibilidad de las afirmaciones religiosas, que sería la característica del cosmotéismo egipcio.

2.5.1. *Violencia específicamente monoteísta*

Assmann reconoce que también en otras tradiciones religiosas, incluidas las politeístas, se ha dado el fenómeno de la violencia. Pero su exposición quiere poner de manifiesto la novedad que en este sentido supondría el monoteísmo: habría originado la primera violencia *religiosamente* motivada (por la afirmación de un solo Dios verdadero), mientras que en otras religiones los fenómenos violentos podrían retrotraerse a condicionamientos políticos y sociales, pero no a motivaciones religiosas. Esta característica haría de la violencia un elemento no circunstancial, sino más bien estructural e inherente a la profesión de fe monoteísta⁸⁷.

⁸⁶ “Diese Restaurierung Ägyptens als des Goldgrunds der monotheistischen Botschaft dient jener Zitatenschatz klassischer und patristischer Quellen, den wir mit einem Kaleidoskop verglichen haben. Mit jeder weiteren Drehung fallen die tausend Splitter in die Ordnung eines neuen Ägyptenbildes, das immer grössere Strahlkraft gewinnt. Die Restaurierung dieses Goldgrunds führte in letzter Konsequenz zur Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung... Auch der Ägyptologe ist um die Restaurierung des Goldgrunds bemüht. Auch ihm geht es darum, die ausgrenzenden und verfremdenden Verzerrungen zurechtzurücken, in der uns im Licht der Mosaischen Unterscheidung das alte Ägypten erscheint”, J. ASSMAN, *Moses* (supra n. 79) 248-251.

⁸⁷ Respondiendo a algunas reacciones provocadas por su libro sobre Moisés asegura que al vincular politeísmo con tolerancia y monoteísmo con intolerancia no hace sino prolongar una tradición que viene ya del mismo D. Hume, reiterando lo siguiente: “Sekundäre Religionen *müssen* intolerant sein, d.h. sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen... ihrer Kraft der Verneinung und Ausgrenzung... ihrer strukturellen Intoleranz”, J. ASSMAN, *Die Mosaische* (supra n.80) 26.

Para ilustrar su tesis recurre en primer lugar al monoteísmo impuesto en Egipto por el faraón Amenofis IV o Akenaton, que habría constituido no una evolución sino más bien una verdadera revolución religiosa respecto a las tradiciones egipcias anteriores. Desde esta ruptura se entiende la destrucción de los cultos previos y de los templos respectivos que habría conllevado. Pero explicaría igualmente que el paréntesis monoteísta de Akenaton terminara de forma violenta, con la desaparición incluso de sus huellas y de su rastro durante muchos siglos⁸⁸.

En continuidad con estos antecedentes coloca Assmann el monoteísmo bíblico vinculado a la figura de Moisés. Según él, Moisés no es sino un egipcio⁸⁹, tesis que ya había establecido en su momento Freud y que Assmann hace suya con algunas precisiones ulteriores⁹⁰. Empapado del monoteísmo de Akenaton Moisés habría buscado mediante la huída de Egipto salvar su vida y establecer la fe monoteísta en otras latitudes más favorables. Pero por este camino habría inoculado en lo que después aparecerá como monoteísmo bíblico la misma violencia inherente y estructural del monoteísmo de Akenaton, de la que los textos del Antiguo Testamento ofrecen ejemplos estremecedores⁹¹.

Las tesis de Assmann, por su radicalidad crítica, no podían menos de provocar reacciones de respuesta⁹², que él ha tenido en cuenta para precisar o revisar parcialmente algunos de sus enunciados. Así llegará a emitir un juicio más diferenciado sobre el monoteísmo y la distinción mosaica, admitiendo también sus aportaciones positivas⁹³. Reconocerá,

⁸⁸ Cf., S. KREUZER, *Mose – Echnaton – Manetho und die 13 Jahre des Osarsiph. Beobachtungen zur "Mosaischen Unterscheidung" und zur "Entzifferung einer Gedächtnisspur"*, en S. ASMUS – M. SCHULZE, *"Wir haben doch alle denselben Gott"*, Neukirchen-Vluyn 2006, 25-37.

⁸⁹ Cf. supra n. 79, 81, 83.

⁹⁰ Cf., el Nachwort añadido a la ed. de la obra de Freud (supra n.81).

⁹¹ Sobre estos textos, cf. infra apartado 3.1.

⁹² Cf. supra n.82.

⁹³ "Die Mosaische Unterscheidung steht, wie Freud uns gelehrt hat, nicht nur für Trauma, Verdrängung und Neurose, sondern auch für einen "Fortschritt in der Geistigkeit", der – wie teuer auch immer erkauft – nicht wieder aufgegeben werden darf", J. ASSMANN, *Die Mosaische* (supra n.80) 165. "Ich behaupte nicht... der Monotheismus habe Gewalt, Hass und den Begriff der Sünde in eine bis dahin friedliche Welt gebracht. Natürlich war die Welt... schon vor der Entstehung des Monotheismus voller Gewalt, Hass und Schuld. Ich konstatiere lediglich, dass der Monotheismus eine Religion ist, in deren kanonischen Texten die Themen Gewalt, Hass und Sünde eine auffallend grosse Rolle spielen und eine andere, nämlich spezifische religiöse Bedeutung annehmen als in den traditionellen, "heidnischen" Religionen. Dort gibt es Gewalt in Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft, aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist von Haus aus eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit", J. ASSMANN, *Sprache* (supra n.81) 20.

al hilo de lo que sostienen biblistas y exégetas, que los textos bíblicos aducidos como ejemplo de violencia religiosa no pueden interpretarse simplemente como narración de hechos históricos realmente acontecidos⁹⁴. Y afirmará no querer retroceder a épocas anteriores al monoteísmo ni compartir sin más los elogios postmodernos del pluralismo⁹⁵. Pero, en cualquier caso, insiste en el hecho del *lenguaje violento* de los textos bíblicos⁹⁶, que impregna al monoteísmo de una violencia inherente, sostenida en fin de cuentas por la pretensiones exclusivistas del único Dios verdadero.

2.5.2. *La distinción Dios verdadero – dioses falsos*

La razón más decisiva de la violencia monoteísta, según Assmann, radica en la así llamada “distinción mosaica”⁹⁷ entre Dios verdadero y dioses falsos. Distinción caracterizada por una triple contraposición: monoteísmo frente a politeísmo, religión verdadera frente a religión falsa, religión secundaria frente a religión primaria.

⁹⁴ “Dem Einwand, dass der Bericht in 2. Kön 22-23 wahrscheinlich unhistorisch sei, möchte ich wieder mit dem Hinweis darauf begegnen, dass nicht die Historizität, sondern die Semantik der Texte für die Gedächtnisgeschichte entscheidend ist”, J. ASSMANN, *Klarstellung* (supra n.81).

⁹⁵ “Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzentelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewusst, dass solche wissenschaftliche Erschliessung ohne eine gewisse Mass an Empathie und einfachen Ernstnehmen nicht möglich ist”, J. ASSMANN, *Die Mosaische* (supra n.80) 18. En muchas reacciones a su obra (cf. supra n.82) se le integra de algún modo en el coro de los que ensalzan al politeísmo cultural de este momento; pero según refiere J. THONHAUSER, *Das Unbehagen* (supra n.82) 123-126 el mismo Assmann se habría distanciado de esta asociación (p.144 n.429).

⁹⁶ A propósito de Sab 14, 22-31 (polémica contra los ídolos) habla de que aquí “wird eine Art von semantischen Vernichtungskrieg geführt, den das Christentum dann ja auch gewonnen hat”, J. ASSMANN, *Gott* (supra n.81) 36. Al final de su colaboración J. ASSMANN, *Sprache der Gewalt* (supra n.81) 38 asegura: “Das semantische Dynamik, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen”. Al respecto, cf. M. WÄLCHLI, *Der Fundamentalismus im Lichte der mosaischen Unterscheidung. Ein Erklärungsversuch religiöser Intoleranz und Gewalt auf Basis der Assmannschen Thesen*, en G. PALMER (ed.), *Fragen* (supra n.82) 191-215.

⁹⁷ Sobre el calificativo de “mosaica” a esta distinción, dice el mismo J. ASSMANN, *Klarstellung* (supra n.81) 186s: “Wenn ich die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion die “mosaische” nenne, dann nicht, weil ich behaupte, sie ginge auf den historischen Mose zurück, sonder weil Mose als Erinnerungsfigur der Tradition mit dieser Unterscheidung verbunden wird”.

La contraposición entre monoteísmo (unicidad) y politeísmo (pluralidad) tiene unos efectos restringidos en la medida en que afirma la existencia de un solo Dios verdadero “para mí” o “para nosotros”, sin entrar en la cuestión relativa a otros dioses u otros cultos para los demás. En este caso estamos ante una convicción monoteísta vinculante en el interior de un grupo determinado, donde tiene vigor la valoración de los ídolos como realidades falsas e inanes. Y así valora en principio Assman el monoteísmo judío: la violencia engendrada, estremecedora y brutal, habría encontrado aplicación sólo en el interior del pueblo judío, como actuación hacia dentro que pretende mantener la identidad comunitaria⁹⁸. Por ello, a diferencia del cristianismo y del islam, que también habrían compartido esta violencia dirigida hacia dentro, el judaísmo habría renunciado a la idea de “misión” universal y con ello a una violencia religiosamente legitimada contra los demás pueblos y religiones⁹⁹.

Esta ampliación de la violencia monoteísta también hacia el exterior acontece con la universalización de las pretensiones de verdad, e.d., cuando la distinción entre religión verdadera y falsa y la fe en un solo Dios verdadero pretenden ser verdad más allá de los límites restringidos hacia el interior, individual o colectivo. Es aquí donde anida el mayor potencial religioso de agresividad violenta, no limitado ya a los ámbitos de verdades con validez “parcial” sino con pretensión “universal”. Cuando se da el salto de un solo Dios único y verdadero “para nosotros” al Dios único y verdadero “para todos los hombres”. A la violencia ínsita en la simple distinción verdad – falsedad se le añade ahora la característica de su dimensión universal.

⁹⁸ “Freuds Mosesbuch hat auf die psychohistorische Dimension des Monotheismus aufmerksam gemacht. Gerade in psychologischer und psychohistorischer Hinsicht muss betont werden, dass sich die Mosaische Unterscheidung vor allem nach innen auswirkt. Sie wirkt ausgrenzend vor allem auf die eigenen Gruppenangehörigen. Das kommt schon in der Geschichte vom Goldenen Kalb zum Ausdruck. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch schneidet in die eigene Gruppe, ja ins eigene Herz”, J. ASSMANN, *Klarstellung* (supra n.81) 194. Para una exposición más detallada de esta violencia hacia dentro, cf. J. ASSMANN, *Gott* (supra n.81) 36-47.

⁹⁹ Relacionada con esta tesis puede estar la cuestión sensible del “antijudaísmo”, que podría hallar en la consideración del “monoteísmo” bíblico como “contrareligión” una justificación de la reacción contrajudía de los demás pueblos. Assmann asegura que la sospecha no se ha levantado ni en el ámbito americano (donde aparece por vez primera su obra) ni en el mundo judío, sino en el mundo alemán (comprensible por todo lo relacionado con el holocausto). Al respecto, cf. J. THONHAUSER, *Das Unbehagen* (supra n.82) 129-134.

Con ello estamos en el horizonte propio de las religiones “secundarias”¹⁰⁰. Frente a la inmediatez de las religiones “primarias” (como sería el caso del cosmoteísmo egipcio) la fe en un solo Dios verdadero incluye necesariamente un elemento de reflexividad, característico de las “secundarias”, que transforma la universalidad en instancia de control e imposición obligatoria. Las cuales se harán efectivas recurriendo a medios de todo tipo, también el de la fuerza política, ya que el recurso aparece coherente con la convicción de profesar una “verdad” que es “universal”.

La convicción del único Dios verdadero con pretensiones universales engendra un dinamismo que hace necesaria una contra-religión¹⁰¹, pues la religión verdadera llega a la autoconciencia de sí misma en la medida en que garantiza su propia identidad a través de la delimitación. Frente a la religión “primaria” (cosmoteísmo), la religión “secundaria” (monoteísmo) desencadena un potencial exclusivista, que no puede ser sometido a revisión ni temperarse recurriendo al contenido ético del monoteísmo: “Las religiones secundarias están obligadas a ser intolerantes”¹⁰².

Estamos así ante un poder de negación y de exclusión (“Kraft der Verneinung und Ausgrenzung”), inherente al monoteísmo, que hace de la distinción mosaica el lugar natal del pensamiento de contraposición¹⁰³. La escisión del ámbito unitario, la introducción de la distinción entre verdadero y falso, inmanencia y transcendencia, religión verdadera (iconoclasmo) y religión falsa (idolatría) se equipara a la estricta separación entre “amigo” y “enemigo”, que había sido propuesta por C. Schmitt en su “teología política”¹⁰⁴.

Con una diferencia, que constituye una inversión aun manteniendo un núcleo común: Schmitt afirmaba que los conceptos determinantes

¹⁰⁰ Para esta distinción, cf. sobre todo Th. SUNDENMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999.

¹⁰¹ Al monoteísmo como *Gegenreligion* dedica todo el cap. II de *Die Mosaische* (supra n.80) 49-81.

¹⁰² Cf., supra n.87.

¹⁰³ “... kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der ‘Gegereligion’ kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle hieszen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen”, J. ASSMANN, *Die Mosaische* (supra n.80) 14.

¹⁰⁴ Cf., M. ZANK, *Politische Theologie als Genealogie. Anmerkungen zu Schmitt, Strauss, Peterson und Assmann*, en G. PALMER (ed.), *Fragen* (supra n.82) 229-249.

del estado moderno no son sino conceptos teológicos secularizados¹⁰⁵; Assmann retrotrae inversamente los conceptos teológicos a un momento previo y los interpreta como conceptos originariamente políticos, de modo que la distinción mosaica no puede ser pensada sino como el nacimiento de un pensamiento binario y de la confrontación entre amigo y enemigo¹⁰⁶.

Si el mecanismo configurador de la propia identidad como contrarreligión (*Gegenreligion*) perpetúa el antagonismo amigo-enemigo, hace también que la historia de Israel represente una contra-historia (*Gegengeschichte*) y se entienda en contraposición estricta frente a Egipto. No es posible entonces que Assmann atribuya al contenido teológico del monoteísmo bíblico (transcendencia, creación, revelación, redención) ningún valor genuino, ya que todos sus elementos son pensados como resultado genealógico de la delimitación frente a Egipto, e.d., como la “inversión normativa” del contenido nuclear propio del cosmoteísmo egipcio.

2.5.3. *La contraposición “monoteísmo” - “cosmoteísmo”*

Para denominar la tradición religiosa propia del mundo egipcio Assmann prefiere hablar no de politeísmo, sino de “cosmoteísmo”¹⁰⁷, pues a dicha tradición le sería ajena no sólo la distinción entre religión verdadera y falsa, sino también entre Dios transcendente y mundo inmanente. En el cosmoteísmo no habría polarizaciones originadas por una primera distinción, sino más bien una unidad homogénea.

