

II. LA RELIGIÓN, HERENCIA DE LA HUMANIDAD

Bloch sitúa la religión entre las formas culturales portadoras de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas de *El principio esperanza*. Su interés por heredar la religión radica en el deseo de apropiarse del potencial utópico que contiene. En la religión descubre una fuente inagotable de esperanza para el futuro y la sustancia fantástica necesaria para la transformación revolucionaria de la sociedad.

Nuestro autor ha dedicado muchas páginas de su obra a analizar la esencia de las religiones. En su intento por recuperar el sustrato fundamental de la religión se ha interesado por su origen, su desarrollo, la personalidad de sus fundadores y, en definitiva, su capacidad para penetrar en el espacio de la divinidad. La religión es para Bloch el lugar privilegiado de manifestación de la esperanza humana. En todas partes, «donde hay religión, hay esperanza...», y la religión va a ser también una de las formas en que la utopía se hace presente.

El secreto del hombre, su profundo misterio, se encuentra en la religión, y la religión, a su vez, se convierte en el cauce de expresión del contenido último de la esperanza concreta, de la *docta spes* que se alía con las posibilidades y las buenas tendencias existentes en el proceso de la historia.

Cuando Bloch llama a la religión «la herencia de la humanidad», está reconociendo con ello la función que cumple ésta como fuerza integradora social o conservadora de la solidaridad social. Por eso, al actuar la religión como fuerza constitutiva de la sociedad, resulta indispensable para la supervivencia y desarrollo de la misma. Esta posición ha sido también sostenida por Émile Durkheim, quien, como Saint Simon y Auguste Comte, se esforzó en la búsqueda de una nueva religión válida, capaz de mantener vivos los lazos sociales. También autores marxistas como Karl Marx, Friedrich Engels, Georg Lukács o Lucien Goldmann han considerado a la religión como un parámetro cultural de las luchas sociales.

Entre los autores marxistas que más se han interesado en descubrir la fuerza crítica y anticipativa de las religiones, se encuentra Ernst Bloch, quien, desde el principio, ha mostrado una clara predilección por la religión judeo-cristiana. Para él, el Éxodo es un modelo de liberación que no tiene precedentes en ninguna otra religión y

los profetas de Israel son el paradigma de los auténticos luchadores contra la tiranía y la riqueza. Y es que, nuestro autor, ha descubierto en la Biblia un fondo inagotable de elementos prometedores y esperanzadores que le han permitido repensar el marxismo y fundamentar su propia ontología. Su preocupación por rescatar para el socialismo tanto el carácter movilizador de la escatología inherente a los textos bíblicos como el dinamismo que ha alimentado a las diferentes corrientes heréticas, le ha permitido un amplio reconocimiento, tanto entre los seguidores de la tradición marxista como entre los representantes del humanismo cristiano. Sin embargo, unos le han tachado de ser demasiado piadoso y los otros de ser demasiado ateo. Como dice Moltmann, «ambos preferirían un medio Bloch, para aceptarle a secas o para impugnarle sin más»¹. En cualquier caso, resulta paradigmático que un autor como Ernst Bloch que desde siempre ha propugnado una religión atea, se fije con tanto interés en las tradiciones religiosas y, especialmente, en el cristianismo.

Para Bloch, la religión cristiana es la forma de religión más elevada, por lo que en el cristianismo espera encontrar, en su grado más puro, el contenido esencial de la religión. Siguiendo el *roter Faden*, «hilo rojo» que pasa por la serpiente, Caín, Jacob, el vengador de Job, los profetas y el Hijo del hombre, ha descubierto la continuidad de una «historia subterránea (religiosa) de la revolución» que culminará en el cristianismo carismático y revolucionario. Frente a esta línea que animará un movimiento escatológico-político dentro del cristianismo, surgirá otra más teológica, que llegará a pactar con el poder político establecido y con las Iglesias cristianas oficiales.

1. El cristianismo ante el reto de la interpretación

El movimiento de seguidores de Jesús comenzó a adquirir importancia después de su muerte. Con su muerte no se acabó todo, la «causa» de Jesús siguió adelante². La certidumbre de que el Jesús ajusticiado vive es lo que sostiene y fascina a los hombres

¹ EU, p. 154.

² El término «cristianos» aparece ya en los Hechos de los Apóstoles (Hch 11,26). Fue en la Antioquia siria donde, por primera vez, los partidarios o seguidores de Cristo recibieron ese nombre. Fue en dicho lugar, donde, junto a los judeocristianos huidos de Jerusalén, se hallaban también los primeros cristianos gentiles. El vocablo «Cristianismo» se encuentra por primera vez hacia el año 110 en las cartas del obispo de esa gran metrópoli siria, Ignacio, que, deportado a Roma durante la persecución de Trajano, escribió durante su viaje a los *Magnesios* diciéndoles que debían vivir «según el cristianismo»; cf. D. Ruiz Bueno «Ignacio de Antioquia, Carta a los Magnesios, 10,1», *Padres Apostólicos*, Madrid, ⁴1980, p. 464.

3del Nuevo Testamento. La promesa de una nueva vida, eterna para todos, es el estímulo que alienta la esperanza. El movimiento de los seguidores de Jesús se pone en marcha, aquellos que habían escuchado su mensaje no sólo se conformaron con proclamar su evangelio, sino a Jesús mismo como evangelio, de suerte que el anunciador se convirtió en anunciado y del mensaje del reino de Dios se pasó al anuncio de Jesús como Hijo de Dios.

Aquellos que habían sido testigos de las apariciones del resucitado formaron pronto una comunidad de creyentes en Cristo. La fe en Jesús resucitado era la base de la nueva comunidad, y el elemento que da cohesión a la comunidad es la celebración de la Cena. En los Hechos de los Apóstoles se nos dice que los primeros cristianos se reunían con regularidad en «casas» privadas para la oración y la «fracción del pan» (Hch 2,46). El rito de entrada en la comunidad era el bautismo, el primer símbolo básico de la nueva comunidad de fe. Lucas, el autor de los Hechos de los Apóstoles, describe de esta forma la vida cotidiana de la primera generación de cristianos: «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2, 44-45). Bloch descubre en esta descripción idealizada de Lucas una utopía fundada en el comunismo de la caridad y en la Internacional de todo lo que tiene rostro humano, de los pobres³. Aunque no llegó a realizarse una utopía social, sí al menos una «social comunidad solidaria». En la primitiva comunidad cristiana se prestó una atención especial a las viudas (Hch 6,1). También Pablo había propuesto una colecta, para los pobres de Jerusalén (Gál. 2,10; Rom 15,26).

El clima espiritual de la primera comunidad en Jerusalén (y tal vez también en otros lugares de Palestina) era realmente apocalíptico. Y es que los primeros cristianos contaban con el pronto final del mundo. Con el paso de los años la espera de un final próximo se vería defraudada. Los que habían recibido el don del Espíritu de Dios y confiaban en la llegada inmediata de su reino decidieron constituirse en Iglesia, es decir, la verdadera comunidad de Dios, el verdadero pueblo escatológico de Dios, que se reúne en nombre y espíritu de Cristo Jesús.

Según los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, el apóstol Pedro es elegido indiscutible portavoz de los discípulos, pero, en modo alguno poseyó una

³ PE II, p. 62.

plena autoridad jurídico-monárquica de dirección. Según la historia, Pedro detentaba la dirección de la primera comunidad de Jerusalén, al menos, hasta la celebración del concilio de Jerusalén. Sin embargo, desde el principio surgieron diferencias tanto en el estilo de vida como en las interpretaciones del mensaje cristiano, que frecuentemente dieron lugar a ásperos conflictos. En Jerusalén polemizaron los «judeocristianos» contra los «helenistas»; en Antioquia, los partidarios de un cristianismo liberado de la Ley contra los defensores de la circuncisión. Pablo exhorta a los diferentes grupos de Corinto a que mantengan la concordia y él mismo tiene que enfrentarse resueltamente con los misioneros judaizantes, en Galacia por ejemplo⁴. En la región «gálata» había, en efecto, cristianos procedentes del judaísmo y gentiles convertidos; junto a Pablo, los entusiastas de Corinto; junto a comunidades de marcada estructura ministerial «paleo-cristiana», el círculo agrupado en torno a Juan en Éfeso, que mostraba reservas frente a cualquier forma de ministerio.

Bloch descubre en los comienzos del cristianismo dos líneas de interpretación, que, como ya hemos indicado, están presentes en la Biblia y que ha dado lugar a dos corrientes sociales opuestas: por un lado, la iglesia pobre, oprimida, subversiva, auténticos herederos de la fe cristiana; por el otro la religión teocrática de las iglesias oficiales, opio de los pueblos, un aparato mistificador al servicio de los poderosos.

1.1. Interpretaciones favorables al cristianismo

Bloch en su obra *El ateísmo en el cristianismo* se ha esforzado en el estudio de la evolución del pensamiento cristiano tal como aparece reflejado en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, para detenerse de modo especial en el apóstol Juan y en todos aquellos intérpretes del cristianismo que han resaltado la vivencia escatológica anticipativa de la religión cristiana. Junto a éstos, están los que han seguido la corriente herética, secreta o milenarista, auténticos herederos del potencial escatológico rebelde del movimiento cristiano primitivo.

⁴ Los judaizantes acusaban sin duda a Pablo de que no obligaba a los gentiles a circuncidarse para ganarlos más fácilmente; cf. Gál 2,4.

a) *Lo cristocéntrico en la teología simbólica de Juan*

El evangelio de Juan es el más tardío de los cuatro y, consecuentemente el más alejado de la comunidad primitiva. Su texto, claramente teológico, no fue escrito por el apóstol Juan, y su autor o autores parece que han sufrido la influencia de la tradición paulina. La obra joánica presenta con frecuencia interpolaciones de tipo gnóstico, que se expresa mediante las antinomias: luz-tinieblas, verdad-mentira, ángel de luz-ángel de tinieblas; además hay una clara insistencia, con perspectiva escatológica, en la mística de la unidad y en la necesidad del amor fraterno.