Lo cual le permite establecer la siguiente tesis: de la negación del cosmoteísmo por parte del monoteísmo bíblico surge un extrañamiento respecto al mundo vital (*Lebenswelt*) experimentado “holísticamente” (como algo unitario), pues la distinción entre verdadera y falsa religión introduce diferencias que ya no se pueden mediar o traducir recíprocamente, sino que bloquean la superación de la extrañeza. Al margen de los inevitables conflictos políticos, el ámbito religioso de un cosmoteísmo sin diferenciaciones garantizaba una mediación y una comprensión intercultural, una traducibilidad recíproca y universal de todos los dioses por muy numerosos y variados que fueran.

¹⁰⁵ Cf., C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1934.

¹⁰⁶ Cf., J. ASSMANN, *Herrschaft* (supra n.78).

¹⁰⁷ Cf., J. ASSMANN, *Kosmotheismus* (supra n.78).

Ahí radica precisamente, según Assmann, el atractivo del mundo religioso de Egipto: en la oferta de un modelo filosófico, cultural y político, que está estructurado homogéneamente por equivalencias funcionales. Lo cual le otorga una relevancia especial en perspectiva hermenéutica. En el cosmoteísmo tendríamos un modelo de comunicación lograda, ya que la “traducibilidad” de los diversos dioses posibilita el diálogo intercultural¹⁰⁸ y crea los presupuestos necesarios para el entendimiento mutuo, el consenso y la pacificación.

Al cosmoteísmo correspondería, pues, una “hermenéutica de la traducción”, según la cual allí donde la inteligencia recíproca es dificultada por un exceso de diferenciación, allí impera la violencia y fracasa la comunicación. Es lo que sucede con la distinción mosaica, que establece diferencias netas entre Dios verdadero y falso, Dios y mundo, dando lugar a una lógica binaria que reproduce ulteriormente este dualismo y establece fronteras en los ámbitos previamente unitarios. Así se originan diferenciaciones sin fin, que constituyen nuevas identidades y que al mismo tiempo van cargadas de un potencial conflictivo en cuanto resultado de las delimitaciones recíprocas.

Assman aboga, en consecuencia, por un debilitamiento de las delimitaciones “diferenciantes”, aunque se haya de sacrificar la identidad y el significado. Todo aquello que por principio engendra lo uno o lo otro resulta ser a la par el comienzo de la violencia y del conflicto. Más aún, donde se mantiene con tenacidad la diferencia, allí se crean los espacios para que pueda surgir la “culpa”. El monoteísmo constituye su ilustración paradigmática; en el horizonte del cosmoteísmo, por el contrario, no hay lugar para ello¹⁰⁹.

¹⁰⁸ “Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie alle ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren”, J. ASSMANN, *Moses* (supra n.79) 19; desde el punto de vista de la comunicación y de la interacción política, “stellt der Polytheismus eine grosse kulturelle Leistung dar. So fremd sich die Gruppen auch in allen anderen Hinsichten sein mögen: über ihre Götter können sie sich verständigen”, J. ASSMANN, *Die Mosaische* (supra n.80) 39.

¹⁰⁹ He aquí las palabras conclusivas de su obra *Moses* (supra n.79) 282: “Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. Unsere Untersuchung hat versucht, den Charakter dieser Sünde aufzudecken. Ihre Namen sind Ägypten, Idolatrie, Kosmotheismus. Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung aus”.

3. Tarea: discernir y repensar los dinamismos monoteístas

La fe cristiana y el discurso teológico no pueden menos de sentirse llamados en causa por la crítica del monoteísmo en las distintas variaciones de los debates contemporáneos. Las cuestiones merecedoras de un tratamiento detallado y explícito son numerosas, tanto por lo que hace al sentido preciso del monoteísmo en la tradición bíblica y en la comprensión cristiana, como en lo relativo a las consecuencias históricas que habría traído consigo. A continuación me limito, no obstante, a esbozar sólo algunas tareas de la teología que me parecen más pertinentes hoy, en ese horizonte de interpelabilidad mutua entre cultura actual y reflexión teológica mencionada en el planteamiento de esta exposición.

3.1. Dios único: potencialidad violenta y pacificadora del monoteísmo bíblico

No hay duda de que neutralizar el potencial de intolerancia y violencia de las convicciones monoteístas es un objetivo primordial de todas las críticas del monoteísmo bíblico. Pero esta finalidad es compartida por la mayor parte de los creyentes monoteístas y sostenida decididamente por la reflexión teológica. Ahora bien, en los mismos textos bíblicos, especialmente los que proceden de un monoteísmo reflexionado que ha superado la monolatría (s. VI a.C.), se halla presente un dinamismo no sólo crítico con la violencia, sino abierto a la utopía de una convivencia pacífica y universal de todos los pueblos. Constatar, pues, la potencialidad violenta, que de hecho se ha transformado en violencia histórica y real en distintos momentos históricos, no exime de sopesar las potencialidades no violentas del monoteísmo, que igualmente han influenciado el decurso de la historia. De este modo se podrá valorar también más adecuadamente la supuesta convivencia pacífica de las sociedades o culturas politeístas.

3.1.1. Los hechos históricos y el lenguaje de la violencia

Una respuesta teológica que pretenda hacerse creíble en los debates actuales comienza con el reconocimiento de la intolerancia y de la violencia histórica que han acompañado el devenir de los monoteísmos, en el caso nuestro la historia del monoteísmo bíblico y cristiano. Reconocimiento no sólo impuesto por los trabajos empeñados en presentar la historia del cristianismo como algo “miserable” o “crimi-

nal”¹¹⁰, sino proveniente de un conocimiento objetivo y de una interpretación desapasionada de los acontecimientos históricos.

Ahí están no sólo los fenómenos de exclusión e intolerancia, sino también las luchas y las guerras, dirigidas en ocasiones contra creyentes de otras tradiciones religiosas, pero marcadas también por un carácter fratricida cuando los enfrentamientos se dieron entre creyentes que pertenecían todos a la misma confesión cristiana. Y aunque esta intolerancia violenta y cruel vaya unida también a factores políticos, sociales y culturales, no sólo religiosos ni específicamente monoteístas, se ha de admitir que la historia del cristianismo monoteísta se ha movido entre “la Biblia y la espada”, tal como enuncia en su título una obra dedicada explícitamente al tema por el historiador A. Angenendt¹¹¹.

El monoteísmo bíblico puede volverse intolerante, pretender unificaciones totalitarias y engendrar violencia¹¹². En el nombre del Dios único y verdadero se han llevado a cabo atropellos de las libertades, cuando no verdaderas atrocidades. Y las palabras de M. Buber sobre las huellas de sangre que los hombres han dejado bajo el término “Dios” siguen resonando como una advertencia permanente¹¹³. No tiene sentido, en consecuencia, recurrir a procedimientos que pretendan disimular la intolerancia y la violencia de los hechos acontecidos en la historia del cristianismo. Una cuestión distinta es si todo ello pueda retrotraerse al *mono-teísmo* (Dios *único*) como causa exclusiva o primordial de la violencia.

Ahora bien, ¿describen sucesos realmente acontecidos aquellos textos véterotestamentarios, cuya violencia provoca un rechazo espontá-

¹¹⁰ Cf., p.e., J. KAHL, *Das Elend des Christentum oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Reinbeck 1968; K. DESCHNER, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbeck 1994-2004 (la obra incluye hasta el 2004 8 vols. y aún no parece ultimada); al respecto, cf. G. ANGENENDT, *Toleranz* (infra n.111) 78-81.

¹¹¹ Cf., A. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 88-109 (en referencia a Marquard y Assmann), obra en la que su autor pone de manifiesto su competencia profesional de historiador, su amplitud de información y su capacidad de discernimiento crítico; también, ID., *Gewaltätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?*, SdZ (2005) 319-328.

¹¹² Cf. P. CIHOLAS, *Monotheïsme et violence*, RechScRel 69 (1981) 325-354, donde el autor analiza la relación entre violencia y las diversas configuraciones de la fe monoteísta, abogando por una purificación de la idea de Dios.

¹¹³ “Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas... Las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han dilacerado esta palabra; han matado y se han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre... Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra ‘Dios’; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de Dios...”, M. BUBER, *Begegnung*, Stuttgart 1961, 43.

neo cuando se los lee desde la sensibilidad contemporánea? Tomemos como referencia ilustrativa Dt 7, 1-6 y Dt 13, 1-19, donde queda recogida la imagen de un monoteísmo de exclusión, intolerancia religiosa y fanatismo cruel (condena a muerte de quien predique la rebelión contra Yahveh, incluidos los miembros de los círculos familiares que seduzcan a los demás, así como el paso a filo de espada de ciudades enteras). Nada extraño que algunos autores encuentren aquí la imagen aterradora de una religión inhumana y de un sistema totalitario de control, un ejemplo primordial de segregación e intolerancia¹¹⁴.

Según estudios recientes¹¹⁵, sin embargo, con el texto citado y otros semejantes no estaríamos ante un relato de hechos históricos, ni siquiera ante unas determinaciones jurídicas vigentes, sino más bien ante una exhortación parenética dirigida a una comunidad religiosa que necesita consolidarse después del exilio. El tono y las determinaciones tan duras no serían sino la expresión de una comunidad que se siente amenazada, que lucha por la supervivencia y que encuentra en el primer mandamiento un criterio claro para distinguir entre verdad y falsedad. Únicamente cuando esta fe se alía y se transforma en poder político deviene una amenaza de intolerancia intransigente y violenta.

La reacción de diversos estudiosos y exégetas del Antiguo Testamento¹¹⁶, especialmente los trabajos sucesivos de E. Zenger¹¹⁷, han lle-

¹¹⁴ Cf. B. LANG, *Segregation and Intolerance*, en M. SMITH - R.J. HOFFMANN (ed.), *What the Bible Really Says*, New York 1993, 115-135.

¹¹⁵ Cf.: P.E. DION, *Deuteronomy 13. The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era*, en B. HALPERN - D.W. HOBSON (ed.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield 1991, 147-216; T. VEIJOLA, *Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13*, ZThK 92 (1995) 287-314, quien después de un análisis exegético detallado concluye: "... dem Kapitel 13 fehlt das entscheidende Merkmal der religiösen Intoleranz, das in der absoluten Bestreitung aller anderen Wahrheitsansprüche besteht" (313).

¹¹⁶ Cf., supra n.12.

¹¹⁷ Cf., E. ZENGER, *Was ist der Preis des Monotheismus?*, HK Heft 4 (2001) 186-191 (incluido en J. ASSMANN, *Die Mosaïsche* (supra n.80) 209-220, ed. que utilizamos aquí; ID., *Der Monotheismus Israels. Entstehung, Profil, Relevanz*, en Th. SÖDING (ed.), *Ist der Freiheit* (supra n.82) 9-52; ID., *Der Mosaïsche Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, en P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential* (supra n.82), 39-73; ID., *Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaïschen Unterscheidung*, en F. SCHWETZER (ed.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, 35-57. Los trabajos de Zenger incluyen análisis muy detallados de los textos bíblicos, que ponen de manifiesto la competencia de un gran especialista del AT y respaldan argumentativamente sus afirmaciones; pero también se caracterizan por la diferenciación en los juicios y por la claridad expositiva, lo cual los vuelve accesibles también a personas no especializadas en los estudios veterotestamentarios.

vado a que el mismo J. Assmann admita que no siempre los textos bíblicos se han de interpretar como relatos de hechos históricamente acontecidos y que la violencia no es una consecuencia necesaria del monoteísmo¹¹⁸. Pero aun así, insiste con razón, no puede negarse la presencia de un “lenguaje” textual violento, de especial relevancia para su planteamiento argumentativo, interesado no tanto en la “historia” cuanto en la “semántica” y en la “memoria” cultural que dichos textos han originado.

Recordemos algunos más sobresalientes: Ex 32, 6-28 (ira de Moisés ante el becerro de oro y muerte de hermanos, amigos y parientes), Dt 13, 7-12 (violencia para con los del propio grupo o familia), 1Re 9, 6-7 (amenaza de borrar a Israel si sigue a otros dioses), Num 25, 1-17 (Pinjás como prototipo del israelita celoso capaz de atravesar con su lanza a quienes seducidos sexualmente se postran ante otros dioses), Ex 34, 12-16 (destrucción de altares dedicados a otros dioses), Ex 23,31s (expulsión de los habitantes de un país), Dt 12, 2-3 (supresión de lugares de culto y destrucción de altares y de estatuas), Dt 20, 10-18 (anatema de ciudades enteras con botín consecuente y muerte de los varones), Dt 13, 13-19 (fuego y ruina de ciudades enteras), 1Mac 2, 26 (la figura de Pinjás como modelo para la rebelión contra Antíoco IV)¹¹⁹.

Ante la presencia de un lenguaje tan violento se entiende la obligación teológica de contribuir a desactivar sus potencialidades. Tarea a la que ayudará sin duda no solo una interpretación adecuada de los textos bíblicos respectivos en su peculiaridad literaria y en su contexto histórico propio, sino también el redescubrimiento de las tradiciones monoteístas como instancias críticas de la violencia y como factores utópicos de convivencia pacífica.

3.1.2. *Monoteísmo, libertad y universalidad*

Aunque la parte primera de mi exposición la he presentado bajo el epígrafe de “afecto antimonoteísta”, sería unilateral hacer del mismo

¹¹⁸ Cf., supra n.94. “Heute, nach über 2000 Jahren, ist es wichtig, sich klarzumachen, dass die Gewalt dem Monotheismus keineswegs als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein? Die Sprache der Gewalt entstammt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien will. Sie gehört in die revolutionäre Rhetorik der Konversion, der radikalen Wende und Abwehr, des kulturellen Sprungs aus dem Alten ins Neue. Über diese Schwelle sind wir längst geschritten; sie bedarf keiner eifernden Einschärfung mehr”, J. ASSMANN, *Gott* (supra n.81) 50.

¹¹⁹ Cf. J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (supra n.81) 21-33, ID., *Gott und die Götter* (supra n.81) 36-47.

la única valoración cultural del monoteísmo bíblico y relacionarlo sólo con la violencia. Pues, al defender a Yahvé como el Dios único, este monoteísmo se transformó en una fuerza crítica e incómoda para todas las absolutizaciones políticas o religiosas. Si no hay más que un Dios, entonces nadie ni nada en Israel tendrá un carácter absoluto; el Dios único es justo y pide justicia, protege a huérfanos y viudas, no soporta que se prive de derechos a los débiles y desprotegidos, considera a todos los seres humanos del mismo rango y fundamenta la fraternidad solidaria. Por ello, algunos pensadores, como, p.e., B.H. Levy, defienden que el monoteísmo judío desempeña también hoy una función liberadora, en cuanto salvaguarda del sujeto libre frente al totalitarismo y a todos los ídolos de la ideología, de la naturaleza o del estado¹²⁰.