A diferencia de los evangelios sinópticos donde Jesús se muestra como uno más entre los pobres y a quienes se dirige, aquí, en el evangelio de Juan, Jesús es el Verbo hecho carne, que ha venido de arriba a dar la vida a los hombres.

Tomada en su conjunto, Bloch hace una valoración positiva de la obra de Juan, ya que ve en ella la confirmación de la tradición antiteocrática de la Biblia.

A pesar de la interiorización del reino que aparece en los escritos de Pablo y de la recomendación de paciencia y obediencia a la autoridad promovida entre las primitivas comunidades para poder sobrevivir en medio del hostigamiento a que se veían sometidas por parte de los romanos, en el entorno propio de los autores del cuarto evangelio no se había desarrollado todavía una clase sacerdotal capaz de manipular el texto de forma interesada⁵. También le resulta sorprendente que el título cultural *Kyrios*, tan extendido en el primitivo cristianismo helenista, esté prácticamente ausente en este evangelio y sin embargo aparezca, de forma privilegiada, el título de origen puramente palestino «Hijo del hombre». Además, en este evangelio, a los seguidores de Jesús no se les llama ya «siervos», sino «amigos» (Jn 15,14)⁶. El cuarto evangelio no sólo mantiene la expresión «Hijo del hombre»⁷, tomada de la comunidad judeocristiana primitiva de Palestina, sino que la vincula esencialmente a la comunicación con Cristo. El hecho de que Jesús hable siempre de sí mismo como «Hijo del hombre» en tercera persona indica que distingue entre su estado presente y su estado de exaltación-divinización cuando sea elevado al rango de «Hijo del

⁵ AC, p. 152.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷ Según Mateos y Barreto la expresión «Hijo del hombre» significa, Jesús mismo, su propia humanidad elevada hasta la absoluta realización por la comunicación del Espíritu. Su correlativo es el título «Hijo de Dios», que significa la misma realidad mirada desde arriba, designando al que es totalmente igual a él y posee la condición divina; cf. J. Mateos y J. Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan*, Madrid, 1980, p. 139.

hombre». Con esta autodenominación, Jesús se presenta en su alcance escatológico en la vertiente entre las dos edades; la escatología se inserta en la historia; comienza aquí el mundo nuevo, el estado definitivo. Según Jn 6,53, mediante la asimilación a este modelo de Hombre, es decir, a su vida y a su muerte, adquiere el creyente la vida definitiva.

El evangelio de Juan presenta, además, un carácter extraordinariamente cristocéntrico, superando de esta forma el teocentrismo presente en los relatos de la creación. Y esto se cumple de forma inigualable en el capítulo 17, que representa, en palabras de Bloch, la «clave del evangelio»⁸.

Uno de los rasgos en los que se fija Bloch es en el amor del Padre al Hijo «desde antes que existiera el mundo». Demuestra su amor a Jesús comunicándole la plenitud de su gloria: «Ahora glorifícame tú a tu lado dándome la gloria que tenía junto a ti antes de que existiera el mundo» (Jn 17,5). Jesús, «el Hijo del hombre» es el enviado del Padre que hace presente a Dios mismo. Jesús revela el verdadero rostro de Dios, mostrándolo como el Padre que ama al hombre y llega a dar a su Hijo para darle vida: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16-17).

Bloch descubre también en este cuarto evangelio cómo Jesús se sitúa *per se* en el *topos* del Dios creador. El proyecto creador se realiza en Jesús, en quien se manifiesta la presencia de Dios entre los hombres. Jesús adquiere la condición divina desde el instante en que el Espíritu de Dios baja sobre él, estableciendo su plena comunión con el Padre. «La expresión absolutamente cristocéntrica de ‘Yo y el Padre somos uno’ es y permanece central para el evangelio esotérico, que todavía acentúa por añadidura: ‘Todo lo que el Padre tiene es mío’ (Jn 16,15)»⁹. En ambos textos, Jesús se identifica con el Padre y esta unidad procede de la comunidad de Espíritu. Según Bloch, en estos versículos se aprecia una *homousia* difícilmente superable.

La *homousia*, la igualdad de Jesús con el Padre es para los judíos una blasfemia; precisamente las autoridades condenan a Jesús porque llamaba a Dios su propio padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios (Jn 5,18). Las autoridades judías no entendieron a Jesús.

⁸ AC, p. 152.

⁹ *Ibid.*, p. 153.

Jesús presenta su discurso de despedida como enseñanza secreta para sus discípulos. Frente a este lado oculto, reservado del cuarto evangelio, apto solamente para iniciados, hay otro exotérico, público y abierto que se manifiesta simbólicamente en forma de luz, verdad, vida, pan celestial y agua que purifica.

Uno de los momentos importantes en la relación de Jesús con sus discípulos es el anuncio de la venida del Paráclito. El Espíritu de la verdad se encargará de desvelar y transmitir el mensaje de Jesús, que es «la verdad» (Jn 14,6). Él les irá interpretando los acontecimientos, capacitándolos así para una misión eficaz: «Cuando venga él, os guiará hasta la verdad completa, pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir» (Jn 16, 13).

Otro de los pasos que da nuestro autor es mostrar cómo en el prólogo del evangelio de Juan el elemento protológico parece subordinarse ante el elemento soteriológico, si bien se trata sólo de algo aparente, pues en la identidad de Jesús con el Padre preexistente al mundo, no hay que pensar en el Dios creador de la creación originaria, sino que se trata del Logos-Cristo que se convierte en el nuevo creador que configura a los hombres a su imagen y semejanza y es odiado, en consecuencia, por el «Príncipe de este mundo» (Jn, 17,14)¹⁰.

El autor cristiano del prólogo habla de Dios y su *logos*, su palabra, su sabiduría en la creación y revelación. La palabra estaba junto a Dios desde un principio, pero ahora se ha hecho visible y palpable en un hombre: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Mediante esta formulación el evangelista Juan ha identificado el título Logos e Hijo de Dios con una persona concreta: Jesús de Nazaret es la palabra hecha carne, el *logos* de Dios en persona. En el evangelio de Juan predomina, como ya se ha indicado, lo soteriológico sobre lo protológico. A Juan no le interesa aquí una cristología de la preexistencia, sino una cristología de revelación y de envío. Si alguna vez se refiere a la preexistencia es con la intención de subrayar el significado de Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

En resumen, siguiendo el evangelio de Juan podemos ver que Jesús se interpreta a sí mismo como *logos*, alfa en un mundo distinto al creado. Él dispone de fuerza suficiente para transformar este mundo en un mundo diferente que aparecerá al

¹⁰ AC, p. 153.

final de los tiempos. Así se cumplirá el «antiguo *día de Yahvé*», el día de la unidad de Jesús y el Padre.

b) Corrupción de la verdad cristiana: Marción contra Deum

El cristianismo ha heredado de la religión judía el monoteísmo, es decir, la creencia en el Dios único de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Israel. Sin embargo, desde los comienzos del cristianismo se producen también signos de rechazo a la continuidad de Jesús con el Antiguo Testamento. La joven cristiandad, ya en la primera mitad del siglo II, tiene que enfrentarse con el gnóstico Marción quien había manifestado su rechazo al Dios judío de la creación, de la justicia y de la ley, a favor de un Dios cristiano del evangelio, de la gracia y del amor.

Marción rechaza el Antiguo Testamento, y del Nuevo sólo admite como válidos el evangelio de Lucas –del que suprime lo que llama interpolaciones judías: la genealogía de Jesús y el bautismo realizado por Juan el Bautista- y diez de las cartas paulinas –no reconoce las epístolas pastorales y la epístola a los Hebreos-; de las cartas que conserva elimina algunos pasajes.

La doctrina herética de Marción que según Bloch no está vinculada a la serpiente seductora de la Biblia subterránea, resultaba tentadora para quienes pretendían eliminar del cristianismo toda mediación histórica. Marción expone su pensamiento en el libro *Antithesis*. Si bien la obra en sí se perdió, se conservan algunos fragmentos, recogidos en los escritos de sus adversarios. Presenta una ruptura intolerante y sectaria con la tradición. Critica abiertamente al Antiguo Testamento, distinguiendo entre el Dios creador del mundo presente, que es malo, y el Dios de Jesús, el Redentor que es un Dios nuevo. Dejándose llevar por el afán de novedad llega a negar la realidad del cuerpo de Jesús.

Marción veneraba al judío Pablo, al que consideraba su maestro, por ser el más crítico con «la ley anteriormente promulgada»¹¹. Según él la ley antigua era justa, pero también rigurosa, exigente e inflexible. Aunque Pablo no se había opuesto a Yhavé en cuanto «creador del mundo», si contraponía el evangelio a la ley, la libertad al mandamiento moral, la gracia a la justicia¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹² *Ibid.*, p. 171.

El judío Pablo –educado como fariseo estricto– había desplegado desde el principio un gran celo a favor de Dios y de su Ley. Sin embargo, tras la experiencia de su conversión consideró que lo decisivo ya no era la observancia de la ley sino la confianza incondicional en Dios, si bien siguió ponderando en cierto modo la ley en cuanto pedagogo que conduce a Cristo (Gal. 3,24). Lo cual indica que el salto hacia lo nuevo conserva aún sombras en el Apóstol de los gentiles.

Además de con Pablo, el autor de *Antithesis* entabla relación con el viejo dualismo ontológico de la antigua religión persa, que por esa época había cobrado otra vez actualidad. Siguiendo los mitos iránicos, Marción descubre en Ahriman el principio del mal, mientras que Ormuz es el dios del bien. El primero crea el mundo; el segundo lo rescata y lo salva del dominio de Ahriman. El dualismo persa tendrá un nuevo representante en Mani y sus seguidores, alcanzando incluso a la forma de interpretar la historia por Agustín: una lucha contra la *civitas terrena*, el Estado terreno, el Estado mundano, y la *civitas Dei*, la ciudad de Dios, el Estado de Dios.