Bien vale la pena, por tanto, redescubrir en la historia misma del monoteísmo bíblico las instancias críticas de la violencia y los momentos que apuntan a su completa superación. Hoy es habitual en los estudios véterotestamentarios distinguir un estadio en el que la fe en Yahvé coexiste con un politeísmo *sui generis*, otro caracterizado por la monolatría que permite sólo el culto a Yahvé y prohíbe el de otros dioses (sin entrar en la cuestión de su existencia) y un estadio ulterior de monoteísmo reflexionado (articulado en relación con la destrucción del templo en el 586 a.C., la cautividad babilónica y el fin de la autonomía política), que rechaza la existencia de otros dioses y los considera una nulidad¹²¹.

En esta perspectiva de historia religiosa resalta la importancia de Dt 6, 4-5 como texto programático del movimiento yahvista (*JHWH-allein-Bewegung*): “Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma

¹²⁰ La defensa explícita del monoteísmo la lleva a cabo sobre todo en su obra B.H. LEVY, *Le Testament de Dieu*, Paris 1979: “Le monothéisme... n'est ni un monisme ni un théisme, mais une éthique concrète, une célébration de Droit... la plus sûre et la dernière ressource contre les périls de démission et de soumission consenties... ce n'est pas le laïcisme mais l'antipaganisme plutôt, ce n'est pas l'athéisme mais bel et bien le monothéisme qui, seul, pouvait faire place à quelque chose qui rassemble à notre sujet libre”, 9, 93. A pesar de todo, A. MANARANCHE, *o.c.* (supra n. 27) 54, considera a Levy no religioso, pues el monoteísmo no es la veneración de una cifra (el Uno), como parece proponer él en su obra. También G. MOREL, *Questions d'homme*, Paris 1977, sostiene que el monoteísmo bíblico quiebra la intolerancia, porque hace de la gratuidad el fundamento de toda relación con la divinidad. Igualmente vale la pena releer la obra de H.R. NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York 1970.

¹²¹ Cf., E. ZENGER, *Der Monotheismus* (supra n.117).

y con todas tus fuerzas”¹²². En el horizonte monolátrico de otras divinidades la unicidad de Yahvé equivale a la actuación única e incomparable de Yahvé a favor de Israel, que Israel a su vez ha de responder con un amor igualmente único e incomparable. Pero el amor aquí no es un asunto privado, sino que conlleva un comportamiento altamente público y político.

Según algunos estudiosos¹²³, las formulaciones de Dt 6, 4-5 provienen del mundo lingüístico y representativo del antiguo oriente, sobre todo de los ámbitos neoasirios, tal como queda reflejado en sus acuerdos de vasallaje y en sus juramentos de lealtad. Con la transposición a la esfera política, el mandamiento del amor único y totalizante hacia Yahvé adquiere toda su relevancia teológica y se produce una subversión del pensamiento oriental. En el lugar del estado y de sus pretensiones salvadoras entra ahora el Dios Yahvé. Con ello quedan “desdivinizadas” todas las instituciones, promesas y pretensiones del aparato estatal, incluidos el estado y el mismo rey, al que por lealtad y fidelidad se exigía servir con todo el corazón y con todas las fuerzas. La subversión teológico-política llevada a cabo consiste en que el “amor” totalizante se transpasa únicamente al Dios Yahvé. El “Schemá Israel” se convierte así en un rechazo de todas las fuerzas y poderes que pretenden adoración divina, para reencontrar la atmósfera de libertad y de vida en que Israel podrá existir si escucha y sigue las palabras del único Dios (cf. Dt 6, 6-9). La exclusividad de Yahvé para Israel no se limita a la prohibición de adorar a otros dioses, sino que se extiende a todos los ámbitos vitales (cf. Ex 20,2; Dt 5,6), en este contexto monolátrico donde para Israel solamente Yahvé entra en consideración cuando se trata de Dios.

Al superar el horizonte monolátrico, la articulación reflexionada del monoteísmo yahvista centrará la cuestión en la identidad del Dios real y verdadero (cf. Is 43, 10-13; 44, 6-8), otorgando a este monoteísmo su perfil y su relevancia propia (cf. Salm 82): a la vez exclusivo e inclusivo, no determinado por la antítesis monoteísmo – politeísmo sino por la de libertad – esclavitud, haciendo de Egipto tanto una referencia a la experiencia histórica de Israel como una clave mítica de las situaciones de sometimiento, definiendo el verdadero “ser Dios” no en la contraposición cuantitativa de uno frente a muchos sino en la perspectiva cualitativa, que establece como criterio de verdadera divinidad la libera-

¹²² Sobre las cuestiones relacionadas con su traducción, cf. O. LORETZ, *Des Gottes Einzigkeit* (supra n.8)

¹²³ Aquí sigo a E. ZENGER, *Der Monotheismus* (supra n.117) 39-43.

ción (de la esclavitud, la injusticia, la opresión, la inhumanidad) y el establecimiento de una convivencia solidaria y universal.

Una de las carencias de Assmann en su primera obra sobre Moisés, también después de las precisiones y modificaciones introducidas en su segunda obra de respuesta y en trabajos posteriores, es la renuencia a reconocer explícitamente la potencialidad crítica de la violencia y su renuencia a la misma por parte del monoteísmo reflexionado¹²⁴. Las huellas más numerosas e impregnadas de lenguaje violento se hallan allí donde el monoteísmo propio de la época preexílica recurre aún a categorías o representaciones del mundo politeísta o monolátrico. Cuando se impone un monoteísmo reflexionado, propio de la época exílica y postexílica, se utiliza un lenguaje crítico de la violencia, favorecedor de la solución pacífica de los conflictos invocando al único Dios verdadero y abierto a la utopía de una convivencia universal de todos pueblos en armonía y sin violencia¹²⁵.

Universalismo que junto a la condición igualitaria de todos los seres humanos, la libertad crítica frente a la opresión de los poderes totalitarios y los impulsos para una superación de la violencia, representan aportaciones no menores del monoteísmo bíblico¹²⁶. La escasa atención prestada por las tesis de Assmann a dicho universalismo puede estar relacionada con la mínima relevancia teológica otorgada a los textos de la creación. A este respecto son esclarecedoras las siguientes palabras de H. Zirker: “La profesión de fe en un solo Dios pone el fundamento para comprender la *realidad como unidad* y para contar con una *historia universal* de la humanidad. El monoteísmo tiene su sentido primario no en la simple afirmación de que haya un solo Dios en vez de muchos, sino en su determinación del mundo de los hombres: que éste no ha de estar dividido en medio de las contraposiciones de poderes divinos y del reparto de regiones por dominar; que no ha de hallarse desgarrado en medio de un dualismo insuperable de luz y tinieblas, de seres

¹²⁴ Esta insuficiencia es notada por E. ZENGER, *Der Mosaische Monotheismus* (supra n.117) 42ss, así como por N. LOHFINK, *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, en H. DÜRINGER (ed.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*, Frankfurt 2004, 69s.

¹²⁵ Es la conclusión de los análisis llevados a cabo por E. ZENGER, *Der Mosaische Monotheismus* (supra n.117) 43-67 en los ámbitos relativos a la creación, el reino y la guerra.

¹²⁶ Cf., W. KRÖTKE, *Sind monotheistische Religionen besonders “anfällig” für Gewalt?*, en R. HEMPELMANN – J. KANDEL (ed.), *Religionen und Gewalt* (supra n.11) 47-62; J. NIEWIADOMSKI, *Gewalt ist kein Prädikat für Gott. Der christliche Weg zur Gewaltüberwindung*, en ib. 113-130; R. GNUSE, *Breakthrough or Tyranny: Monotheismus’s Contested Implications*, “Horizons” 34 (2007) 78-95.

buenos y malos; que no ha de quedar pluralizado definitivamente en la autoafirmación antagonista de los distintos pueblos. Por ambivalentes e incluso peligrosas que puedan ser aún algunas consecuencias del monoteísmo, se integran no obstante en el contexto de esta constitución de un orden omniabarcante del ser y de una orientación positiva, por encima de las circunstancias existentes, hacia un futuro más grande”¹²⁷.

3.1.3. *¿Tolerancia politeísta?*

Como hemos visto en la primera parte, un cierto elogio de los “politeísmos”, explícito, melancólico o diletante, entendidos no tanto en sentido propiamente religioso cuanto en clave simbólica y hermeneútica de la situación presente, caracteriza a buena parte de la cultura contemporánea. Tales elogios de una pluralidad de dioses y de mitos, insertos en las reivindicaciones del pluralismo contemporáneo, pueden considerarse como portadores simultáneos de un no y de un sí. Se rechaza el “monoteísmo” en cuanto fijación obsesiva sobre una verdad única o síntoma de una vida empobrecida y enferma. Se afirma el “politeísmo” como voluntad creadora de modalidades nuevas y distintas, irreductiblemente plurales, así como fuente de una convivencia tolerante y pacífica.

Podría ser que la utilización de estos dos conceptos (monoteísmo – politeísmo) como recurso hermeneútico de la contraposición actual entre unidad – pluralidad fuera tan insuficiente como algunos autores la retienen en perspectiva histórico-religiosa. Así Lohfink piensa que es una contraposición demasiado simple, prefiriendo como más objetiva la denominación de “religiones abrahámicas”¹²⁸ (judaísmo, cristianismo e islam). Por su parte, Marksches retiene cuestionable la operatividad de dicha contraposición a la hora de describir la praxis religiosa, pues respondería a una esquematización ahistórica, hija de la Ilustración y aplicable sólo a capas muy pequeñas (intelectuales) de las sociedades antiguas¹²⁹. Y el mismo Assmann prefiere hablar de “cosmotéismo” en vez de “politeísmo”¹³⁰ o recurrir a la distinción entre religiones “secundarias” y “primarias”¹³¹.

¹²⁷ H. ZIRKER, *Monotheismus und Intoleranz*, en K. HILPERT – J. WERBICK (ed.), *Mir den Anderen leben*, Düsseldorf 1995, 95s (trad. propia).

¹²⁸ Cf., G. LOHFINK, *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, ThPQ 135 (2005) 150.

¹²⁹ Cf., C. MARKSCHIES, *Was kostet* (cf. infra n. 136) 294.

¹³⁰ Cf. supra n.78.

¹³¹ Cf., J. ASSMANN, *Die Mosaische* (infra n. 136) 54; para esta distinción, cf. supra n.100.

En cualquier caso, aceptando los posibles límites de la contraposición, no hay duda de que la crítica del “monoteísmo” en clave contemporánea nos ayuda a detectar los riesgos de las ideologías unitarias, a desconfiar de las unidades excluyentes o totalizadoras, a reencontrar el gusto de las singularidades y de la alteridad. Pero las propuestas “politeístas” plantean muchos interrogantes irresueltos (¿irresolubles?). Es comprensible que estas propuestas estén a favor de una amplia tolerancia y reclamen para sí la virtualidad de producir efectos benéficos, tranquilizadores y provechosos. Supuestamente, los diversos “dioses” ya no luchan entre sí. Pero a condición de que nadie atribuya pretensiones de verdad ni de veracidad a sus historias plurales¹³². Los diversos “dioses” conviven pacíficamente entre sí porque nadie los toma en serio; si alguno lo pretendiera, estallaría la risa (cf. Nietzsche).

Pero la risa no constituye aún ningún argumento. La tolerancia recíproca entre los diversos dioses lleva consigo la despedida de las pretensiones de verdad del discurso y del lenguaje humano. Ahora bien, ¿constituye realmente esto una expresión de “tolerancia”, no ya como condescendencia resignada, sino como reconocimiento y aceptación sincera de la alteridad? ¿o no es más bien la expresión de una incapacidad para ser realmente “tolerante” con las pretensiones de verdad de quien es realmente distinto?

La indiferencia y el relativismo¹³³, sobre todo cuando pretenden ser totales, no son ninguna garantía de tolerancia entendida como aceptación reconocida del “otro” y de lo “distinto”. Por ello, incluso entre los fautores del pluralismo postmoderno, no son muchos los que se decantan a favor de un relativismo completo, aun cuando rechacen como “fundamentalismo” que ese mínimo de valores comúnmente reconocidos haya de fundamentarse en las pretensiones de una verdad religiosa¹³⁴ o de una verdad universalmente aceptada. En fin de cuentas, la tolerancia por

¹³² Cf. las interesantes observaciones, relacionadas sobre todo con la propuesta de O. Marquard, hechas por M. LUTZ-BACHMANN, *Der eine Gott und die vielen Götter. Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus “postmoderne Toleranz”*, en ID. (ed.), *Gottesnamen*, Berlin 1992, 193-206. Una defensa explícita del monoteísmo bíblico frente a las propuestas de O. Marquard es la de J.B. METZ, *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, en O. MARQUARD (ed.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 170-186; ID., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 82-88. Cf., también las sugerentes reflexiones de H. WALDENFELS, *Gott. Auf der Suche nach Lebensgrund*, Leipzig 1995, 87-107.

¹³³ Cf., a título ilustrativo, R. BODEI, *La Iglesia contra el relativismo. ¿Es posible una democracia sin valores?*, *RevOcc* 169 (1995) 21-36; G. LIPOVETSKY - E. LYNCH, *Elogio de la indiferencia*, ib. 115-133.

¹³⁴ Cf., A. OLLERO, *Tolerancia y verdad*, *ScrTh* 27 (1995) 885-920.

la que luchar ha de ser algo más que insolidario encogimiento de hombros o ninguneo autorreferencial de los “otros”.

Por otro lado, a la hora de alabar los politeísmos como generadores de sociedades tolerantes no se puede ignorar la potencialidad violenta inherente a sus mitos ni la realidad histórica de los hechos. Sus mitologías están con frecuencia habitadas por luchas sanguinarias en las que la muerte de divinidades caóticas es el presupuesto para establecer un orden cósmico, estatal y cultural. En el mito babilónico del Enuma Elisch los hombres son creados para llevar a cabo un trabajo de esclavos indigno de los dioses; las teogonías politeístas no son menos atroces que algunos textos bíblicos; también en las sociedades politeístas se legitima religiosamente los enfrentamientos guerreros y se llevan a cabo estrategias de aniquilación; en el mundo de la mitología griega se teme ser víctima del cielo, las intrigas y los intereses contrapuestos de los diversos dioses.

Que el principio de la supuesta traducibilidad entre las historias de los diversos dioses haga compatible la integración de los unos en el mundo de los otros no es ni muchos menos evidente en perspectiva etnológica. Las historias respectivas funcionan como mitos legitimadores o deslegitimadores, que normalmente conducen a absolutizaciones míticas. Nada indica que estemos ante sistemas religiosos pacíficos y tolerantes *por sí mismos*. Enemistades hacia fuera o violencia y guerra contra los otros determinan con frecuencia la autocomprensión propia. Y la misma Roma del “panteón” politeísta, donde cada dios particular tenía su reconocimiento y su altar propio, no demostró precisamente mucha tolerancia hacia los primeros cristianos, cuya sangre fue derramada de modo violento y cruel¹³⁵.