Influenciado por el dualismo persa, Marción acentúa la antítesis de Pablo entre ley y evangelio y afirma que el Dios de Jesucristo se sitúa por encima de toda deidad, por encima incluso del *Theos agnostos*, el dios desconocido que Pablo había predicado a los atenienses ante el Areópago¹³. La liberación que propugna Marción es absoluta. El Dios que predica libera al hombre del poder del mundo. El verdadero Dios, el Dios extraño, alborea según el hereje gnóstico entre Egipto y Canaán. Éste liberó a los israelitas de la opresión de Egipto. El Cristo marcionita redime sólo al alma, es una redención parcial del hombre, pues el cuerpo sigue sujeto al poder del demiurgo y está destinado a la destrucción. Esta es una idea decididamente gnóstica. Según su interpretación asomática de la resurrección, Cristo no debió resucitar en ningún caso en la carne. Más aún, el verdadero Cristo ni siquiera habría nacido según la carne; prisionero de ella, el mensaje del Dios totalmente nuevo, absolutamente extraño, no hubiera podido ofrecer la *pureza* de su impulso.

Tras la depuración practicada en los textos del Nuevo Testamento, Marción ha puesto su meta en la patria intuida y predicada por Cristo, que supone la absolución de la ley, la revocación de la justicia divina y la eliminación de todos los pasajes que afirmaban la identidad de Dios, el Padre de Jesucristo, con el creador del mundo; de

¹³ *Ibid.*, p. 171.

Cristo con el Hijo de Dios, que hizo el cielo y la tierra; del Padre de Jesucristo con el Dios de los judíos. En su lugar ha establecido mayor libertad, gracia y posibilidad de retorno al hogar. La patria anunciada representa lo nuevo y se opone al Dios creador, frente al *Deus creator: «ultima antithesis est creatoris finis»*¹⁴.

En línea con su intención de recusar el Antiguo Testamento, Marción juzga que toda la historia hasta Jesús ha ido de mal en peor, y no encuentra en ella mediación alguna acorde con este suceso. El nacimiento de Jesús representa el año cero del tiempo histórico; con él comienza una nueva era para la humanidad. Marción rompe el puente con el Antiguo Testamento y apuesta a favor de Cristo, al que considera el *novum* total o la paradoja en el mundo de Yhavé. Así, por medio de Marción, se introduce en el mundo la conciencia del «salto» que debe dar la humanidad si quiere alcanzar la *reditio in se ipsam*.

Para Marción la verdadera historia comienza con la encarnación. El nacimiento de Jesús se sitúa en el año cero, comienzo de la historia. El pasado debe ser abolido, pues la historia no tiene ninguna salvación, como tampoco la salvación asume la historia¹⁵. Esta frase es falsa entendida en sentido absoluto, no obstante, resulta un buen antídoto frente a las mediaciones históricas absolutizadas y, más aún, contra la idea del estar clavado el cuerpo viviente en la cruz de la historia. Dicho aserto es, según Bloch, una afirmación exagerada de la libertad frente a la igualmente exagerada predeterminación.

La tentadora doctrina de Marción ejerce su hechizo sobre el ser humano ofreciéndole un ascetismo riguroso: abstinencia de placeres, mortificación de la carne, continencia y celibato. Sin embargo, el ascetismo marcionista no significa un rechazo del ser humano, sino una familiarización más profunda, el acceso a la «patria de la identidad». Existe una vinculación entre el motivo de la huida de una situación inadecuada (la condición humana) y el éxtasis (arrebataimiento) del Dios extraño que viene para liberarnos de la total extrañeza, hasta ahora vivida, y revelarnos el «rostro descubierto» de nosotros mismos. Algo insólito hasta ahora en las religiones conocidas.

¹⁴ AC, p. 172.

¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

La gran miseria de su doctrina estriba en afirmar que las mediaciones necesarias para alcanzar la «patria de la identidad» no se realizan en la historia real, sino en el ámbito psíquico-escatológico.

Aquel «Totalmente-Otro» del que fantaseaba Marción, según Bloch, no conocía del cielo más que la señal de un *atopos* que nos ilumina desde la proximidad.

Marción sostuvo discusiones teológicas con san Justino y con el obispo Policarpo de Esmirna. Hacia el año 140 se trasladó a Roma, durante el reinado de Antonio Pío, y al principio se asoció a la comunidad de los fieles. Pero muy pronto sus doctrinas suscitaron viva oposición, hasta el punto de que los jefes de la Iglesia le exigieron que diera cuenta de su fe. El resultado fue que su doctrina fue declarada herética por la Iglesia de Roma, siendo excomulgado en el otoño del año 144 por el papa Pío I.

c) Joaquín de Fiore y «la era del Espíritu»

Siguiendo las huellas de las grandes utopías de la humanidad, Bloch nos descubre aquí la utopía de mayor relevancia de la Edad Media formulada por el monje cisterciense y abad de Calabria Joaquín de Fiore (hacia 1200). En su interpretación teológica de la historia de la humanidad divide ésta, atendiendo a la progresiva revelación de Dios en la historia universal, en épocas o edades (estadios, como él las llama), pero cuya orientación no nos remite al pasado, sino al futuro. Siguiendo un esquema que se basa en la Trinidad, el abad calabrés distingue tres épocas o estadios con caracteres y notas peculiares. El primer estadio es el de la edad del Padre, y se inicia con Adán, para producir sus frutos más importantes con Abrahán; es la época del Antiguo Testamento en la que reinaba la Ley, que engendra la esclavitud y duró hasta la proclamación de la Ley Nueva. El segundo estadio es el del Hijo o del Nuevo Testamento, comienza a anunciarse con el profeta Eliseo y el rey Osías, y llega a su cumplimiento con Cristo y la liberación de la esclavitud de la Ley. El tercer estadio, el que se aproxima, es el del Espíritu Santo, que será de perfecta libertad; empezó a anunciarse con san Benito y llegará a su plenitud en un momento futuro. Basando sus cálculos en algunos textos bíblicos (Mt 1,17 y Ap 11,3 y 12,6), Joaquín calcula que la

tercera época se introduciría plenamente en torno a 1260¹⁶; en ese año aparecerá un *novus dux* que renovará la religión cristiana, de tal manera que la comunidad cristiana se construirá como una perfecta comunidad monástica de santos (el monje es, para el abad de Fiore, el prototipo de la tercera edad, como el sacerdote lo ha sido de la segunda, y los casados lo fueron de la primera).

Ciertamente, este proyecto global de la historia universal estructurado, según su interpretación, en las tres épocas citadas, que se suceden unas a otras dentro de un mismo proceso universal de crecimiento, es aún más complejo, pues Joaquín tiene también en cuenta el conjunto de las series binarias. Según Joaquín, dos números, el 2 y el 3, dominan y caracterizan las distintas épocas de la historia universal: los dos Testamentos, los dos pueblos elegidos por Dios (los judíos y los gentiles) y las tres personas de la Trinidad.

La idea de que las escrituras poseían un significado oculto resulta originalmente nueva; los métodos tradicionales de exégesis siempre habían dado una notable importancia a las interpretaciones alegóricas. Lo que resultaba nuevo era la idea de que esos métodos pudieran aplicarse no sólo con fines dogmáticos o morales, sino también para comprender y pronosticar el proceso de la historia. Joaquín de Fiore estaba convencido de que había encontrado la clave con la que poder interpretar las Escrituras y percibir, a partir de ahí, ciertas pautas y significados que le permitirían predecir en detalle sus futuras etapas.

Joaquín de Fiore no se consideró nunca un profeta, sino más bien alguien que poseía la inteligencia de las Escrituras, y de hecho colocó el inicio de la tercera edad en un momento posterior a su propia vida, y se consideró a sí mismo como un hombre de la segunda edad. Los intentos de aplicación de las ideas de Joaquín tuvieron lugar a mediados del siglo XIII sobre todo por obra de los franciscanos llamados «espirituales», y culminaron con su condena por parte de la jerarquía de la Iglesia¹⁷. La importancia del abad calabrés está en su modo de enfrentarse a la historia, viendo en

¹⁶ Según Mt 1,17, entre Abrahán y Cristo se contaban 42 generaciones, por lo tanto, el periodo entre Cristo y el cumplimiento de la tercera edad debería ser de 42 generaciones: Considerando cada generación como un lapso de 30 años, sitió la culminación de la historia humana entre los años 1200 y 1260.

¹⁷ Joaquín de Fiore (1130-1202) fue condenado por el Concilio Ecuménico Lateranense IV (1215), pero la condena sólo concernía su crítica a la teología trinitaria de Pedro Lombardo; cf. Adolfo Abascal Jaén «Los conceptos fundamentales del cristianismo. Un punto de vista romano», en F. Houtart (coord.) *Religiones: sus conceptos fundamentales*, Buenos Aires, 2002, p. 53.

ella no un simple sucederse de momentos y situaciones, ni tampoco en un mero *interim* o expectativa de la segunda venida de Cristo, sino un *cursus temporis*, un desplegarse de acontecimientos cada uno de los cuales se presenta como cumplimiento de lo anterior y comienzo de lo futuro.

La cuestión de la triple división de la historia suscitada por la obra del abad Joaquín de Fiore, cuya doctrina sobre la edad del Espíritu Santo introducía en la conciencia cristiana el tema de una esperanza escatológica intrahistórica, planteaba la expectación de una edad nueva, que hoy llamaríamos la espera de un mundo mejor.