No pueden, en consecuencia, idealizarse las condiciones reales de las sociedades politeístas como favorecedoras de la convivencia civil pacífica y tolerante. Hecho que para nada disculpa o legitima la intolerancia violenta en las religiones monoteístas. Pero cuestiona la atribución a ellas en exclusiva de un potencial violento inherente y estructural. En la perspectiva de una historia comparada de las religiones la

¹³⁵ “Qu’elle soit monothéiste ou polythéiste, toute religion qui fait de la foi ou de la mythologie une obligation nécessaire à la participation à la cité ment à Dieu ou aux dieux et se contente de refléter une contrainte sociale. Quand la Rome païenne condamnait à mort les chrétiens pour leur refus de professer le polythéisme, était-elle plus humaine que les monothéismes quand ils ont obligé à leur foi ceux qui demeuraient encore païens?”, A. DUMAS, *Renaissance des paganismes*, Lum Vie 156 (1982) 15.

alternativa politeísmo – monoteísmo (o la clave polimiticidad – monomiticidad) como alternativa entre no violencia y violencia resulta insuficiente e inadecuada.

3.2. Dios verdadero: hacer valer la verdad del monoteísmo

Si para el quehacer teológico la vinculación del monoteísmo con la violencia representa un reto ineludible (a la hora de desactivar su potencial violento y reactivar su potencial pacificador), tal desafío se vuelve más radical cuando la razón última de la violencia se ubica en las pretensiones de verdad y en el carácter universal y definitivo de ésta. La cuestión ya no es entonces cuantitativa (mayor o menor violencia), sino cualitativa (un tipo de violencia nueva y estructural, insuperable mientras se mantengan ciertas pretensiones).

Con la pregunta por la verdad entramos de lleno en el corazón de muchos debates contemporáneos (del ámbito filosófico, cultural, ético, político y religioso), que trascienden sin duda las discusiones sobre el monoteísmo, pero que tienen en él y en sus implicaciones uno de los principales caballos de batalla. Nada extraño que no sólo exégetas, estudiosos de las ciencias religiosas e historiadores¹³⁶, sino también filósofos y teólogos se hayan sentido interpelados por el desafío que entraña y hayan abordado en este contexto la cuestión de la verdad¹³⁷.

¹³⁶ Cf., Ch. MARKSCHIES, *Was kostet der Monotheismus? Einige neue Beobachtungen zu einer aktuellen Debatte aus der Spätantike*, en G. PALMER (ed.), *Fragen* (supra n.82) 283-296 (él piensa que historiadores y sociólogos se han mantenido un tanto al margen del debate sobre las tesis de Assmann). Sobre la disputa entre paganismo y cristianismo en el s. IV, cf. E. DASSMANN, *Wie viele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar Viktoria*, en Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube* (supra n.82) 123-141; W. GEERLINGS – R. ILGNER (eds.), *Monotheismus – Skepsis – Toleranz. Eine moderne Problematik im Spiegel von Texten des 4. und 5. Jahrhunderts*, Turnhout 2009.

¹³⁷ Cf.: J. WERBICK, *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus*, en Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube* (supra n.82) 142-175; Kl. MÜLLER, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, en P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential* (supra n.82) 74-83; O. JOHN, *Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus. Die Bedeutung von realen geschichtlichen Befreiungserfahrungen für den Glauben an den einen Gott*, en ID.- M. MÖHRING-HESSE (ed.), *Heil, Gerechtigkeit, Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede*, Berlin 2006, 137-164. Dada su preocupación constante por la verdad, es comprensible que las tesis de Assmann hayan encontrado atención y respuesta por parte de J. RAZTINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i.B. 2003, 170-208, quien retiene irrenunciable la “distinción mosaica”. Atención que el mismo Assmann considera un honor y valora como discusión honrada y noble: “Selbst der neue Papst Benedikt XVI. hat ihr (la tesis de

Consciente de su complejidad y dificultades, la reflexión teológica no puede sin embargo aceptar su despedida o disolución ni dejar a un lado la tematización de la verdad y la realidad de Dios.

3.2.1. *Dificultades con las pretensiones de verdad*

Las dificultades contemporáneas con la verdad proceden de motivaciones diversas, aunque relacionadas entre sí. Baste recordar algunas: la desconfianza en la posibilidad de conocer la verdad, sobre todo cuando se presenta como definitiva y absoluta; la idea de que una comprensión de la verdad vinculada a presupuestos metafísicos pertenecería a épocas del pasado ya superadas; la tesis de que, mientras mantenga esta vinculación, la teología será radicalmente incapaz de sintonizar con los desafíos del pensamiento moderno y postmoderno; las deficiencias del discurso teológico que ignoraría la historicidad radical de todo conocer, sus condicionamientos sociales y culturales, los elementos subjetivos determinantes, la complejidad de los procesos hermeneúticos, la finitud radical de las capacidades humanas o las dimensiones prácticas de la verdad.

De ahí la opción de algunas corrientes del pensamiento contemporáneo por un relativismo historicista radical, que precisamente en sus pretensiones absolutas resulta insostenible y que la teología no puede hacer suyo. Pero también otras formas menos radicales, en las que se proponen comprensiones flexibles y falibilistas de la verdad, abiertas a una revisión ulterior continua, expresión de una humildad epistemológica que sólo permitiría afirmaciones prudentiales y contingentes, en ningún caso verdades con pretensiones universales y objetivas.

En el contexto contemporáneo, el debate sobre “monoteísmo” y “politeísmo” puede considerarse como expresión de un debate mucho más amplio y profundo que gira en torno a la relación entre verdad y libertad, a la fundamentación religiosa o arreligiosa de la vida y del comportamiento social, a la regulación pacífica y respetuosa de la convivencia civil, a la vigencia efectiva del principio de libertad religiosa.

En realidad, los debates contemporáneos tienen en gran parte sus antecedentes en la historia religiosa de occidente y en sus guerras de religión. Cansados de las atrocidades llevadas a cabo en nombre de la verdad religiosa y de sus pretensiones impositivas, se buscó una salida que hiciera posible el ordenamiento correcto de la convivencia social. Así es como Hobbes llegó a formular su conocido principio: “auctoritas, non veritas facit legem”; e. d., es mejor dejar a un lado las pretensiones de verdad si se quiere establecer un ordenamiento jurídico que

garantice la paz. Lo decisivo no es la “veritas”, sino la “auctoritas”. Pero la renuncia a una legitimación normativa fundada en la verdad no resultará inocente y contribuirá al endiosamiento del estado (Leviatán), al que se dotará de atributos divinos como la omnipotencia y la capacidad última de decisión (C. Schmitt)¹³⁸.

No es que orientar la teoría y la práctica sociopolítica hacia “verdades”, de las cuales se deducen los comportamientos, esté exento de riesgos. Toda verdad puede ser indebidamente absolutizada o convertirse en legitimación ideológica de intereses particulares. No obstante puede sostenerse que una tolerancia fundada en el abandono de toda verdad y en la renuncia completa a plantearse incluso la cuestión de la verdad no es realmente tolerancia; es ausencia de comunicación, indiferencia insolidaria, enclaustramiento individualista. A los “otros” simplemente se les ignora o se les ningunea, pero sin llevar a cabo un esfuerzo por comprenderlos y entrar en comunicación con ellos y con su posible alteridad.

3.2.2. *Verdad, libertad y normatividad*

Si se piensa a fondo, en rigor sólo la verdad absoluta, es decir, sin ataduras, hace realmente libres. Y la teología está obligada a poner de manifiesto que la verdad de Dios no sólo libera efectivamente, sino que garantiza radicalmente la libertad de los hombres.

Una línea de respuesta a la supuesta radicación de la violencia monoteísta en la distinción verdadero – falso y en sus pretensiones de verdad insiste en que tal distinción es más bien irrelevante en el monoteísmo bíblico. Lo decisivo para él sería la distinción entre libertad y esclavitud, justicia e injusticia, de tal modo que el Dios verdadero es aquel que libera, establece la justicia, hace realidad el derecho y defiende sin compromiso alguno la dignidad de todo ser humano¹³⁹. No hay

la distinción mosaica), als er noch Kardinal war, die Ehre einer im übrigen sehr fairen und noblen Auseinandersetzung erwiesen”, J. ASSMANN, *Gott* (supra n.81) 47.

¹³⁸ Un claro representante del decisionismo, como C. Schmitt, llegó a escribir: “Der Führer schützt das Recht vor dem schlimmsten Missbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht schafft... Der wahre Führer ist immer auch der Richter”, C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940, 200.

¹³⁹ En estos acentos insisten sobre todo los trabajos de numerosos exégetas, tal como puede comprobarse en las reacciones recogidas en J. ASSMANN, *Die Mosaische* (supra n.80) 193-286, especialmente los trabajos de E. ZENGER (supra n.117). Una orientación semejante sigue también A. FÜRST, *Monotheismus und Gewalt. Fragen an das frühe Christentum*, SdZ 222 (2004) 521-531; ID., *Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit. Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike*, en G. PALMER (ed.), *Fragen* (supra n.82) 251- 281.

motivos válidos para disminuir el acierto y la urgencia de estas dimensiones. Pero limitándose sólo a insistir en ellas no se responde al desafío que supone cuestionar radicalmente “la distinción mosaica”. Así lo señalan con razón diversos autores, que responden desde una perspectiva filosófico-teológica¹⁴⁰. Y de algún modo lo reconoce el mismo Assmann, que toma nota de estos deslizamientos en el discurso teológico¹⁴¹ y propone una “licuefacción discursiva”¹⁴² como camino para superar la violencia inherente a la distinción mosaica.

En la historia reciente de la tradición católica a propósito de la libertad religiosa el documento del Vaticano II *Dignitatis humanae* (DH) representa un antes y un después¹⁴³. Sin duda es la cota más alta

¹⁴⁰ Además de las referencias en supra n.117, cf., K. MÜLLER, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, en Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube* (supra n.82) 176-213; ID., *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; ID., *Theologische Wahrheit und ihr Zeitindex*, en ID., *Dem Glauben nachdenken*, Münster 2009, 231-247.

¹⁴¹ “Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, dass die heutige Theologie... dieser Unterscheidung (zwischen wahr und falsch) müde geworden ist und von ihr nicht mehr wissen will. Da liegt es dann nahe, ihr auch jede gedächtnisgechichtlichen Relevanz abzuspochen... diese Theologie braucht sich von meinem Buch weder getroffen, noch überhaupt angesprochen zu fühlen. Meine Überlegungen sind ohne jede systematisch-theologische Relevanz... Mit dem Begriff der Mosaischen Unterscheidung möchte ich verdeutlichen, wogegen die Aufklärung angekämpft hat”, J. ASSMANN, *Klarstellung* (supra n. 81) 188s. La teología que, no obstante, siga considerando irrenunciable la distinción entre verdad y falsedad otorgará lógicamente también una relevancia sistemático-teológica a las tesis de Assmann.

¹⁴² En diversas ocasiones utiliza Assmann la expresión de “diskursive Verflüssigung” (que yo traduzco por “licuefacción discursiva” y en francés traducen como “dissolution discursive”, J. ASSMANN, *Violence*, supra n.81, p. 166) con referencias a Habermas: “Die in den religiösen Quellen auffindbare Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht, um Feinbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie in ihrer Geltung einzuschränken. Ich plädiere also für Historisierung, aber nicht im Sinne der Dekonstruktion (Derrida), sonder der ‘diskursiven Verflüssigung’ (Habermas), ein Ausdruck, der mir besser gefällt, weil er in Aussicht stellt, dass bei diesem Geschäft etwas übrig bleibt, worauf sich weiterhin Bezug nehmen, woran sich weiterarbeiten lässt. Dass diese ‘Verflüssigung’ im übrigen längst in Gang gekommen ist, zeigt die bibliographisch kaum noch erfassbare Lebendigkeit der Debatte, die seit 10, 15 Jahren um den Begriff ‘Monotheismus’ kreist”, J. ASSMANN, *Gott* (supra n.81) 50. Aquí no es posible entrar en la discusión con la propuesta de Habermas, cf. al respecto, S. DEL CURA ELENA, *Afirmación* (supra n.61) 208-217.

¹⁴³ Cf.: J. HAMER – Y. CONGAR (dir.), *La libertad religiosa. Declaración “Dignitatis humanae personae”*, Madrid 1969; J.C. MURRAY (ed.), *Religious Liberty. An End and a Beginning*, New York 1966; D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de J.C. Murray*, Paris 1994; R. VALUET, *La liberté religieuse et*

del magisterio eclesiástico en su doctrina sobre la “tolerancia”. Pero a este resultado se ha llegado por un procedimiento paradójico. El concilio ha querido integrar el motivo de la tolerancia de una manera tan consecuente en su concepto de “libertad religiosa” que ha estimado poder renunciar a la utilización del término mismo de tolerancia, o mejor, se ha sentido obligado a evitarlo movido por una intención más profunda y por una perspectiva de horizontes más amplios. La “tolerancia desde arriba” se transforma en un “derecho desde abajo”¹⁴⁴. La cuestión decisiva es ahora la libertad religiosa como un derecho, fundamentado en la dignidad de la persona humana y en la esencia del acto religioso.

Por eso es tan importante para el concilio poner en relación verdad y libertad; la afirmación de ésta supone la búsqueda de aquella, pero subsiste siempre, independientemente del comportamiento efectivo de las personas o de los grupos respecto a la exigencia de buscar la verdad (cf. DH 2). Para el concilio, por tanto, no sólo no hay oposición entre libertad religiosa y obligación de buscar la verdad, sino que la libertad religiosa se funda sobre esta obligación y la obligación de buscar la verdad postula la libertad religiosa.

De esta manera, la dialéctica entre libertad y verdad queda inscrita en el núcleo del discurso argumentativo destinado a fundar el derecho a la libertad religiosa. Pero DH lo hace abandonando la perspectiva de oposición que había conducido a las condenas anteriores. Partiendo de la dignidad del hombre, DH articula una y otra, de modo que la verdad no puede cumplirse sin la búsqueda y adhesión libre de la persona y la libertad encuentra su expresión más acabada en la búsqueda y el logro de la verdad. La verdad se inserta así en un proceso de búsqueda, donde se respeta el itinerario de cada uno, cualquiera que sea el carácter aproximado, incompleto o incluso erróneo de la relación que mantenga con la verdad.

la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique, I-III, Le Barroux 1995; I. ESSIG, *Du primat de la vérité à celui de la dignité de la personne: le déplacement opéré par la déclaration “Dignitatis humanae”*, en J. DRISCOLL (ed.), *Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à G. Lafont*, Roma 2000, 437-463; S. SCATENA, *La fatica della libertà. L’elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003; R. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit “Dignitatis humanae”*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, Freiburg i.B. 2005, 125-218 (bibl. 208-218); F. GIL HELLIN, *De libertate religiosa “Dignitatis Humanae” (Synopsis)*, Roma 2008.

¹⁴⁴ Cf. M. SECKLER, *Religionsfreiheit und Toleranz*, ThQ 175 (1995) 1-18.

Hoy día no es infrecuente establecer al sujeto, individual o colectivo, como criterio normativo último. Pero si se aceptaran los postulados de que no hay verdad objetiva ni posibilidad alguna de acceso a ella, la pregunta por la verdad quedaría reducida a una cuestión estricta de poder o a un asunto de discrecionalidad puramente subjetiva y opcional. Serán entonces los recursos del poder y las leyes del mercado las que decidan, a través de presiones explícitas, indirectas o subliminales, lo que en último término ha de aceptarse como verdadero. O serán las necesidades, los gustos y las preferencias subjetivas del individuo, sus “experiencias” personales las que establezcan el “para mí” como criterio último de discernimiento de la verdad y de actuación correcta¹⁴⁵.

Ahora bien, un discurso teológico que afronte la pregunta por la realidad y por la verdad de Dios, que en el cristianismo es la pregunta por la verdad “crucificada”¹⁴⁶ revelada en Jesucristo, no puede aceptar como criterios válidos de su quehacer los postulados de que a cada uno su dios, a cada una su diosa y para cada situación vital la divinidad que mejor se acomode. Dios solamente merece este nombre y sólo puede ser aceptado y creído en la fe en la medida en que su realidad decida sobre la verdad o falsedad de nuestros deseos, expectativas, o representaciones. Si Dios es solamente el recurso para ser nosotros mismos, para lograr nuestra propia identidad, para armonizar tensiones o para dominar el desafío de la existencia, bien podría tratarse de un Dios domesticado, descrucificado y evangélicamente irreconocible.

3.2.3. Tema teológico nuclear: verdad y realidad de Dios

La responsabilidad de la teología para con la verdad de Dios se ejerce en medio del debate contemporáneo sobre las diversas formas de racionalidad y de nociones de verdad¹⁴⁷. No todas son igualmente válidas

¹⁴⁵ Cf., I. U. DALFERTH, “Was Gott ist, bestimme ich!”. *Theologie im Zeitalter der “Cafeteria-Religion”*, en ID., *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10-35.

¹⁴⁶ Llamativa la coincidencia en el título de dos obras recientes, cf. A. RUSSO, *La verità crocifissa. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo*, Milano 2005; G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all’alterità*, Roma 2007.

¹⁴⁷ Cf.: C. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, en M. MICHEL (ed.), *La théologie à la épreuve de la vérité*, Paris 1984, 281-291; A. GESCHE, *Théologie de la vérité*, RevThLouv 18 (1987) 187-211; E. CORETH (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987; A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg 1992; L.B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1993 (3ª ed.); ID., *Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie*, ZThK, Beiheft 9 (1995) 16-45; J.S. O’LEARY, *La vérité chrétienne à*

en el discurso teológico, pues sin una cierta comprensión realista y referencial de la verdad¹⁴⁸ no se puede mantener la naturaleza de las aserciones creyentes en su carácter objetivo, universal y permanente¹⁴⁹. Resultan insuficientes, por ello, las comprensiones meramente pragmáticas, empiristas, funcionales, subjetivas, consensuadas, constructivistas o historicistas de la verdad. Es decir, aquellas que no garantizan la identidad de una misma fe mantenida a través de generaciones, épocas y culturas.

Ello no impide que la teología asuma los elementos justamente acentuados en estas comprensiones: la superación de un realismo cognitivo ingenuo, la importancia de la tradición en el conocimiento, la implicación subjetiva de quien conoce, la influencia de los paradigmas culturales, la necesidad de un proceder hermenéutico adecuado en la interpretación de la verdad, el desenmascaramiento de supuestas neutralidades y de intereses ideológicos. Pero, en medio de estas asunciones, la teología ha de mantener que sus afirmaciones sobre Dios son no sólo significativas, sino también verdaderas¹⁵⁰ y que el núcleo substancial de la verdad revelada de Dios es válido en toda época, cultura y contexto.

Hacer valer la verdad de Dios con estas pretensiones implica para la teología afrontar las dificultades propias del momento presente, ya que sin afrontarlas no podría ejercer su servicio específico. E implica conocer adecuadamente sus planteamientos, para percibir con lucidez el alcance de los mismos en la comprensión de la verdad de Dios.

El conocimiento pleno de esta verdad por parte de todos los hombres es designio salvífico divino (cf. 1Tm 2,4) y la teología sirve a la verdad de Dios en la medida en que hace valer su universalidad. Con los recursos propios del quehacer teológico. Encuentra así en los textos bíblicos la asunción del camino que va de las creaturas al Creador (cf. Sb 13,1-9;

l'âge du pluralisme religieux, Paris 1994; A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999; I.U. DALFERTH – P. STOELLGER, *Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheits-theoretischer Diskussionen*, ThRd 66 (2001) 36-102; de gran interés son los distintos trabajos publicados por la “Revue Thomiste” 104 (2004) 5-352; P. BECKER – U. DIEWALD, *Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch*, SdZ 227 (2009) 673-684; P. GIBERT – C. THEOBALD (eds.), *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Paris 2010.

¹⁴⁸ Cf., *Fides et ratio* n° 82.

¹⁴⁹ Cf., Th. G. GUARINO, *Foundations of Systematic Theology*, New York 2005, 73-140.

¹⁵⁰ Cf., *Fides et ratio* n° 84.

Rom 1, 18-22), por lo que mantiene la posibilidad de conocer a Dios por la luz natural de la razón¹⁵¹ en cuanto expresión de verdad universal.

Admitir entonces que en los distintos pueblos se da un cierto conocimiento incluso de Dios Padre y que en los elementos de verdad y santidad presentes en las diversas religiones se refleja un destello de la verdad que ilumina a todos los hombres¹⁵²; descubrir en las tradiciones religiosas de los pueblos “semillas del Verbo latentes en ellas”¹⁵³; cumplir el mandato universal de Cristo (cf. Hch 1,8) descubriendo en las distintas culturas enraizadas en lo humano modos diversos de acercamiento a la verdad y de apertura del hombre a lo universal y a la trascendencia¹⁵⁴; admitir con Sto. Tomás de Aquino que „todo lo que es verdadero, sea quien sea el que lo diga, proviene del Espíritu Santo”¹⁵⁵; todos estos reconocimientos que orientan hoy el quehacer teológico obedecen a la universalidad de Dios y a la integración del mundo de la creación en el orden de la salvación.

Una teología al servicio de la verdad de Dios necesita hoy día también el diálogo con las llamadas ciencias de la(s) religión(es). Cada una de ellas tiene su propia metodología, distinta de la seguida por el quehacer teológico. A veces pueden surgir puntos de fricción por la delimitación de competencias y por la reivindicación de cientificidad en un campo y en otro. Pero el diálogo ofrece oportunidades de enriquecimiento mutuo y de esclarecimiento metodológico¹⁵⁶.

Muchas de las ciencias de la(s) religión(es), para ser correctas en sus planteamientos, análisis y resultados, no están obligadas metodológicamente a plantearse la pregunta por la verdad de Dios y de las afir-

¹⁵¹ Cf., Concilio Vaticano I (1870), DH 3004; cf. GS 21.

¹⁵² Cf., los documentos del Vaticano II, NAE 2, LG 16s, AG 9.

¹⁵³ Cf., AG 11.

¹⁵⁴ Cf., *Fides et ratio* n° 70.

¹⁵⁵ Cf., STh I-II, q 109, a 1, ad 1; sobre el tema, cf., S.T. BONINO, “*Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint*”. *Autour d'une citation de l'Ambrosiaster dans le Corpus thomasiens*, Rev Thom 106 (2006) 101-147.

¹⁵⁶ Cf.: P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève 1999; ID., *Tâche et fonction actuelles de la théologie*, RThLouv 35 (2004) 289-315; A. DELZANT, *Le rapport du théologien aux sciences humaines*, Rev Sc Rel 88 (2000) 115-146; J. VAN WIELE, *The Place of Phenomenology of Religion in Relation to Theology*, “Bijdragen” 61 (2000) 261-284; B. REYMOND, *Théologie et sciences de la religion: émergence et actualité d'un problème*, RevThPh 133 (2001) 35-55; I.U. DALFERTH, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*, ThLZ 126 (2001) 3-20; U. TWORUSCHKA, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, ib. 123-138; F. NÜSSEL, *Theologie als Kulturwissenschaft?*, ThLZ 130 (2005) 1153-1168.

maciones religiosas. Sin embargo, a la teología no le está permitido practicar semejante abstinencia. Le va en ello su misma razón de ser: la realidad y la verdad de Dios constituyen su propio tema¹⁵⁷. Y sólo permaneciendo fiel al mismo la teología tendrá algo propio que decir en el concierto de los distintos saberes sobre la(s) religión(es), con los que mantiene un diálogo crítico de escucha y aprendizaje mutuo. Planteando la pregunta por la verdad de Dios hace un servicio no sólo a la fe, sino también al pensamiento, a la cultura y a la sociedad. Servicio no menor porque lo haga desde un discurso comprometido y confesante, más allá de la utilidad funcional y de la neutralidad aséptica.

3.3. Dios trinitario: la peculiaridad del monoteísmo cristiano

En general las críticas habituales del monoteísmo en los debates contemporáneos antes mencionados apenas prestan atención alguna a la peculiaridad trinitaria de la fe cristiana monoteísta. Ésta queda asimilada sin más a una variante del monoteísmo, para la que valdrían de modo directo y específico las críticas aducidas, pero sin que su característica “trinitaria” parezca tener relevancia alguna en la discusión.

Ahora bien, a la hora de articular su respuesta la teología cristiana no puede proceder ignorando esta peculiaridad propia y asumiendo como válido el presupuesto de su irrelevancia significativa. El desarrollo teológico contemporáneo ofrece una atención creciente y explícita a la relevancia de la doctrina trinitaria¹⁵⁸, yendo más allá de la opinión de Kant, según el cual de dicha doctrina tomada al pie de la letra no podría deducirse nada para la vida práctica¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Para su profundización ulterior, cf: W. PANNENBERG, *Was ist Wahrheit?*, en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1979 (202-222) (la pregunta por la verdad es hilo conductor de toda su *Systematische Theologie*, I-III, Göttingen 1988-1993); E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990; J. FISCHER, *Zum Wahrheitsanspruch der Theologie*, ThZ 50 (1994) 93-107 e ID., *Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik*, ZThK 91 (1994) 487-539; C. SCHWÖBEL, *Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik*, en H. DEUSER (ed.), *Systematische Theologie heute*, Gütersloh 2004, 102-117. La verdad del cristianismo es una de las preocupaciones fundamentales del actual papa Benedicto XVI, ya en sus épocas anteriores como teólogo y cardenal, cf.: J. RATZINGER, *Vérité du Christianisme?*, DC n° 2217 (2000) 29-35; ID., *La verità cattolica*, “MicroMega” 2 (2000) 41-64; ID., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica ‘Fides et Ratio’*, RET 60 (2000) 141-161.

¹⁵⁸ Cf., supra n.21.

¹⁵⁹ Cf., I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe, t. II, ed. W. Weischedel, Frankfurt 1977, 303s.

Tarea de la reflexión teológica será entonces, en medio de los debates actuales sobre el monoteísmo, presentar la peculiaridad “trinitaria” del monoteísmo cristiano, recordar los resultados de algunas discusiones intrateológicas sobre su relevancia político-social y analizar si por este camino es posible aportar algo específico, tanto en la respuesta a las críticas del monoteísmo como en la propuesta de caminos para superar la violencia y la intolerancia.

3.3.1. *El “monoteísmo concreto” y el “acontecimiento Jesucristo”*

Una idea de monoteísmo más bien deshistorizada ha predominado en el pensamiento de la ilustración y en las elaboraciones filosóficas de la modernidad¹⁶⁰. A ellas corresponde la concepción de un monoteísmo racional que, en sentido estricto, se aplicaría a las religiones donde la fe tiene como objeto al Dios creador, trascendente y único, e.d., judaísmo, cristianismo e islam. Lo más problemático para este pensamiento ilustrado radica en el carácter de revelación divina que estas religiones otorgan a su conocimiento de Dios y a sus afirmaciones respectivas. Por ello, el Dios único (monoteísmo) de la modernidad filosófica viene a representar como el denominador común a las diversas tradiciones religiosas, accesible solamente por la razón. Las peculiaridades derivantes del hecho revelador, p.e. la encarnación de Dios y la Trinidad divina en el caso del cristianismo, deberían quedar a un lado como secundarias e irracionales.

Ahora bien, en continuidad con la fe del Antiguo Testamento en el Dios único y en relación con la novedad del acontecimiento Jesucristo y con su impacto en la comprensión de Dios es como en el siglo pasado el teólogo católico de la escuela de Tübinga, J.von Kuhn, acuñó la expresión de “monoteísmo concreto”¹⁶¹. Mediante ella quería señalar que el monoteísmo judeocristiano no era el resultado de un pensa-

¹⁶⁰ Cf., en referencia al pensamiento filosófico contemporáneo, K. MÜLLER, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, en T. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube* (supra n.82) 176-213.

¹⁶¹ Cf., E. VIENKEN, *Einheit in Person - Person in Einheit. J.E. von Kuhns konkreter Monotheismus*, en M. ALBUS (ed.), *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, FS Kl. Hemmerle, Freiburg i.B. 1989, 85-102 (esp. 94ss). La misma idea de un monoteísmo concreto la expone K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*, en ID. (ed.), *Der eine Gott und der dreieine Gott*, Zürich 1984, 141-160, precisando que ha de comprenderse “sowohl als konkreter Monotheismus als auch als universaler, weil der konkrete Gott, der in einer legitimen Religion handelnd auftritt, als dieser der einzige und absolute ist und weil eben dieser Gott wegen seines allgemeinen Heilswillens überall in seiner Welt am Werke ist” (145).

miento filosófico, ni un tratado sobre el “Uno” (heno-logía), ni la afirmación de un “absoluto” abstracto junto al cual no sería pensable por definición ningún otro. En la fe monoteísta se halla implícita, ciertamente, una aserción metafísica. Pero la afirmación bíblica de la unicidad de Dios significa que el Dios único es el experimentable en sus actuaciones salvíficas, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el Dios de Jesucristo.

Para la fe cristiana, monoteísmo concreto significa que en el hombre Jesús de Nazaret el Dios único de la historia de Israel se hace historia y viene al encuentro del hombre, se le autocomunica. El “monoteísmo trinitario” prolonga y profundiza así el “monoteísmo concreto” de la tradición véterotestamentaria¹⁶², aunque la terminología y la conceptualidad “trinitaria” como tales no aparezcan aún en los textos del Nuevo Testamento¹⁶³. En ellos se habla de la revelación de Dios Padre en el Hijo y en el Espíritu Santo para salvación del hombre. He aquí lo nuclear y lo originario del Nuevo Testamento. Y en este sentido puede decirse que la realidad trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo constituye tanto la estructura como el contenido de la revelación en el acontecimiento Jesucristo. Todo el desarrollo de la teología trinitaria posterior responderá a la necesidad de presentar este acontecimiento como revelación escatológica de Dios y como salvación definitiva de los hombres.