La reflexión sobre el acontecer humano y cósmico que realiza Joaquín de Fiore a partir de la interpretación de las Escrituras supone una concepción bíblica de la historia que no coincide con la que podría tener un griego o un romano de la época anterior al cristianismo. Mientras que para éstos la reflexión sobre el acontecer estaba dominada por la creencia en el eterno retorno, en el repetirse cíclico de los acontecimientos, para los herederos de la tradición bíblica cada acontecimiento tiene un sentido y se ordena de alguna manera hacia una situación escatológica.

Según Ernst Bloch la idea del tercer Evangelio del que habla Joaquín de Fiore en su obra más conocida *Concordia Novi et Veteris Testamenti* ya había sido introducida por Orígenes, quien distinguía tres sentidos en la Biblia: el literal, el alegórico y el espiritual. El gran mérito de Joaquín, según nuestro autor, «consiste en haber convertido la trilogía de meros puntos de vista [...] en una trilogía de estadios de la historia»¹⁸. Sin embargo, la gran aportación del abad de Fiore consiste en haber dado un paso más adelante que san Agustín. En la *Ciudad de Dios* la comunidad ideal es trascendente; en cambio «el tercer reino» del abad Joaquín tiene lugar en un futuro histórico. El ideal apostólico protocristiano de la comunidad de bienes que, con la extensión del cristianismo, había dejado de ser el ideal de todos los cristianos, encontró su refugio en la vida monástica donde el monje, del griego *mónakhos* = «el que vive solo», en el mundo, sin evadirse de éste, encuentra en la vida monástica común una nueva fraternidad y una sociedad sin clases en torno a la figura «paterna» del abad. «El reino de Cristo es en Joaquín tan resueltamente de este mundo como en ninguna otra utopía de las aparecidas a partir del cristianismo primitivo. Jesús es [...] el Mesías de

¹⁸ PE II, p. 73.

una nueva tierra, y el cristianismo tiene lugar en la realidad, no sólo en el culto y en el consuelo; y tiene lugar sin señores ni propiedad, en una democracia mística»¹⁹.

San Agustín había afirmado la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, puesto que éste debía dejarse penetrar por los principios celestiales de aquélla. El abad Joaquín no mostró ninguna intención de proponer una reforma o purificación de la Iglesia y menos aún del Estado por los errores cometidos, pero sí habría aprobado su eliminación. En la sociedad del tercer Evangelio, una sociedad sin clases, Jesús mismo deja de ser cabeza y se disuelve en la *societas amicorum*.

El ideal del abad calabrés Joaquín de Fiore de construir una sociedad alternativa, liberada de la propiedad privada y del Estado, se manifestará fuera de la institución eclesiástica católica romana, en los *movimientos milenaristas o quiliásticos* que tuvieron gran impacto en Europa en los siglos XV-XVII, aunque comenzaron mucho antes. La última edad propuesta por Joaquín era la etapa adulta de la humanidad, la edad basada en la libertad que proporciona el Espíritu. Joaquín cita el famoso texto de Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3,17). Por otro lado, «la era del Espíritu» se identifica, precisamente también, con el reino de la caridad y de la humildad y se caracteriza por la inversión de papeles en la sociedad («los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos»). Por eso, Joaquín, a pesar de su cronología caprichosa, fue saludado por muchos –entre los cuales Friedrich Engels– como un precursor de las luchas de emancipación contemporáneas. Joaquín fue condenado por el concilio lateranense de 1215, pero la condena sólo concernía a su crítica a la teología trinitaria de Pedro Lombardo.

La doctrina trinitaria de Joaquín de Fiore era peligrosamente incompatible con la concepción católica de la historia por una razón esencial y profunda: el Evangelio eterno, edad del Espíritu Santo, venía a superar y cancelar la economía instituida por la Encarnación; el nuevo orden, plenamente «espiritual», derogaba la letra del Evangelio de Cristo, y la nueva economía anulaba, en una iglesia espiritual, todas aquellas dimensiones que hoy llamamos institucionales o jurídicas, e incluso los sacramentos, como signos propios del cuerpo visible de la Iglesia de Cristo.

Joaquín de Fiore, que muere en 1202, creía que tras un cierto periodo crítico de turbulencias, la «religión monástica» haría reinar la paz en el mundo. El monje

¹⁹ *Ibid.*, p. 74.

calabrés evocó en términos muy sobrios esa futura felicidad espiritual y, pese a ello, terrenal. El abad de Fiore, que había roto con la interpretación agustiniana de la Iglesia oficial, retoma la escatología de las primeras generaciones cristianas, aquella que intercalaba un periodo de reposo terrenal entre nuestra atormentada historia y el juicio final. Su mensaje ha sido caracterizado como «un surgimiento de la esperanza escatológica intrahistórica».

En el pensamiento de Joaquín de Fiore, esta escatología intrahistórica, de sentido radicalmente espiritualista y contemplativo, se mantenía definitivamente orientada hacia la trascendencia y hacia la eterna bienaventuranza. Son gratuitas e infundadas las interpretaciones que han querido ver en él un precedente para un milenarismo radical y violento.

Si no en toda su amplitud, algunas de las ideas del joaquinismo continuaron perviviendo, después de la crisis de mediados del siglo XIII. Su espíritu profético fue recordado en tiempos cercanos a su muerte por Dante Alighieri, quien en el Canto XII del Paraíso de «La Divina Comedia» hace proclamar a san Buenaventura: «... y aquí a mi lado/ el calabrés Joaquín/ de espíritu profético dotado...»²⁰. En el siglo XIX Hegel y Augusto Comte retoman su división de la historia en tres periodos. También el joven Engels recibe la influencia de Joaquín de Fiore, como puede apreciarse en el siguiente texto de 1842: «La autoconciencia de la humanidad, el nuevo Grial, en torno a cuyo trono se agrupan jubilosos los pueblos [...]. Este es nuestro cometido, convertirnos en templarios de este Grial, ceñirnos por él la espada a la cintura y arriesgar nuestra vida en la última guerra santa, a la que ha de seguir el reino milenario de la libertad»²¹. Y en 1921, el propio Ernst Bloch lo sitúa «entre los que hacen brillar la ardiente chispa que no se extinguirá jamás»²².

d) La mística medieval como movimiento laical y herético

El hilo conductor de la tradición apocalíptica lleva a Bloch al estudio de los movimientos místicos de carácter herético que florecieron en Europa desde la baja Edad Media hasta el Renacimiento y la Ilustración. En general se trata de movimientos de sesgo popular que actúan al margen de las instituciones eclesiales. La mística

²⁰ D. Alighieri, *La Divina Comedia*, Madrid, 1999, p. 442.

²¹ PE II, p. 79.

²² TM, p. 21.

medieval ha sido vista por algunos autores como una reacción a la mundanización de la Iglesia, que se había puesto al servicio de los príncipes y en contra de los pobres²³. Un movimiento de reacción frente a al cientificismo de la teología que en el universo arquitectónico de Tomás de Aquino había alcanzado una armonía y un equilibrio perfectos. La tendencia a la interiorización y, a la espiritualización; la búsqueda de la libertad interior frente al rigorismo de la dogmática institucional, llevó a muchos hombres y mujeres a la búsqueda de experiencias de trascendencia que se consuman en la unión del hombre con la divinidad.

La palabra mística (del griego *mystikós*) tiene el significado de misterio, y en tal sentido, es tomada entre los griegos. Significaba los ritos ocultos a los profanos. Plotino asigna a la mística la interpretación oculta de un rito. La mística como experiencia religiosa es una interpretación de algo misterioso, oculto. En general, utilizamos dicha palabra para designar la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación, etc.). Para los platónicos, la mística es la actividad que produce el contacto del alma individual con el principio divino. Este contacto suscita una iluminación interior del espíritu que le hace conocer la esencia y existencia de la divinidad estableciéndose con ella una «unidad de vida». El místico, por lo general, no presta oídos a los dichos profanos, para buscar la salvación en el interior propio. Esto presupone la disposición a la aversión al mundo, lo que no significa por necesidad huida del mundo, pero sí un desprendimiento interior y libertad en el Espíritu. El místico se deja llevar por la iluminación interior más que por las vías luminosas del pensamiento discursivo; y como afirma Ortega, da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave severidad del teólogo, [...] y es que cualquiera

²³ Cf. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, 2001, p. 454. Los historiadores, cuando tratan de justificar el surgimiento del misticismo nos remiten a una serie de factores de carácter histórico-social concurrentes en la tardía Edad Media o como algunos han dado en llamar el «otoño» de la Edad Media. En Alemania a una «época horrible, época sin Emperador» (1256-1273), le siguió una etapa de enconadas luchas entre el Imperio y el Papado. Frente al desorden exterior reinante surge, como reacción, un enorme anhelo de hallar la unidad más allá de la realidad cotidiana. Las luchas fratricidas, las muertes frecuentes, enfermedades y pestes, una inseguridad general, contribuyen a que se inicie una nueva etapa de piedad, caracterizada por una mayor acentuación de lo individual en el trato del alma con Dios, por el anhelo de hallar una unión más estrecha con lo trascendental y, por otra parte, de encontrar a Dios escondido en el fuero íntimo de cada cual; cf. N. Cohn, *En pos del Milenio*, op. cit. pp. 158-159; J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, pp. 252-258.

teología parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos²⁴.

Se puede definir la experiencia mística como intuición de una gran unidad con la naturaleza o con el fundamento absoluto del ser que elimina la división sujeto-objeto. Todos los místicos de la Edad Media coinciden al afirmar que para alcanzar el éxtasis se requiere primero un proceso de recogimiento que implica concentración, luego contemplación para culminar en un arrebató en el que el hombre pierde su yo en la inconmensurable plenitud del Absoluto. No se trata de una experiencia de inmanencia, sino de una experiencia de trascendencia que hace feliz, pero es transitoria e incompleta.

Los místicos cristianos no pretenden elevar las cosas de la naturaleza a la categoría de Dios (divinización de todo), tampoco pretenden ver a Dios en todas las cosas para llegar a un panteísmo fatuo, pero sí han buscado la presencia de Dios, la comunión, la unidad con Dios como un don gratuito.

Si bien la mística no es un fenómeno específico del cristianismo ni se limita a un determinado territorio, por razones obvias limitaremos nuestro estudio al movimiento místico que tuvo su origen en Plotino y el neoplatonismo, y que, en el siglo XIV, surge en Europa, procedente de los movimientos laicos heréticos. Dicho movimiento, de sesgo popular y subversivo, incluye en sus filas una serie de sectas y personalidades que han convivido en continuo conflicto con la Iglesia jerárquica oficial.

Dentro de la mística herética, la verdaderamente cristiana según Bloch, cabe citar la secta de los begardos, «los hermanos y hermanas de la secta del Libre Espíritu y de la pobreza voluntaria», los husitas, los anabaptistas, el Maestro Eckhart, Juan Taulero, Ángelus Silesius, Enrique Suso y Jan van Ruysbroeck.

Entre los místicos alemanes de la baja Edad Media, destaca por su interés para Bloch el Maestro Eckhart, que estudió en Colonia y París²⁵. Este hermano en religión

²⁴ J. Ortega y Gasset, «Defensa del teólogo frente al místico», en *Obras Completas*, Tomo IV, Madrid, 1987, p. 456.

²⁵ El que fuera llamado por autonomasia Maestro durante esta época, se llamaba Johannes Eckhart (1260-1327). Había nacido en Hochheim (Turingia), de una noble familia. A los quince o dieciséis años ingresa en la Orden dominicana, en el noviciado de Erfurt. Hacia 1285 marcha al Estudio general de los dominicos en Colonia, por donde habían pasado san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Terminados los estudios, es nombrado prior de Erfurt y vicario general para Turingia en 1298. En 1300-02 va a París por primera vez, donde llega a ser Magíster en 1302. Tras ocupar varios cargos en la Orden de Predicadores en 1325 se verá sometido a un proceso en el que interviene el arzobispo de Colonia.

de Tomás de Aquino ejerció las funciones de profesor y predicador en París, Estrasburgo y Colonia. En estas dos últimas ciudades predicó y dirigió espiritualmente tanto a religiosos como a beguinas²⁶. Nuestro autor descubre en él al más importante teólogo de la mística occidental. Si bien es cierto que Eckhart se inserta en una larga tradición anterior, inaugura una nueva época en la historia del misticismo cristiano más acorde con la Edad Moderna; proclama y justifica teológicamente la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo.

Se ha calificado el misticismo de Eckhart como un misticismo-especulativo o un misticismo-filosófico. En su pensamiento influyen las más diversas corrientes y escuelas medievales: primeramente el tomismo, si bien muchas de sus tesis reciben en Eckhart una interpretación propia. A continuación, el neoplatonismo cristianizado después de los tiempos de Tomás de Aquino. Finalmente, la mística procedente de la escuela monástica de san Víctor de París, de san Bernardo, y de los monasterios del s. XII y XIII.

El Maestro Eckhart, discípulo de santo Tomás, tuvo que emprender la defensa de su maestro contra Duns Escoto. En defensa del tomismo, Eckhart confronta la división rígida del cosmos propalada por Escoto, así como su espiritualismo, el cual rechazaba la noción de los sacramentos como instrumentos físicos, conteniendo un poder sobrenatural. Esto llevó a Eckhart, inevitablemente, a interrogarse sobre la relación de Dios con el hombre, y a repensar acerca de los sacramentos de la Iglesia. De acuerdo con Escoto, Dios no utiliza la intermediación de los sacramentos para la relación directa con cada ser humano, por lo que reduciría los sacramentos a un puro signo.

La posición de Eckhart fue esencialmente ecléctica, pues consiguió exitosamente unir las ideas, tanto del famoso teólogo franciscano como de santo Tomás, para sostener sus propias ideas. Armado con dos conceptos centrales, Dios y el

Después de apelar al papa, Juan XXII nombra en Avignon una comisión de teólogos para que revisen la acusación de Colonia, pero antes de publicar el veredicto se produce la muerte del acusado. En 1329 el Papa promulga la bula *In agro dominico* en la cual se le condenan 28 proposiciones, a la vez que se subraya que Eckhart, a la hora de su muerte, se había retractado de los artículos y tesis condenadas.

²⁶ Las beguinas eran mujeres de las ciudades, a menudo de familias pudientes, que se dedicaban a la vida religiosa –adoptaron un vestido religioso– pero generalmente no vivían en comunidad. Algunas vivían como mendigos errantes: copia exacta femenina de los «begardos». En algunas ciudades de Alemania tales como Colonia y Magdeburgo, una buena parte de las beguinas se constituyeron en comunidades religiosas no oficiales; cf. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia, op. cit.*, p. 452; N. Cohn, *En pos del Milenio*, Madrid, 1989, p. 160.

alma, comenzó a predicar. La indivisibilidad de Dios y el alma fue la base del pensamiento de Eckhart. Según el gran místico medieval, Dios crea el mundo y al hombre en sí mismo, y el ser propio de Dios se expande en las cosas, de forma que se puede experimentar en el «fondo del alma» la unidad profunda de todo lo existente con Dios: no una unidad sustancial, pero sí «energética». Este sentimiento de unidad de Dios con el hombre, fue llamado por Eckhart «la pequeña llama», «la pequeña roca», el «castillo» del hombre divino, del Dios humano. La identidad entre lo divino y la profundidad del yo aparece claramente en su *Sermón sobre el nacimiento divino*.

Siguiendo los criterios de la Filosofía especulativa, el místico Eckhart, hizo algunas afirmaciones bastante atrevidas en conexión con la caracterización de Dios como existencia 'esse'. Por ejemplo, «fuera de Dios, nada hay, pues (si algo hubiera) estaría fuera de la existencia»²⁷. Dios es creador, pero no crea «fuera» de sí mismo. Un constructor hace una casa fuera de sí mismo, pero no hay que imaginar que Dios arrojase, por así decirlo, o crease criaturas fuera de sí mismo en algún vacío o espacio infinito. «Así pues, Dios ha creado todas las cosas, no para que estuviesen fuera de él, al lado de él o más allá de él, como los demás artífices, sino que las llamó de la nada, es decir, de la no-existencia a la existencia, que encontraron, recibieron y tuvieron en él. Porque él mismo es la existencia»²⁸. Nada hay fuera de la primera causa, porque ser fuera de la primera causa significaría ser fuera de la existencia. La doctrina de que «fuera» de Dios no hay nada es ciertamente susceptible de una interpretación ortodoxa; es decir, si se entiende como equivalente a la negación de la independencia de las criaturas respecto a Dios. Además, cuando Eckhart declara que, aunque las criaturas tienen, por sus formas, sus naturalezas específicas, ya que sus formas les hacen esta o aquella especie de ser, su 'esse' no procede de sus formas sino de Dios, puede parecer que no hace sino insistir en la creación y en la conservación divina. Pero Eckhart va más lejos, y declara que Dios es a la criatura como el acto a la potencia, como la forma a la materia, y como el 'esse' al 'ens', con la implicación de que la criatura existe por la existencia de Dios.

Cuando se pretende analizar lo que se ha llamado «su sistema» hay que tener cuidado para no tomar sus «proposiciones» aisladamente, pues podríamos

²⁷ Maestro Eckhart, *Sermo XXIII*, n. 220, (citado por G. Faggin, *Meister Eckhart Revoluciones milenaristas y anarquistas místicas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1953, p. 125).

²⁸ Maestro Eckhart, *Prol., gener.*, n. 17, (citado por G. Faggin, *Meister Eckhart Revoluciones milenaristas y anarquistas místicas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1953, p. 125).

encontrarnos con la sorpresa de que Eckhart está enseñando una forma de panteísmo. Sin embargo, no hay ninguna razón para tomar esos textos aisladamente, es decir, no la hay si lo que queremos es descubrir la intención del propio Eckhart. Éste estaba acostumbrado a valerse de antinomias, a enunciar una tesis y dar razones en apoyo de ésta. Es evidente que ambas series de enunciados tienen que ser tomados en consideración si se quiere entender la intención y el sentido de Eckhart.

Otro de los místicos medievales que se destacó por su inclinación a borrar la frontera entre lo divino y lo humano fue el elocuente predicador Johannes Taulero, oriundo de Estrasburgo, discípulo del famoso Maestro Eckhart, quien fue perseguido por salir en su defensa. Tauler perteneció al círculo de los «Amigos de Dios» (*Gottesfreunde*)²⁹. Tauler transformó el elevado intelectualismo y misticismo filosófico eckhartiano, convirtiéndolo en una doctrina de Dios que influirá intensamente en la vida y mundo del quietismo y sentimentalismo europeo. Rousseau y Kant no dejarán de mencionar lo que le deben a este discípulo.

El que también fuera discípulo del Maestro Eckhart, contemporáneo de Tauler, es el escritor contemplativo beato Henry Suso, quien también perteneció a la asociación «Amigos de Dios»³⁰. El dominico Suso estudió con Eckhart en Colonia. Su vida estuvo entregada al apostolado en la dirección espiritual de sus hermanas dominicas. Algunas de sus obras más conocidas son: el *Libro de la Verdad* y el *Libro de la Eterna Sabiduría*. Dentro de la escuela mística renana, Suso representa el ala de mayor suavidad y dulzura.

La mística herética, que busca la unidad con Dios en las profundidades del corazón humano y pretende arrebatarse los cielos mediante un proceso ordenado y metódico de concentración y contemplación seguirá manifestándose tres siglos más tarde en el místico Ángelus Silesius (1624-1677), de quien dice Bloch que parecía

²⁹ Tauler (1300-1361), perteneció a la Orden de predicadores. No se conoce ninguna obra escrita de forma directa por él, pero sí muchos de sus sermones recogidos por sus oyentes. Tauler tuvo gran influencia en el misticismo conocido como «renano», que floreció en el s. XIV en el valle del Rhin, luego en Flandes, como extensión del mismo, pero también en el gran misticismo español de los siglos XVI y XVII, muy especialmente en san Juan de la Cruz.