Que la realidad trinitaria de Dios no sea contradictoria con el monoteísmo, he aquí el sello de la fe cristiana y de su identidad propia en el conjunto de las tradiciones religiosas. Representa su rasgo distintivo respecto a otros monoteísmos religiosos como el judaísmo y el islam, ajenos o críticos frente a la Trinidad divina¹⁶⁴, y respecto a otros mono-

¹⁶² Cf. M. STRIET, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, en ID. (ed.), *Monotheismus* (supra n.20) 155-198; G. ESSEN, “*Aufruhr in der metaphysischen Welt*”. *Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*, en ib. 246-267; J. RINGLEBEN, “*Der Eine – und nicht die Vielen*”. *Konkreter Monotheismus*, en G. PALMER (ed.), *Fragen* (supra n.82) 147-161.

¹⁶³ Cf.: A.W. WAINWRIGHT, *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1976; G. SEGALLA, *Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo*, ScCatt 117 (1989) 196-224; R.K. SOULEN, *Yhwh the Triune God*, *Modern Theology* 15 (1999) 25-54.

¹⁶⁴ Cf.: para la relación de los tres monoteísmos en la época medieval, R. ARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris 1993. En perspectiva más amplia: E. KLINGER (ed.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg 1997; J. DORÉ (dir.), *Christianisme, judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*, Paris 1999; G. D’COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinbrough 2000; S. DEL CURA ELENA, *Un cristiano ante el Islam* (supra n.14).

teísmos filosóficos como el monismo plotiniano del Uno¹⁶⁵ o los diversos deísmos de la modernidad (el Dios Uno de la razón).

En consecuencia, la fe cristiana ha de retenerse como monoteísta por creer en un solo Dios. Su realidad trinitaria en modo alguno implica retractación del monoteísmo, sino sentido más nuevo y profundo de la unidad y unicidad divina. Para descubrirlo es necesario retornar siempre al punto de partida de toda teología cristiana, el acontecimiento Jesucristo como revelación plena de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; sólo aquí encuentra el monoteísmo trinitario su justificación última y decisiva. No hay “teo-logía” cristiana que no sea simultánea y necesariamente “cristo-logía”; del mismo modo que, a la inversa, no es posible una “cristo-logía” sin “teo-logía”. La implicación recíproca deriva del acontecimiento Jesucristo, donde se pone de manifiesto la identidad entre el “*Deus pro nobis*” de la historia salvífica y el “*Deus in se*” de la realidad divina¹⁶⁶.

Al margen de esta identidad, cualquier discurso teo-lógico corre el riesgo de convertirse en construcción conceptual sobre lo divino, desconectada de las fuentes de la revelación. Y, desde esta identidad, la invocación de Dios como ABBA, Padre, por parte de Jesús de Nazaret¹⁶⁷ adquiere una importancia de primer rango. Por ello, puede decirse que la “peculiaridad” del “monoteísmo trinitario” en cuanto “monoteísmo concreto” está directamente relacionada con la “singularidad”

¹⁶⁵ Cf. A.P. VIOLA, *L'Uno plotiniano tra ragione e rivelazione*, en M. CROCIATA (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo* (supra n.2) 183-198.). Sobre el tema unidad - diversidad en el neoplatonismo, cf. C. MORESCHINI, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, en H.D. BLUME - F. MANN (ed.), *Platonismus und Christentum*, Münster 1983, 133-161; W. BEIERWALTES, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1985; M.L. GATTI, *Importanza storica e teoretica del pensiero neoplatonico nel Pensare l'Uno di W. Beierwaltes*: RivFilNeosc 84 (1992) 261-292; M.T. LISKE, *Monotheismus bei Plotin*, “Folia Theologica” 17 (2006) 153-160.

¹⁶⁶ Para una profunda reflexión teológica sobre el tema, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, 72-106, 393-459.

¹⁶⁷ Cf.: W. MARCHEL, *Abba, Père!*, Roma 1971; J. JEREMIAS, *Abba*, Salamanca 1981; J.A. FITZMYER, *Abba and Jesus Relation to God*, en *Mélanges J. Dupont*, Paris 1985, 15-38; J. BARR, *Abba isn't "Daddy"*, Jour Theol Stud 39 (1988) 28-47; M.R. D'ANGELO, *Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Tradition*, Jour Bib Lit 111 (1992) 611-630; ID., *Theology in Mark Q: Abba and "Father" in Context*, Harv Th Rev 85 (1992) 149-174; G. SCHELBERT, *Abba, Vater! Stand der Frage*: FZPhTh 40 (1993) 259-281; E. RUCKSTUHL, *Abba, Vater! Überlegungen zum Stand der Frage*, FZPhTh 41 (1994) 515-525 (seguido de la respuesta de G. Schelbert, ib., 526-531). En perspectiva trinitaria, cf. N. CIOLA, *Gesù e l'esperienza religiosa di Dio/Abbà nello Spirito Santo*, en I. SANNA (dir.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000, 237-256.

del acontecimiento Jesucristo. Y de la manera en que se fundamente, se articule y se repiense esta vinculación estrecha dependerá la posibilidad de percibir lo específico del monoteísmo trinitario, la de hacerlo creíble hacia dentro y hacia fuera y la de percibir su relevancia y significatividad.

3.3.2. *Un caso ilustrativo: monoteísmo, trinidad divina y teología política*

A decir verdad, las implicaciones político-sociales del monoteísmo no constituyen un campo sin explorar por parte de la reflexión teológica. Y vale la pena mencionar a uno de los teólogos que, en la primera parte de este siglo, analizaron explícitamente la cuestión: se trata de E. Peterson (1890-1960), estudioso de los orígenes cristianos y teólogo protestante convertido posteriormente al catolicismo (1930)¹⁶⁸.

En el año 1935 publicó un artículo titulado *El monoteísmo como problema político*¹⁶⁹, en el que reelaboraba algunos trabajos previos sobre la “monarquía” divina. A primera vista era un análisis erudito, propio de estudioso especializado, sobre textos antiguos de la literatura judía y cristiana en torno al tema de la “monarquía”. Pero contenía en clave referencias al contexto de la época, marcado por relaciones complejas entre situación sociopolítica, ascenso del nacionalsocialismo y compromiso de las iglesias cristianas. Para Peterson, gran parte del protestantismo alemán había ido vaciándose de contenido desde hacía ya tiempo y se había quedado sin capacidad de reacción frente a los acontecimientos. Así se explica su fácil instrumentalización, por haber aceptado que se identificara de manera más o menos explícita una verdad teológica (revelación o reino de Dios) con un hecho histórico determinado (estado, raza, reino terreno), tal como podía escucharse en algunos teólogos de aquellos años¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Sobre su figura y su pensamiento, cf.: F. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di E. Peterson*, RivStLettRel 1 (1965) 1-58; posteriormente el amplio y detallado estudio de B. NICHTWEISS, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i.B. 1992.

¹⁶⁹ Cf. E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, en ID., *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 27-62; el art. ha sido objeto de una nueva edición en alemán por parte de B. NICHTWEISS en E. PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Würzburg 1994, 23-82 y en español (Madrid 1999) con un prólogo de G. URIBARRI.

¹⁷⁰ Cf. algunos ejemplos de esta identificación: “Unsere evangelischen Kirchen haben die deutsche Wende von 1933 als ein Geschenk und Wunder Gottes begrüsst”, P. ALTHAUS, *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen 1933, 5; “Die junge deutsche evangelische Theologie und die gegenwärtige Stunde im Volk und Staat, sie gehören zusammen”, E. HIRSCH, *Die gegenwärtige geistige Lage*, Göt-

En este transfondo, establece Peterson su propia tesis: una concepción de Dios como soberano único que gobierna justifica ideológicamente el monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso¹⁷¹; por el contrario, la doctrina trinitaria ortodoxa imposibilita de raíz toda “teología política”¹⁷². El primer esquema es analizado siguiendo las huellas de la “monarquía divina” en autores judíos (Filón de Alejandría), en los primeros apologetas cristianos y en “teólogos de palacio”, cuyo ejemplo más claro lo constituye para él Eusebio de Cesarea (simpatizante de las doctrinas arrianas). Por el contrario, en la interpretación trinitaria ortodoxa de la monarquía divina (superación del moda-

tingen 1934, 132; “Das *eine* Reich ist der schöpfungsmässige Sinn der Weltgeschichte... Da aber Christus und Kaiser zusammengehören..., so ist die Sehnsucht der menschlichen Geschichte das eine Reich, das alle Völker vereinigt, und der christliche Kaiser als der Schirmherr der gesamten Christenheit”, W. STAPEL, *Der christliche Staatsman. eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932, 244s. Sobre esta “Reichstheologie” en el ámbito católico, cf. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson* (supra n.168) 763-772, donde también puede leerse la aclamación usada por los “Deutsche Christen” en Turinga: “Ein Volk! - Ein Gott! - Ein Reich! - Eine Kirche!” (p. 779). Entre estos “cristianos alemanes” se halla el teólogo F. Gogarten en 1933, año en que también ingresan en el partido nacionalsocialista C. Schmitt y M. Heidegger, cf. D. BRAUN, *C. Schmitt und F. Gogarten*, *BerlThZ* 11 (1994) 219-242.

¹⁷¹ E. PETERSON, *El monoteísmo* (supra n.169) 27, comienza su trabajo con una cita del libro XII de la Metafísica de Aristóteles, que en realidad viene de Homero, *Iliada* II, 204: “Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor”, cita que a su vez hallamos en Tomás de Aquino, *STh* I q103 a3: “Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures”. Al final de un largo análisis de textos concluirá: “El monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un slogan político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del Imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico... Pero el dogma ortodoxo de la Trinidad hace que la expresión ‘monarquía divina’ pierda su carácter político-teológico... Los cristianos profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios Trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político”, p. 60s.

¹⁷² “...la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con 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 una “teología política” que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una “teología política”, E. PETERSON, *El monoteísmo* (supra n.169) 62.

lismo y subordinacionismo), tal como fue formulada por la teología de los Padres Capadocios (Gregorio Niseno), no hay espacio para las manipulaciones ideológicas de los monoteísmos políticos.

En la conclusión de su trabajo menciona Peterson por única vez de manera explícita el concepto de “teología política”. Con ello se refería críticamente al jurista C. Schmitt (1922), teórico de la doctrina y del derecho estatal, quien lo había empleado para expresar el nexo indisoluble entre conceptualidad teológica y situación político-social, pues, según él, la doctrina moderna del estado (soberanía, capacidad de decisión) no es sino un conjunto de conceptos teológicos secularizados¹⁷³.

La tesis de Peterson no suscitó entonces especiales discusiones y fue objeto de una recepción más bien tranquila. Hasta que a finales de los sesenta, con motivo de las propuestas y debates en torno a la llamada “nueva teología política”, experimenta una revitalización. Pero los protagonistas del debate no discutirán en un principio tanto sobre la tesis en sí, sino sobre la herencia legítima de Peterson; tenerlo a favor se valora como fortalecimiento de la propia postura, de ahí que lo reclamen tanto promotores como detractores de las nuevas propuestas. Así, Metz considera la fe trinitaria como el fundamento de una “nueva teología política”, crítica con el poder social dominante, aplicable también a la comprensión monárquica o absoluta del poder en las estructuras eclesiales. Moltmann propone una comprensión de la trinidad divina que favorezca la convivencia humana sin privilegios ni sometimientos, más allá del monoteísmo teocrático (poder único, central y absoluto), más allá del monoteísmo clerical (episcopado monárquico), más allá del monoteísmo teológico (helenización del Dios judeocristiano)¹⁷⁴.

¹⁷³ “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach..., sondern auch in ihrer systematischen Struktur...”, C. SCHMITT, *Politische Theologie*, Berlin 1934, 49.

¹⁷⁴ “En el ensayo de E. Peterson... se traduce el intento de dar la vuelta a la fórmula de la fe trinitaria desde el ángulo de la crítica del poder y presentarla así en toda su peligrosidad liberadora y redentora, peligrosa que se hace patente, sobre todo, cuando la crítica del concepto monárquico del poder contenida en esta fórmula trinitaria se dirige contra la estructura de la propia Iglesia, cosa que Peterson pasa por alto”, J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 211. “Desgraciadamente, Peterson no se ha atrevido a dirigir esa crítica trinitaria hasta el interior de la jerarquía eclesiástica, contra el así llamado episcopado monárquico, que corresponde exactamente al monoteísmo político y que ha tomado del imperio romano decadente los títulos, los honores y las ceremonias cortesanas. Con la formación de la doctrina trinitaria se liberó la teología cristiana del monoteísmo político y lo destrozó teóricamente, aun cuando no haya logrado todavía desterrar-

En dirección opuesta se mueve H. Maier. También él recurre a la tesis de Peterson, pero valorándola como un veredicto general de ilegitimidad, aplicable igualmente al proyecto de la nueva teología política. Según él, la doctrina trinitaria hace efectiva la distinción entre política y religión como ámbitos distintos, cada uno con su racionalidad propia, trayendo consigo tanto una desteologización de la política como una despolitización de la religión¹⁷⁵. El mismo C. Schmitt, casi cuarenta años después de su "Politische Theologie", cree oportuno volver de nuevo sobre el tema (1970)¹⁷⁶, para valorar la tesis de Peterson como una especie de leyenda insuficientemente fundada en sus análisis históricos y, además, expresión ella misma de una determinada teología política (la que se deduce del potencial crítico de la doctrina trinitaria)¹⁷⁷. Trabajos posteriores han sometido a un análisis muy detallado tanto el pensamiento de Schmitt¹⁷⁸, como la tesis de Peterson y la vigencia de la misma desde una perspectiva histórica y sistemática¹⁷⁹.

lo en la práctica. La crítica de la religión política es hasta hoy, en mi opinión, la función política de la doctrina de la trinidad", J. MOLTMANN, *Crítica teológica de la religión política*, en J.B. METZ (ed.), *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, 24; cf. también J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 300ss, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1983, 145ss, *Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times*, ScottJTh 47 (1994) 19-41.

¹⁷⁵ Cf. H. MAIER, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, SdZ(1969) 73ss; con posterioridad ha vuelto sobre el tema en *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, "Zeitschrift für Politik" 38 (1991) 33-46, abogando por una reformulación de las tesis de Peterson.

¹⁷⁶ C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970. Sobre la "teología política como genealogía" en Schmitt, Peterson, Strauss y Assmann, cf. M. ZANK, *Politische* (supra n.104).

¹⁷⁷ En la introducción a la 2ª ed. de su *Politische Theologie*, Berlin 1943, 8, sostiene Schmitt que lo político representa la "totalidad" y que es imposible una "teología no política": "Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, dass die Entscheidung darüber, ob etwas unpolitisch ist, immer eine politische Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer sie trifft und mit welchen Beweisgründen sie sich umkleidet. Das gilt auch für die Frage, ob eine bestimmte Theologie politische oder unpolitische Theologie ist".

¹⁷⁸ Sobre C. Schmitt, cf.: F. SCHOLZ, *Die Theologie Carl Schmitts*, en A. SCHINDLER (ed.), *Monotheismus* (infra n.179) 149-169; A. DOREMUS, *Introduction à la pensée de C. Schmitt*, ArchPh 45 (1982) 529-548; J. TAUBES (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie, 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983; D. SCHELLONG, *Carl Schmitt als Hobbes-Interpret*, BerlThZ 8 (1991) 94-112; J.F. KERVÉGAN, *L'enjeu d'une "théologie politique": Carl Schmitt*, RevMetMor 100 (1995) 201-220.