La clave del éxito estuvo en las famosas *Instituciones*, recopilación en latín de enseñanzas de diferentes autores místicos hecha por Pedro Canisio cuando aún era laico y puestas bajo la autoría de Juan Taulero: *Enseñanzas divinas del iluminado Juan Tauler*. De esta manera los grandes místicos alemanes eran dados a las lecturas no germanas de la Europa occidental.

³⁰ Enrique Suso (1300-1365), es uno de los principales representantes del movimiento místico que florece a las orillas del Rhin, a principios del s. XIV, cuando Juan XXII y Luis de Baviera luchaban por el predominio entre el Papado y el Imperio, en la famosa lucha de las investiduras.

haber leído antropológicamente a Feuerbach y, más aún, al joven Hegel³¹. El autor de *El peregrino querubínico* en uno de sus versos en el que habla de la mutua dependencia de Dios y el hombre, dice: «Yo soy tan rico como Dios, no puede haber ni una mota de polvo que yo, hombre, no tenga en común con él»³². La mística herética de Ángelus, contiene ya en germen la reducción antropológica de Feuerbach e intuye la posibilidad de reintegrar al sujeto los tesoros que habían sido malvendidos.

La mística alemana en modo alguno fue un fenómeno singular, pues como ha constatado Otto Karrer, erudito conocedor de la mística, en toda Europa de la Edad Media hubo «olas místicas»; por proximidad a la mística alemana citamos únicamente la mística flamenco-neerlandesa de Jan van Ruysbroeck que tanto influyó en la *devotio moderna*. De este movimiento ascético y místico surge Tomás de Kempis y su *Imitación de Cristo*, una de las obras de mayor difusión de todos los tiempos.

e) Thomas Münzer, testigo de la teología política

Como ya hemos indicado en algún momento, una vez finalizada la Primera Guerra Mundial, Bloch regresa a Alemania. Su vuelta a la patria se produce en el seno de una gran esperanza. Nuestro autor ve en la revuelta espartaquista de 1918, capitaneada por Rosa Luxemburg la gran esperanza para el pueblo alemán. Desafortunadamente, el movimiento espartaquista fracasó después de la revolución comunista de noviembre de ese mismo año. La creación de la República de Weimar instaurará la socialdemocracia en Alemania, y las esperanzas de Ernst Bloch en el movimiento comunista de su patria se verán frustradas. Triste pero no abatido, nuestro filósofo tratará de dar una respuesta histórica al fracaso de la revolución espartaquista. Su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, plantea las condiciones de posibilidad de triunfo o fracaso de todo movimiento revolucionario. Si en el siglo XVI fracasó la revolución campesina merced al terrorismo de los príncipes territoriales alemanes, apoyados por la burguesía naciente y por la ideología religiosa de Lutero, el movimiento espartaquista y sus expectativas de transformación social se habían frustrado ante la instauración de la República de Weimar (1919-1933), apoyada por el capitalismo y por pequeños gérmenes de nazismo.

³¹ AC, p. 204.

³² *Ibid.*, p. 204.

Esto supuesto, la obra de Bloch lleva implícita una fuerte acusación a la izquierda alemana por no haber sido capaz de frenar el ascenso del fascismo e impedir el acceso de Hitler al poder en 1933. Al no proceder así, la izquierda de Weimar se hace indirectamente cómplice de los horrores futuros. Tal es la intención última de esta obra de filosofía de la historia escrita por Bloch.

En cualquier caso, nuestro autor no se propone sin más revivir los avatares históricos del campesinado de la Alemania meridional en el siglo XVI, sino que inscribe esta obra desde una perspectiva epistemológica, en el sentido de que trata de encontrar las condiciones de posibilidad de la aparición de todo movimiento revolucionario mediante el análisis de una insurrección concreta: la de los campesinos alemanes de comienzos del siglo XVI³³.

«Incluso aquí –dice Bloch en el prólogo de la obra- nuestra mirada en modo alguno es retrospectiva. Nos mezclamos nosotros mismos con el pasado de una forma viva. Y de esta manera vuelven a vivir también los otros, metamorfoseados; los muertos resucitan y con nosotros se cumplirá expresamente su gesta [...]. El y su obra [...] están allí para asignarnos una tarea, para inspirarnos, para apuntalar más firmemente nuestro proyecto permanente»³⁴.

Thomas Münzer ocupa un lugar destacado en los movimientos religiosos, sociales y políticos del primer tercio del siglo XVI. Sin embargo, durante largo tiempo la historiografía protestante no quiso sacar a la luz esta sublevación que tuvo consecuencias trágicas para las aspiraciones políticas, económicas y sociales, y también religioso-eclesiales de los campesinos de la Alemania meridional.

Después de la revolución de 1848, Friedrich Engels escribió la primera historia de la guerra de los campesinos alemanes. Engels considera que, en los siglos XV-XVI, la sublevación de los campesinos constituye la cúspide de la revolución preburguesa. Aunque en el siglo XVI no existían todavía proletarios con conciencia de clase, Münzer supo elevarse a nivel de una verdadera lucha de clases y desarrollar una predicación en la que reivindicaba una serie de exigencias políticas, económicas y sociales para los desheredados de este mundo, para el «pobre pueblo», como él acostumbraba a denominarlo, los cuales eran justamente los *elegidos* por Dios, para que constituyesen su verdadero Pueblo ya en la tierra. Münzer está completamente

³³ UE, pp. 40-41.

³⁴ TM, p. 11.

convencido de que los pobres, los marginados, el «pobre pueblo» son los herederos legítimos de la Buena Nueva.

El famoso predicador violento y reformista a ultranza también fue enaltecido por Kautsky (1920), y luego por otros teóricos marxistas, como uno de los precursores del socialismo moderno. Bloch vuelve a revisar las fuentes del movimiento y con lujo de erudición describe las andanzas revolucionarias de este predicador exaltado y apocalíptico, que, con sus terribles imprecaciones y amenazas del infierno, sublevó a las masas de pobres campesinos y mineros de Turingia y Sajonia y los arrastró a la rebelión y a la guerra en pro de su emancipación de la servidumbre feudal.

Bloch discurre profusamente sobre estos sucesos y sobre la teología revolucionaria de Münzer en comparación con la otra teología de Lutero y su ideología principesca capitalista. La doctrina de la violencia de Münzer corresponde al núcleo central del Evangelio. Münzer y el movimiento anabaptista constituyen *la izquierda desde el punto de vista político*, es decir, el nuevo principio de la Reforma radical y enemigo de todo compromiso. La obra de Bloch es un canto apasionado de ese «romanticismo revolucionario», religioso y místico a la vez, que tendría su figura señera en Münzer, y que anticipa la verdadera revolución proletaria proclamada por Marx y recogida en el marxismo³⁵.

Bloch, en un momento de crisis y de frustración de su esperanza en el socialismo, trata de rescatar la historia subterránea de la revolución recurriendo a la insurrección de los campesinos, la primera manifestación de las posibilidades revolucionarias de la época moderna. Según su opinión, y, según su esperanza, encuentra en el líder de la guerra de los campesinos al precursor de la lucha por la libertad, la democracia y la dignidad humana en Alemania.

En la obra de *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, deja entrever Bloch su concepción sobre la religión poniendo de manifiesto el potencial subversivo de la misma cuando trata de luchar contra la injusticia establecida. Münzer será el nuevo Moisés llamado a liberar al campesinado de la Alemania del siglo XVI de la

³⁵ Aun cuando los factores económicos, políticos y sociales son importantes, éstos no bastan por sí mismos para explicar el movimiento de una revolución. Por eso, Bloch insiste en que la revolución campesina no se puede explicar sin la presencia real y operante de las condiciones culturales y religiosas. La fuerza del Evangelio es la única fuerza que puede ayudar a la masa a liberarse de la ideología opresora de las clases dominantes.

explotación y servidumbre a que estaba sometido por parte de los príncipes y de los señores territoriales germanos.

Los tonos apocalípticos y mesiánicos expresados en *Espíritu de la utopía* encuentran eco y espacio en *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, que estaba llamado a ser la segunda parte de *Espíritu de la utopía* según el primitivo proyecto de 1918, pero que, en lo sucesivo, apareció como volumen autónomo. La atención centrada en el fin, una concepción de la historia que lleva en sí los gérmenes de un mundo nuevo, hallan mayor fuerza y consistencia en el análisis histórico de los sucesos de Thomas Münzer y a ellos se añaden también elementos de una profunda reconsideración política de lo que ha sido el fracaso de la revolución en Europa Occidental y de la incipiente burocratización de la revolución de Octubre. Evidentemente, la figura de Münzer sufre radicales transformaciones al ser insertada en la panorámica del pensamiento de Bloch, que se ha centrado más en el significado político-religioso del personaje que en el momento que le tocó en suerte vivir. Por ello solicitar una verdad histórica objetiva al libro de Bloch es, por cierto, inútil; se puede, por el contrario, indagar en el significado que el personaje Münzer adquiere en ese preciso momento histórico de la vida de Bloch. Ante todo, la obra *Thomas Münzer* quiere ser la respuesta de Bloch ante el aburguesamiento reformista de la socialdemocracia alemana en la época de la República de Weimar³⁶. Nuestro filósofo intenta comprender en ese momento la fuerza que representa la utopía *quiliasta* de Münzer en la primera gran revolución preburguesa. En el milenarismo revolucionario de Münzer, Bloch vuelve a ver la utopía de la esperanza del Reino: la lucha revolucionaria deviene medio de superación de la violencia y del sufrimiento externo, para acceder luego al sufrimiento interior, el verdadero y auténtico sufrimiento fecundo que abre las puertas del Reino. Münzer es también un revolucionario en el campo teológico: el rol de la Escritura aparece relegado a simple instrumento para el advenimiento de la fe y así es bloqueada una lectura subjetiva y, por lo tanto, discrecional del texto sagrado. No faltan elementos de reflexión profunda por parte de Bloch, y en ellos emergen las contradicciones entre un servicio religioso y una militancia política: «casi se dirá a veces que el hombre libre puede prescindir del

³⁶ Tal como ha sostenido Stefano Zecchi en su introducción a la edición italiana del *Thomas Münzer*.

mismo Señor allá en las alturas»³⁷, y en ese «casi» pesa toda la duda, el miedo, la revisión de una situación histórica que se hace cada vez más difícil de entender en todos los aspectos, en la cual Dios parece «casi» ser inútil o haber desaparecido.

Münzer fue apocalíptico activo: Fiel a la línea histórica de los profetas hebreos trató de vivir la realidad del Espíritu no como evasión del mundo, sino como confrontación radical con la realidad, haciendo de su apocalíptica una lucha por la justicia. También presenta aspectos oscuros, no lo niega Bloch, pero en su estudio llega a la conclusión de que el teólogo de la revolución fue una figura grande y trágica, no un fanático rabioso enloquecido por sus visiones, sino un testigo valiente de una esperanza que nunca muere³⁸.

Contexto sociocultural y religioso en el que nació y creció Thomas Münzer.- En la baja Edad Media los campesinos no asalariados que cultivaban las tierras de los señores feudales, se encontraban a las órdenes de un cargo intermedio que era el mayordomo. Éste recibía las órdenes directamente de su señor. Los campesinos, sin tierras en propiedad, ocupaban el nivel más bajo de la jerarquía social. Por su condición de siervos estaban sometidos al derecho de los señores.

Con la fundación de importantes núcleos de población y de las ciudades se estimuló el comercio. El campesino podía vender directamente sus productos en los nuevos mercados, obteniendo así los medios para comprar su libertad. En cualquier caso, aun cuando el campesino no lograra emanciparse, la ciudad representaba para él el bastión de las libertades. Al amparo de sus murallas, el campesino «podía ponerse definitivamente a salvo de su opresor»³⁹.

Esta situación que había favorecido durante algún tiempo al campesinado pronto cambiaría la tendencia. El desarrollo gremial y el fortalecimiento del capital mercantil, que apoyaba a los príncipes, puso cada vez más de relieve las diferencias entre éstos y la nobleza. La caballería que estaba al servicio de la nobleza se encontraba en inferioridad frente a los ejércitos de mercenarios que habían conseguido formar los príncipes. Tras la batalla de Sickingen, los nobles capitularon ante los príncipes. Sin embargo pactaron el seguir disfrutando de sus dominios territoriales, de

³⁷ TM, p. 225.

³⁸ TM, p. 113.

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

sus siervos campesinos, así como un disfrute más amplio de la renta territorial⁴⁰. La burguesía establecida en las ciudades y los grandes soberanos territoriales se habían beneficiado mutuamente. Unos, por el aumento de la producción agraria, los otros, por los beneficios obtenidos en el comercio de las mercancías. Mientras tanto, los campesinos consideraban que tal situación se podía soportar y, por tanto, «se mantuvieron en calma, agachados, o bien con los ojos puestos en el César salvador, en un sueño que los tuvo largo tiempo paralizados y erróneamente aliados»⁴¹. Entre otros, se difundió el mito de la reaparición salvadora del emperador Federico II, presentado ya por el abad Joaquín de Fiore como liberador del pueblo. Sobre esta se creó la leyenda de la esperanza en un nuevo Carlos. Asimismo surgió en Alemania el mito del retorno de Federico I Barbarroja, de cuyo regreso se esperaba no sólo la restauración del Imperio, sino el advenimiento del reino de Cristo, comunista y apostólico⁴².

Cuando la situación se hizo insostenible, se produjo la sublevación por las armas. Todo el siglo XV aparece jalonado por disturbios de los campesinos. El prólogo de la insurrección general de los campesinos lo constituye, en 1420, la espléndida luminaria de la Guerra de los Husitas⁴³.

Pero los motivos de esta revolución no iban a ser estrictamente económicos. En las aspiraciones de los campesinos se entrecruzan los deseos de reivindicación económica y la pasión por lo absolutamente nuevo alentada por el espíritu milenarista. Como el propio Bloch indica, «además de los elementos del desencadenamiento y del contenido del conflicto, todos ellos de orden económico, el elemento esencial originario en sí mismo, a saber: el retorno del más antiguo ensueño, el éxtasis del caminar erguido y de la impaciente, rebelde y severa voluntad de establecer el paraíso»⁴⁴.

Si los móviles de la revolución no eran estrictamente de índole económica, se impone, en consecuencia, analizar con la mayor cautela posible los factores realmente determinantes de la situación de permanente revuelta rural, contexto sociocultural en el que nació y creció Thomas Münzer. Si realmente se aspira a comprender lo que

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

⁴² *TM.*, p. 59.

⁴³ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

entonces sucedió y podía suceder –nos dice Bloch-, además de los factores económicos hay que tener en cuenta también los de orden milenarista y el mesianismo religiosos.

Bloch, tras analizar la realidad histórica en la que habían vivido los campesinos del siglo XVI, encuentra tres elementos como posibles inductores de revolución, que serán determinantes para el desencadenamiento de las revueltas campesinas. Por encima de las aspiraciones de orden económico y político que alentaban el ánimo de los campesinos, desempeñó un papel fundamental el orgullo que sentían estos pobres labriegos de su humilde condición, tan próxima a la de los apóstoles. A todo esto, se sumaba también una considerable dosis de desprecio pagano en aquella era apostólica anhelada por los mejores⁴⁵. El objetivo último de las pretensiones campesinas no era una simple reforma de las condiciones de vida, sino la restauración de un antiguo derecho natural universal que reconocería la igualdad de todos al aprovechamiento del agua, praderas, bosques, caza y vino, que con la llegada del medievo se habían convertido en propiedad señorial.

Bloch nos descubre asimismo en los campesinos levantiscos un clima acusadamente milenarista, que creía poder leer en las estrellas el anuncio del levantamiento en armas que se estaba fraguando. Nuestro filósofo lo expresa de la siguiente forma:

Los hombres pertenecientes a esta otra cara del Renacimiento, orientada no ya hacia las musas, sino en sentido milenarista, se sentían tanto amenazados como significados; imaginaban sobre sí noches de adviento a las que se acercaba el Mal con mil potencias, genios perturbadores, demonios y espíritus astrales individualizados, pero a las cuales también se acercaba armoniosamente la luz de la noche santa, noches, en fin, a las que se agregaba también un *pandemonium* de mera astrología junto con el panteísmo de la nostalgia, de trabazón y carácter teúrgicos muy otros, así como con un camino encendido como de regreso al hogar, en el cual habría de diluirse el viejo mundo y un Dios mismo, para formar una única comunidad cristiana⁴⁶.

Finalmente, un tercer elemento movía al espíritu campesino hacia la revolución: el valor absoluto, recientemente descubierto, «de *la interioridad del hombre*»⁴⁷.

Basándose en la historia de la guerra de los campesinos, Bloch llegará a la siguiente conclusión: los factores económicos por sí solos no bastan para explicar el nacimiento de una revolución popular. De este modo, aun admitiendo como sucede en

⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

el caso de Münzer la prevalencia de factores económicos y políticos, como la decadencia del Imperio, la importancia creciente del mercantilismo moderno y las contradicciones internas de las clases dominantes, la revolución campesina no se puede explicar sin tener en cuenta los condicionamientos culturales y religiosos imperantes en la sociedad real.

Vida de Thomas Münzer.- Thomas Münzer, hijo de un artesano acomodado y de una campesina, nació en Stolberg, en las montañas del Harz (Sajonia) hacia 1490. Huérfano de padre desde corta edad⁴⁸, pudo conocer muy temprano las amarguras de la indigencia. Las tristes circunstancias de su infancia le hicieron receloso e introspectivo. No aceptaba nada de los demás. Sin embargo, se mostraba dispuesto a sufrir y a compartir «la penuria de los pobres, del pueblo llano, que se hundía, harapiento, embruteciéndose, esquilado»⁴⁹, por los príncipes y la burguesía acomodada. Atento a lo que ocurría a su alrededor pudo escuchar a los mensajeros, emisarios y predicadores, al tiempo que trataba de adquirir la máxima instrucción posible en la «santa e insuperable fe cristiana».

Gracias a los contactos amistosos que había mantenido su familia con las capas más privilegiadas de las ciudades del Harz, Münzer pudo cursar estudios universitarios⁵⁰. En 1506/07 se encuentra matriculado en la Universidad de Leipzig, en donde no llegó a obtener ningún grado académico. Por motivos aún no conocidos, interrumpió temporalmente sus estudios para aceptar el cargo de asistente (catequista) escolar en Aschersleben y Halle. En los cursos 1512/13 volvió de nuevo a la universidad y se matriculó en la de Frankfurt am Order, en donde, finalmente, obtuvo los grados de *baccalaureus*, *magister artium et magister theologiae*. A partir de este momento su biografía va a estar determinada por la movilidad.

Hacia 1514 fue ordenado sacerdote en la diócesis de Halberstadt. Entre 1516 y 1517 ejerció de *magister ac propositus* en el convento de monjas de Frohse. Entre 1517 y 1518, se cree, con bastante probabilidad, que permaneció en Wittenberg (la

⁴⁸ Según Bloch, el padre de Münzer habría muerto en la horca víctima de la arbitrariedad del conde. Según la versión dada por N. Cohn, el padre de Münzer no murió ahorcado, sino que falleció en la ancianidad en su lecho; cf. N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid 1989, p. 235.

⁴⁹ TM, p. 19.