¹⁷⁹ El análisis y la discusión más detallada de la tesis de Peterson lo constituye el conjunto de trabajos ed. por A. SCHINDLER, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978; ulteriormente B. NACHTWEISS, *E. Peterson* (supra n.168) 722-830. También, con

No es posible hacer aquí un balance global de todas las cuestiones implicadas en el debate; nos limitamos, por ello, a las que tienen un carácter más directamente teo-lógico. Desde una perspectiva histórica no está demostrado que la fe en un Dios único lleve *siempre y necesariamente* a la instrumentalización de la teo-logía en favor del monoteísmo político; cuando esto se produce, juegan también un papel importante otros elementos no teológicos¹⁸⁰. Por otra parte, tampoco la doctrina trinitaria ortodoxa (el monoteísmo trinitario) otorga sin más, por sí misma, una especie de inmunización automática frente a todo riesgo de ideologización de la fe: la fijación de esta doctrina en el s. IV no impidió históricamente la prolongación ulterior de una “teología política”; en otras ocasiones se invocó explícitamente la fe trinitaria a favor de un sistema político determinado y las implicaciones recíprocas entre trinidad y forma concreta de gobierno o de sociedad han ido dejando sus huellas a lo largo de la historia¹⁸¹.

No obstante, a pesar de todo, hay un núcleo en la tesis de Peterson que sigue teniendo vigencia en la actualidad, pues no se deduce necesariamente de sus análisis históricos. La realidad trinitaria de Dios (el monoteísmo trinitario) implica un concepto de “unidad”¹⁸² que no encuentra paralelo alguno en el ámbito de lo creado y que desborda ampliamente las propuestas políticas, sociales o culturales donde el ansia de la “unidad” se transforma en imposiciones “unitarias” o “totalitarias”; por esta desemejanza, el monoteísmo trinitario encierra en sí mismo un germen de libertad y de crítica permanente frente a todo intento de apuntalar tales imposiciones invocando al Dios único. Desde

una perspectiva más amplia: Th.D. PARKER, *The Political Meaning of the Doctrine of the Trinity: Some Theses*, JouRel 60 (1980) 165-184; Y.M. CONGAR, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, NRTh 113 (1981) 3-17; P. KOSLOWSKI, *Politischer monotheismus oder Trinitätslehre?*, ThPh 56 (1981) 70-91; G. RUGGIERI, *Dios y poder. ¿Funcionalidad política del monoteísmo?*, Conc 197 (1985) 29-42; A. KÜNZLI, *Religion als Legitimation der Politik*, BerThZ 2 (1985) 358-382; H. OTTMANN, *Politische Theologie als Begriffsgeschichte*, en V. GERHARDT (ed.), *Der Begriff der Politik*, Stuttgart 1990, 169-188.

¹⁸⁰ Para ver la importancia de otros factores no estrictamente teológicos, cf. los diversos trabajos reunidos en la obra ed. por A. SCHINDLER (supra n.179).

¹⁸¹ Como ilustración de las posibles analogías y utilizaciones políticas de elementos trinitarios, cf.: P. KOSLOWSKI, *Politischer* (supra n.179) 82-87 (con referencias a de Bonald, G. Nacianceno y Hegel); H. OTTMANN, *Politische* (supra n.179) 173s, 187s; J. ARNOLD, *Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre W. von Auxerre*, ThPh 69 (1994) 342-372.

¹⁸² Cf., G. URIBARRI, *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico de “monarquía” en la controversia monarquiana*, Madrid - Comillas 1996.

el núcleo central del dogma cristiano sobre Dios no hay posibilidades de legitimación para determinadas formas de “monoteísmos políticos”, donde imperan la intolerancia, la violencia o el fanatismo. Desde aquí la fe trinitaria habrá de mostrar fehacientemente sus posibilidades constructivas.

3.3.3. *Pluralismo, violencia monoteísta y diferencia trinitaria*

En correspondencia con los debates actuales sobre el pluralismo y sobre la violencia monoteísta se puede percibir en la teología contemporánea una búsqueda de esclarecimiento y de respuesta desde la peculiaridad de la fe trinitaria. Los caminos seguidos son diversos y en general no constituyen aún propuestas tan articuladas que encuentren recepción mayoritaria. Corroboran, no obstante, que el quehacer teológico tiene ante sí posibilidades por explorar y que el discurso trinitario no es ajeno a los debates culturales contemporáneos

Las cuestiones hoy debatidas en torno al pluralismo y a la relación entre unidad y diversidad nos remiten a las cuestiones que el concepto cristiano de Dios Uno y Trino lleva consigo. No se trata de elaborar a posteriori una teo-logía postmoderna, que canonicamente retrase un pensamiento hoy de moda que mañana puede quedar obsoleto. Se trata de ver si la teología cristiana puede aportar algo propio desde sus temas más originarios. Pues en ambos casos el desafío común es pensar conjuntamente unidad y diversidad¹⁸³, universalidad absoluta y relatividad histórica. Las cuestiones no llegan a la teología con el pluralismo postmoderno, sino que acompañan desde sus inicios la articulación cristiana del concepto de Dios. Se trata de Dios Uno y Trino. Y las diversas propuestas trinitarias lo que han

¹⁸³ La pregunta por la unidad-diversidad es un tema profundamente filosófico. Cf. los trabajos del XVI Congreso Alemán de Filosofía publicados por O. MARQUARD, *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990; desde la problemática postmoderna, cf. la propuesta de W. WELSCH, *Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept einer transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995. Sobre el tema en el neoplatonismo, cf. C. Moreschini, *Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico nella cultura latina dell'età imperiale*, en H.D. BLUME - F. MANN (ed.), *Platonismus und Christentum*, Münster 1983, 133-161; W. BEIERWALTES, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1985; M.L. GATTI, *Importanza storica e teoretica del pensiero neoplatonico nel pensare l'uno di W. Beierwaltes*, RivFilNeosc 84 (1992) 261-292. Pero el tema es también una cuestión peculiarmente teológica; cf. E. BRITO, *Deux modèles du Dieu unique. Thomas d'Aquin et Hegel*, EgTh 21 (1990) 33-64; ID., *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991; A. DE LIBERA, *L'un ou la Trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne*, RevScRel 70 (1996) 31-47.

buscado y siguen buscando es precisamente “pensar a Dios” como “amor” y como “comunidad”; amor y comunidad en sí mismo, que en razón de la “diferencia” intradivina y personal puede crear por amor una realidad “diferente” de él para integrarla en su misma vida de reciprocidad comunitaria.

A esta tarea ha sido fiel la teología en la medida en que supo no sacrificar la unidad en favor de la trinidad ni la trinidad en favor de la unidad. En este sentido puede decirse que el pluralismo postmoderno estimula a la teología para que reelabore teológicamente su propio tema. De algún modo podría considerarse como una radicalización actualizada, en el ámbito filosófico y en el cultural-social, de la pregunta cristiana por Dios¹⁸⁴. Como una invitación a hacer fructífero el hecho de que “el monoteísmo cristiano es el resultado de un conjunto de diferencias asumidas en la comunión”¹⁸⁵, de que la “unidad pericorética del Dios trino es una unidad abierta y convocante”¹⁸⁶.

¿Podría entonces pensarse en la teología trinitaria como una clave de respuesta a los desafíos pluralistas en un mundo globalizado¹⁸⁷ y como una posibilidad de superar las amenazas de violencia religiosa vinculadas al monoteísmo? En el panorama teológico contemporáneo hay intentos orientados en esta dirección, en gran parte vinculados precisamente al debate provocado por las tesis de Assmann¹⁸⁸. Vale la pena señalarlo, para confirmar que éstas han repercutido también en el discurso teológico de carácter sistemático.

¹⁸⁴ “Die Postmoderne-Thematik erweist sich in dieser Perspektive als die radikalisierte, weil im philosophischen Prinzipien-, wie im gesellschaftlich-kulturellen Handlungsbereich aktualisierte Gottesfrage”, R.M. BUCHER, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses*, en H.J. HÖHN (ed.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992, 35-58 (57).

¹⁸⁵ Cf., Ch. DUQUOC, *Monoteísmo e ideología unitaria*, Conc 197 (1985) 87.

¹⁸⁶ J. MOLTSMANN, *La unidad convocante del Dios Uno y Trino*, Conc 197 (1985) 67-77; sobre el tema de la “unidad pericorética”, cf. S. DEL CURA, *Perichóresis*, en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario Teológico “El Dios Cristiano”*, Salamanca 1992, 1086-1094; un juicio valorativo del recurso a esta categoría en R.E. OTTO, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, *ScJouTheol* 54 (2001) 366-384; recientemente, L.F. MATEO-SECO, *Perichóresis y circuminsessio*, “*Scripta Theologica*” 35 (2003) 507-515; E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Paris 2005.

¹⁸⁷ Cf., J. H. FLETCHER, *Religious Pluralism in a Era of Globalization: the Making of Modern Religious Identity*, *ThSt* 69 (2008) 394-411.

¹⁸⁸ Cf., p.e., las colaboraciones de P. Strasser, K. Ruhstorfer, S. Wendel, M. Striet, K.H. Menke, H. Hopping en P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential* (supra n. 82); P. LÜNING, *Trinität und Gewalt. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Schlüssel zur Klärung des Gewaltproblems in der Religion?*, *TrThZ* 118 (2009) 181-200.

Algunos representantes de la teología pluralista de las religiones, ante el pluralismo de hecho y de derecho que caracteriza la situación actual, proponen desabsolutizar la fe cristiana y relativizar sus pretensiones de carácter definitivo y universal, especialmente las relacionadas con el acontecimiento Jesucristo. Desabsolutizándolas se rompería toda posible conexión entre sus pretensiones de verdad y cualquier forma de intolerancia o de violencia¹⁸⁹. Se trataría, pues, de relativizarlas, o mejor, de retenerlas como definitivas y absolutas solamente “para mí” o “para nosotros” en cuanto cristianos, renunciando a su universalidad y definitividad.

No hay en la propuesta ningún rasgo específicamente trinitario¹⁹⁰. Más aún, al menos algunos representantes (cf. J. Hick¹⁹¹) harían suyas las viejas comprensiones modalistas, que llevarían a entender los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo no como realidades personales, sino como simples modos manifestativos o denominaciones lingüísticas que podrían ampliarse a discreción. Lógicamente Jesús de Nazaret sería una más entre tantas otras ventanas a través de las cuales asomarnos al océano infinito de la realidad divina. Y es lógico que la despedida de la divinidad de Jesucristo vaya acompañada de renuncia a la fe trinitaria. Lo uno y lo otro se halla estrechamente vinculado, tanto en la afirmación como en la negación. En el segundo caso no se puede mantener el reconocimiento de Jesucristo como palabra definitiva de revelación y de salvación¹⁹². Pero, además, respecto a la cuestión precisa que nos ha ocupado en este discurso, la propuesta equivale a aceptar indiscriminadamente el principio mismo en que se basa la crítica del monoteísmo: que las pretensiones de verdad definitiva y la distinción entre verdadero y falso, generan inevitablemente intolerancia y violencia. Principio que, como hemos indicado, está lejos de resultar convincente ni en su dimensión sistemática ni en su verificación empírica.

Ante la reiteración de que es la “unicidad” del “mono-teísmo” (*monos*) la fuente de su intolerancia estructural y de su violencia inherente, otras propuestas teológicas reivindicán la “pluralidad” de lo “trinitario” (*trias*) como principio de diferenciación intradivina, cuyo

¹⁸⁹ Cf., M. VON BRÜCK – J. WERBICK (ed.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i.B. 1993.

¹⁹⁰ Cf., por el contrario, G. D’COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh 2000.

¹⁹¹ Cf., J. HICK, *God Has Many Names*, London 1980.

¹⁹² Seguir profesándolo hoy, reconociendo a Jesucristo como el Señor; constituye el verdadero objetivo de la Declaración “*Dominus Iesus*”, AAS 92 (2000) 742-765.

dinamismo permitiría eludir la crítica antimonoteísta y descubrir caminos para superar la intolerancia violenta e instaurar procesos de libertad y de pacificación. En fin de cuentas, la fe cristiana no es sin más “monoteísta”, sino también y simultáneamente “trinitaria”.

La ventaja de esta orientación es hacer valer la peculiaridad propia del monoteísmo cristiano. Pero, a mi modo de ver, deja al descubierto flancos débiles. De algún modo asume también como válido el planteamiento de la crítica antimonoteísta: la unidad es fuente de intolerancia y violencia, la pluralidad por el contrario inspira tolerancia y convivencia pacífica. Lo cual deja de ser evidente, en la medida en que culturas y sociedades politeístas o pluralistas albergan también intolerancia, violencia y confrontación. Por otro lado, es como si se pusiera en marcha una cierta estrategia de inmunización, remitiendo la validez de la crítica para los demás monoteísmos (por su adhesión a lo “uno” y “único”) y refugiándose en la pluralidad trinitaria (“tres” personas) aun a costa de relegar a secundario el carácter monoteísta del cristianismo.

No pretenderé yo tener en mis manos la clave de una propuesta que resulte convincente en el plano sistemático y resista en la práctica la prueba de su verificación empírica. A la teología trinitaria se le pide algo casi imposible, cuando se exige de ella pensar la unidad y la trinidad divina como realidades igualmente originarias en Dios, sin que la una quede finalmente sacrificada en favor de la otra¹⁹³. La categoría de “comunidad” podría ser la más adecuada en este sentido¹⁹⁴. Por otro lado, aun en el supuesto de que se elaborara un pensamiento trinitario que constituyera un logro en el plano teórico-abstracto, quedaría pendiente su traducción en mediaciones concretas, más allá de apelaciones genéricas o exhortaciones enfáticas.

Tan concretas como el “monoteísmo concreto” al que me he referido anteriormente¹⁹⁵, del que Jesús de Nazaret es testigo preclaro y revela-

¹⁹³ Cf., B.D. MARSHALL, *The Unity of the Triune God: Reviving an Ancient Question*, “The Thomist” 74 (2010) 1-32.

¹⁹⁴ Cf., L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2002; J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985; R. DEL COLLE, ‘Person’ and ‘Being’ in J. Zizioulas *Trinitarian Theology: Conversations with Th. Torrance and Thomas Aquinas*, *ScJouTheol* 54 (2001) 70-86; A. PAPANIKOLAU, *Divine Energies or Divine Personhood: VI. Lossky and J. Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God*, “Modern Theology” 19 (2003) 357-385; P.A. FOX, *God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville, Minnesota 2001

¹⁹⁵ Cf. supra n.162.

ción definitiva. Cuando se confronta con él, toda la intolerancia y violencia que se ha dado en la historia del cristianismo constituye no sólo una incoherencia, sino también la negación práctica de la fe profesada¹⁹⁶. Un monoteísmo concreto que nos revela al Dios verdadero y nos desvela el alcance último de la trinidad divina: el Amor como sentido del ser¹⁹⁷, la diferencia intradivina como condición de posibilidad para la distinción entre los seres creados y el Creador¹⁹⁸ que los llama a la existencia “ex amore” y “ex nihilo”: “Para la comprensión cristiana de la creación, es en este ámbito de diferenciación trinitaria donde radica, como su transfondo y su razón fundante, la posibilidad de la creación como lo “otro” de Dios, en su “alteridad” respecto al Creador, en su consistencia, autonomía y dignidad de creatura y de realidad no divina. Dios Padre crea por medio del Hijo en el Espíritu Santo... La realidad trinitaria del Dios Creador constituye, por tanto, en la comprensión cristiana, la condición de posibilidad para comprender el sentido de la creación en cuanto lo “otro” de Dios y el de las creaturas finitas dotadas de una “libertad” querida y respetada radicalmente por el Dios que las ha creado”¹⁹⁹.

Los intentos del pensamiento teológico contemporáneo por pensar la trinidad divina desde la “libertad” y el “amor”, abriendo de este modo

¹⁹⁶ Cf., J. NIEWIADOMSKI, *Gewalt ist kein Prädikat für Gott. Der christliche Weg zur Gewaltüberwindung*, en R. HEMPELMANN – J. KANDEL (ed.), *Religionen* (supra n.11) 113-130; ID., “... dein allmächtiges Wort vom Himmel...”. *Gottes Wort und die Frage der Gewalt*, en G. AUGUSTIN e.a. (eds.), “Christus – Gottes schöpferisches Wort”, FS Ch. Kardinal Schönborn, Freiburg i.B. 2010, 215-235.

¹⁹⁷ “Ni la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la Trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es un ‘ser en sí’ autártico (substancia) ni un ‘ser para sí’ autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre sólo vive humanamente en las relaciones del yo-tú-nosotros. El amor aparece como el sentido de su ser”, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 330

¹⁹⁸ En relación con las tesis de Assmann y su comprensión del cosmotéismo, se ha planteado sobre todo por parte de K. MÜLLER (supra n. 140) la necesidad de repensar el tema monoteísmo – monismo, cuestión que desborda ampliamente el tema de la presente disertación; cf. K. MÜLLER, “Dio” fra monoteismo e monismo, “Il Regno” 18 (2006) 641-650; M. BONGARDT, *Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte*, en K. MÜLLER – M. STRIET (eds.), *Dogma und Denkform*, Regensburg 2005, 85-100; M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, ib. 111-127; P.L. METZGER, *The migration of monism and the matrix of trinitarian mediation*, *ScotJouTh* 53 (2005) 302-318.

¹⁹⁹ S. DEL CURA ELENA, *Creación “ex nihilo” como creación “ex amore”: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, *Est Trin* 38 (2004) 88s.

horizontes para el diálogo con el pluralismo contemporáneo y posibilidades de superar en el plano del discurso cualquier legitimación de la violencia religiosa, sólo pueden ser saludados con respeto y agradecimiento. Es una tarea que pide ser prolongada y precisada. Pero en este quehacer la “provocación” procedente de la cultura contemporánea constituye un estímulo ineludible, que puede resultar fructífero para todos. Valdrá la pena cualquier aportación que ayude a superar la violencia, la intolerancia, el exclusivismo o el fanatismo religioso. También en el plano del pensamiento. Y de la teología se espera con razón que lo haga desde lo más nuclear de sus convicciones creyentes, o, como diría con su autoridad teológica K. Rahner, “*von der Mitte in die Weite*”.

Que un pequeño esfuerzo de este tipo haya podido ser presentado en el ámbito de esta Real Academia de Doctores de España, la cual ha tenido a bien acogerme como a uno de sus Académicos de número, me lleva a concluir reiterando el reconocimiento agradecido de mis palabras iniciales.

A todos Ustedes, Señoras y Señores, muchas gracias.

CONTESTACIÓN
DEL
EXCMO. SR. DR. P. MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.

Excmo. Sr. Presidente,
Excmas. y Excmos. Sras. y Sres. Académicos,
Señoras y Señores:

Constituye para mí un honor participar en este solemne acto académico y acoger, en nombre de nuestra Real Academia de Doctores de España, al Dr. Santiago del Cura Elena. Le conozco personalmente desde que tuve ocasión, siendo Decano de la Facultad de Teología de Valencia, de participar, junto con él, en las Juntas de Decanos de las Facultades de Teología Ibéricas. Tuvimos ocasión de organizar juntos un encuentro de teólogos españoles y portugueses en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Ya le conocía por sus publicaciones, pero el encuentro personal me permitió apreciar su amabilidad, su capacidad de trabajo, su buen análisis de los problemas. Pero es su extraordinario currículum teológico lo que constituye un aval incuestionable a la hora de promocionar su candidatura como miembro de nuestra Real Academia. Voy a limitarme a ofrecer algunos datos significativos.

El Dr. Santiago del Cura nació en Ciruelos de Cervera (Burgos) el día 25 de julio de 1948. Sus estudios de humanidades, filosofía y teología los realizó en Burgos, Roma, Munich y Frankfurt. Fue ordenado sacerdote en 1972. En 1981 obtuvo el Doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es Catedrático de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Burgos y Profesor Invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha impartido también clases en el Centro de Estudios Teológico S. Dámaso, antes de su constitución como Facultad de Teología, en la Sede de Vitoria de la Facultad de Teología del Norte de España y en el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias.

Los cargos académicos que ha desempeñado son numerosos, así como los nombramientos recibidos en razón de su competencia teológica. Indico los más importantes. Ha sido, primeramente durante seis años y

después durante otro trienio, Decano de la Facultad de Teología del Norte de España, en su sede de Burgos, siendo actualmente Presidente de esta Facultad en sus dos sedes de Burgos y Vitoria. Ha sido sucesivamente Secretario, Vicepresidente y Presidente de la Junta de Decanos de las Facultades de Teología de España y Portugal, Director del Instituto de Teología y Espiritualidad del Sacerdocio de Burgos, Director de la Sección de Especialidad en Teología Dogmática. También fue Director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos de la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde 1987 es miembro de la Comisión asesora de la Conferencia Episcopal Española, y desde 1997 hasta el 2009 ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional, creada por Pablo VI a raíz del concilio Vaticano II. Es miembro del Consejo de redacción de las revistas “Burgense”, “Revista Española de Teología”, “Estudios Trinitarios”, “Communio”, “Diálogo Ecuménico” y “Scripta Theologica”. Indico, finalmente, que es desde 2009 Socio Ordinario de la Pontificia Academia de Teología, en Roma.

Ha dirigido una docena de tesis doctorales en las Facultades de Teología de la Univesidad Pontificia de Salamanca y en la Facultad de Teología del Norte de España, y en estos momentos lleva la dirección de seis tesis doctorales también en estos centros. Ha impartido numerosas conferencias y su participación en Congresos y Simposios es frecuente, especialmente en España pero también en otros países de Europa, como Italia, Portugal, Irlanda y Alemania. Ha participado en Simposios organizados por las Universidades civiles (Salamanca, Complutense de Madrid, Menéndez Pelayo, Alcalá de Henares, Burgos, Alicante, Málaga) y la mayor parte de las Facultades y Centros Teológicos españoles han contado con su presencia.

El listado de sus publicaciones es muy amplio. Superan el centenar los títulos, entre libros y artículos, tanto de investigación como de alta divulgación teológica, que llevan la firma de Santiago del Cura. Sus escritos versan sobre historia del dogma y de la teología, sobre teología del ministerio ordenado, teología ecuménica y cuestiones de actualidad. Hay dos tipos de escritos que merecen ser resaltados: los dedicados a la escatología y, por encima de todo, sus publicaciones sobre el Misterio de Dios. No creo equivocarme si afirmo que estamos ante uno de los mejores teólogos españoles de hoy día en esta temática. En estos momentos está preparando un manual sobre el Misterio de Dios para la colección “Sapientia fidei”. Acaban de salir en lo que va de año varios títulos relacionados con la pregunta por Dios, los encuentran citados en el Discurso de hoy. Y hay otros de publicación próxima, que reflejan sus intereses y preocupaciones teológicas, como “Un cristiano ante el

islam: algunas cuestiones del diálogo teológico”, “Hecho carne e historia: la comprensión cristiana de Dios”, “Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo”; “Dios como *communio*: propuestas actuales de mediación entre la unidad y la trinidad divina”; “Misterio inefable: lenguajes y discursos en teología trinitaria”. En todos sus escritos (y me parece que eso mismo han podido ustedes comprobar hoy al escuchar su conferencia) Santiago del Cura muestra una sensibilidad exquisita y dialogante a la hora de presentar el mensaje cristiano al hombre y a la mujer de hoy.

Con el riesgo que conlleva toda simplificación voy a resumir en dos las líneas de fuerza de su pensamiento: Por una parte, Dios como tema central y unificante; por otra, un esfuerzo de comunicar la fe sabiendo dar razón de la misma, especialmente en esta época de secularización e increencia. Ambas líneas están estrechamente relacionadas, porque el Dios cristiano es un Dios de los hombres y para los hombres y, por tanto, tiene que poder ser acogido en la circunstancia vital y cultural de cada persona. El discurso sobre Dios nunca puede prescindir de su destinatario, que es la humanidad, pero no una humanidad en abstracto, sino cada ser humano en su concreta situación. De ahí la pertinencia de la pregunta: ¿cómo hablar de Dios en una época paradójica, de increencia y secularización, por un lado, y de cierto redescubrimiento espiritual, por otro? Más aún, ¿cómo hablar del Dios cristiano en una época de diálogo interreligioso, cómo decir el monoteísmo trinitario de forma comprensible para los fieles de otras religiones monoteístas? La originalidad del Dios cristiano está en que es único, pero no solitario, es el Dios de la comunión. Mirando a Jesucristo es como el teólogo y todo cristiano puede descubrir a este Dios de comunión. Más aún, con la paradoja de la encarnación, el cristiano descubre a un Dios que, en cierto modo se ha unido con todo hombre y que desborda en humanidad a todos los seres humanos, mostrando así un nuevo modo de ser humano.

El talante dialogante de la teología del Dr. Del Cura le permite estar atento a las críticas que se hacen a la religión en general y al cristianismo en particular, para sacar lo más positivo de ellas, y buscar una mejor presentación del mensaje cristiano que aclare los malentendidos y muestre su relevancia para las personas de hoy. Precisamente en orden a esta relevancia de la fe, quisiera referirme a otro de los intereses teológicos de nuestro teólogo que marca su discurso sobre Dios. Me refiero a la virtud teologal de la esperanza, sin duda una de las virtudes más necesitadas por nuestros contemporáneos. El Dios cristiano no es solo un Dios de comunión que nos llama a vivir en comunión. Es también el

Dios del futuro, el Dios que abre un futuro lleno de vida para todos y cada uno de los seres humanos.

A pesar de todo, el verdadero teólogo, confiesa que Dios siempre escapa a la lógica de los conceptos y del lenguaje. Al final del quehacer teológico, nos encontramos con el silencio de cierta sana impotencia y el desbordamiento del misterio. Un silencio que lleva, inevitablemente, a la adoración. Porque las palabras con minúscula se retiran ante la elocuencia de la Palabra (*Verbo crescente, verba deficiunt*).

El discurso que acabamos de escuchar es una buena muestra de todas estas características que acabo de subrayar como propias de la teología de Santiago del Cura: diálogo con la cultura, tomar en serio los problemas y desafíos que plantea, capacidad de acoger lo bueno que aportan incluso aquellos con los que no se está de acuerdo, propuesta serena del propio planteamiento, buscando el modo más apropiado de presentarlo ante nuestros contemporáneos. Exponer hoy la verdad de la fe trinitaria frente a los debates actuales abiertos en la postmodernidad que asocian fe monoteísta a intolerancia exclusivista y violenta, es un reto al que el Dr. del Cura ha sabido responder con competencia bien fundamentada. En realidad el monoteísmo trinitario es una fuerza crítica frente a toda absolutización política o religiosa y su pretensión de verdad excluye toda violencia. Santiago del Cura ha sabido, por otra parte, situar el monoteísmo cristiano frente a otros monoteísmos, no buscando ninguna oposición, sino una exposición coherente de lo propio y una oferta que no excluye el dejarse interpelar por otros. Jesucristo, radicado en el monoteísmo bíblico de su pertenencia judía y rostro auténtico del Dios trinitario, es la norma de referencia para superar cualquier violencia o intolerancia amparada en motivaciones religiosas. Dicho de otro modo: desde la colaboración y respeto hacia el otro, los otros, el resto de las religiones. Unos en el Uno.

Lo que se ha escuchado en esta sala es la síntesis de un texto amplio. Me permito invitarles a leer el texto completo del Discurso, que al término de este acto podrán recoger. Comprobarán no solo la riqueza del discurso, sino el gran aparato crítico que lo avala.

Solo me queda dar la más cordial bienvenida de nuestra Real Academia a tan docto teólogo, investigador y compañero. Con su incorporación la Sección de Teología queda, si cabe, más prestigiada. Gracias, Santiago, por haber aceptado nuestra invitación. Estamos contentos de recibirte.

Y gracias a todos ustedes por su atención.

ÍNDICE

Discurso del Ilmo. Sr. Dr. D. Santiago del Cura Elena Un solo Dios

1. Planteamiento: lógica discursiva y secuelas del monoteísmo	7
2. Desafío: el “afecto antimonoteísta” como humus cultural	12
2.1. Antecedentes en el pensamiento de la Ilustración	15
2.2. La herencia nietzscheana: “monótono-teísmo”	17
2.3. Neopaganismo como alternativa hermenéutica y propositiva ...	21
2.4. Poli-miticidad versus mono-miticidad	26
2.5. El alcance de la “distinción mosaica”	30
2.5.1. Violencia específicamente monoteísta	33
2.5.2. La distinción Dios verdadero – dioses falsos	35
2.5.3. La contraposición monoteísmo – cosmoteísmo	38
3. Tarea: discernir y repensar los dinamismos monoteístas	40
3.1. Dios único: potencialidad violenta y pacificadora del mono- teísmo	40
3.1.1. Los hechos y el lenguaje de la violencia	40
3.1.2. Monoteísmo, libertad y universalidad	43
3.1.3. ¿Tolerancia “politeísta”?	47
3.2. Dios verdadero: hacer valer la pretensión de verdad del mono- teísmo	50
3.2.1. Dificultades con la pretensión de verdad	51
3.2.2. Verdad, libertad y normatividad	52
3.2.3. Tema teológico nuclear: verdad y realidad de Dios	55
3.3. Dios trinitario: la peculiaridad del monoteísmo cristiano	58
3.3.1. El “monoteísmo concreto” y el “acontecimiento” Jesu- cristo	59
3.3.2. Un caso ilustrativo: monoteísmo, trinidad divina y teo- logía política	62
3.3.3. Pluralismo, violencia monoteísta y diferencia trinitaria ..	67
Contestación del Excmo. Sr. Dr. P. Martín Gelabert Ballester, O.P.	73