⁵⁰ U. Bubenheimer, *Thomas Münzer, Herkunft und Bildung*, Leiden et al., 1989, pp. 41-65. Aquí encontramos una detallada relación de lo que se conoce sobre los estudios primarios y universitarios de Thomas Münzer.

ciudad donde Lutero ejercía su magisterio). En 1519 realizó una segunda estancia para asistir a los cursos de Lutero, Melanchthon, Agricola y Karlstadt sobre la interpretación de algunos textos bíblicos⁵¹. Al inicio del verano de 1519 (del 27 de junio al 16 de julio), Münzer estuvo en Leipzig, con motivo de la disputa de Lutero con Johann Eck⁵². Münzer acepta el cargo de confesor en el monasterio de monjas cistercienses de Beuditz, cerca de Weissenfels, en donde permaneció hasta mayo de 1520. Llevado por una gran pasión intelectual aprovechó este tiempo para leer a algunos santos Padres (Tertuliano, Agustín, Eusebio de Cesarea), para estudiar y ponderar las actas de los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1439)⁵³. Dedicó también algún tiempo a estudiar la obra de algunos místicos alemanes (especialmente, Johannes Tauler y la *Theología deutsch*). El encuentro con la mística de Tauler produjo una especie de giro copernicano en la mentalidad de Münzer. Como afirma Duch, «a partir de ese momento comprendió que el encuentro del alma con Dios implicaba necesariamente el *vaciamiento* y el *abandono total* del hombre en manos de Dios»⁵⁴. También se dedicó, durante este tiempo, a estudiar las oscuras doctrinas milenaristas del abad calabrés Joaquín de Fiore.

Por recomendación de Lutero fue nombrado, en el mes de julio de 1520, predicador interino de la iglesia de Santa María de Zwickau, centro textil muy avanzado en el aspecto económico⁵⁵, para sustituir por algún tiempo a Johannes Wildenauer, conocido simpatizante de Lutero. Cuando el predicador titular regresó en octubre, Münzer pasó a ocupar el cargo de predicador de la iglesia de Santa Catalina. Este cambio tuvo consecuencias de enorme importancia, pues los feligreses de la iglesia de Santa Catalina eran, fundamentalmente, trabajadores y pequeños artesanos. En su iglesia de Santa Catalina Münzer entró en contacto con Nikolaus Storch, tejedor de oficio y jefe de la cofradía del «Corpus Christi». Su compromiso con el mundo obrero de Santa Catalina motivó el enfrentamiento con el canónigo magistral de Santa

⁵¹ U. Bubenheimer (*op. cit.*, cap. IV, p. 145) ofrece una información detallada sobre los dos periodos (1517/18 y 1519) que permaneció en Wittenberg.

⁵² En esta disputa también intervino, del lado de Lutero, Andreas Bidestein (conocido como Karlstadt a causa de su lugar de nacimiento: Karlstadt del Meno); cf. L. Duch «Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII», en *Historia de la teología cristiana II*, Barcelona, 1989, pp. 442-444.

⁵³ No cabe la menor duda de que estos dos concilios tuvieron una importancia decisiva, casi emblemática, en todos los movimientos de Reforma de finales del siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI.

⁵⁴ L. Duch, *Thomas Müntzer. Tratados y sermones*, Madrid, 2001, p. 24.

⁵⁵ TM, p. 22.

María, hombre de vida disipada y pésima reputación. Fruto de estas desavenencias iban a ser enseguida la expulsión de Münzer y la represión de los exaltados. No obstante, el encuentro con el citado Nikolaus Storch le permitió entrar en contacto con los llamados «profetas de Zwickau», que eran tres: el ya mencionado Nikolaus Storch, Thomas Drechsel y Markus Stübner⁵⁶. Münzer se interesó principalmente por dos aspectos de la doctrina de este grupo religioso que poseía caracteres quiliástico-místicas: 1) la acción directa, sin mediaciones jerárquicas, del Espíritu Santo sobre el creyente, lo cual significaba dejar en un segundo plano la doctrina de la *justificación* de Lutero; 2) la interpretación escatológica y espiritualista del Antiguo y del Nuevo Testamento. Según Bräuer y Giertz, el Reformador de Allstedt integró completamente esta manera de ver las cosas en su pensamiento teológico y adquirió la convicción de que «las ideas espiritualistas, místicas y apocalípticas podían utilizarse de manera excelente para dar expresión al combate reformador contra el clero de la Iglesia romana y contra la frágil intelectualidad de los humanistas»⁵⁷.

Münzer, que había aceptado de buen grado la doctrina de Storch, empezó a polemizar con el magistral de la iglesia de Santa María y, a través, de él, con Lutero y sus seguidores con la misma pasión e incontenencia verbal con que lo había hecho anteriormente contra la Iglesia romana. Rápidamente pasó a la acción y empezó a predicar en los barrios más pobres y desasistidos de Zwickau contra los ricos y poderosos, a quienes acusaba de haber aceptado la reforma de Lutero. Como era de esperar, fue acusado de poner en peligro el orden público y la paz religiosa de la ciudad, y el 15 de abril de 1521 fue depuesto de su cargo.

Desde Zwickau se trasladó a Bohemia, confiando en el soñado esplendor de la patria de los taboritas y en la posibilidad de difundir allí sus ideas. De Bohemia se traslada a Praga, donde el día 1 de noviembre, Fiesta de Todos los Santos, publica el famoso *Manifiesto de Praga*. Se trata de una encendida diatriba contra el clero romano pero sobre todo y, de una forma aún más categórica, ataca a los teólogos de Wittenberg, especialmente a Lutero⁵⁸. Les acusa de ser los causantes de que el pueblo

⁵⁶ Sobre las relaciones de Thomas Münzer con los profetas de Zwickau, veáse G. H. Williams, *La Reforma radical*, México, 1983, pp. 66-80.

⁵⁷ S. Bräuer y H.-J. Goert, «Thomas Müntzer», en M. Greschat (ed.), Stuttgart, *et al.*, p. 348.

⁵⁸ No debe olvidarse que durante la estancia de Münzer en Praga tuvo lugar la Dieta de Worms (1521), en la que Lutero con su protesta se convirtió en el Hercules Germanicus. Había dejado de ser un monje belicoso para convertirse en un personaje con una enorme incidencia en la vida pública. Implícitamente, Lutero se veía obligado a «dejarse tutelar» por un señor territorial, el duque elector de Sajonia, Federico

se haya alejado de la verdadera palabra de Dios y de haber introducido en la viña del Señor su propia palabra, interesada, mezquina y diabólica, como si fuera la voz auténtica del mismo Dios.

Así, pues –dice Münzer en un fragmento del Manifiesto-, ha llegado hasta las profundidades de mi corazón el harto insufrible daño de la cristiandad, consistente en que la palabra sea mancillada y oscurecida..., en que la inmaculada y virginal Iglesia haya incurrido en adulterio contra el Espíritu, convirtiéndose en una ramera... Mas alegraos en buena hora, queridos míos, que la mies se inclina en vuestras campiñas y se pone blanca para la siega. Yo he sido contratado desde el cielo, con un jornal de un maravedí y estoy afilando la hoz para cortar la espiga. Mi boca debe aspirar a la más excelsa verdad y mis labios deben maldecir a los impíos; por desenmascarar y aniquilar a ellos he venido, mis queridos y amados bohemios, hasta este vuestro admirable país. No persigo sino que cojáis la Palabra viva, que es mi vida y mi aliento, para que no regrese vacía⁵⁹.

Como era de suponer, las autoridades civiles y religiosas no pudieron tolerar las diatribas de semejante predicador. Tanto es así, que, en enero de 1522, hubo de abandonar forzosamente Praga. Al parecer, Münzer se detuvo, durante su huida, en Wittenberg, donde se dice tuvo un fuerte encontronazo con Lutero.

En septiembre de 1522, tras haber predicado durante algún tiempo en Nordhausen, lo encontramos en Sooden, una pequeña ciudad de Essen, con la intención de dar forma escrita a su pensamiento político-teológico. Pero, de nuevo, a causa de sus sermones cargados de alusiones a los castigos y tormentos que sufrirán los gobernantes impíos en el reino de Dios que está a punto de manifestarse, tuvo que emprender la huida. Durante algunos meses anduvo sin rumbo fijo por las comarcas fronterizas entre Sajonia y Turingia. Finalmente, en Pascua de 1523, fue elegido pastor de la parroquia de Allsted, pequeña villa perteneciente al príncipe elector de Sajonia y que lindaba con las grandes explotaciones mineras de Mansfeld⁶⁰. Rápidamente se ganó la confianza de la población, y se casó con la ex monja Otilie von Gersen, de familia noble, con la que tuvo un hijo, nacido en 1524, cuyo destino posterior se desconoce completamente. La brevísima temporada que Münzer permaneció en esta pequeña ciudad fue de excepcional importancia para su pensamiento, ya que es allí en donde elabora su propia posición teológica y, por encima de todo, establece con más rigor sus diferencias respecto al pensamiento teológico de Lutero.

En Allsted, el Reformador llevó a cabo una febril actividad en diferentes frentes, con la única finalidad de expresar el mensaje que creía que le había sido

el Sabio. No cabe la menor duda de que esta nueva situación propició la ruptura total de Münzer con Lutero, de alguna manera, se había convertido en un lacayo de su señor territorial.

⁵⁹ TM, pp. 25-26.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

confiado: la inminencia del juicio definitivo de Dios sobre justos e injustos. Llevado por el ansia de que el pueblo pudiera vivir plenamente la liturgia, Münzer implantó, en la Pascua de 1523, mucho antes que los demás reformadores, la celebración de los oficios divinos en lengua alemana. Sus innovaciones litúrgicas fueron muy bien acogidas por los campesinos y mineros, que acudían en masa a sus oficios y prédicas, en las que atacaba con dureza a Lutero y sus secuaces, sin olvidarse de los príncipes católicos y protestantes que les prestaban su ayuda. Es muy probable que Münzer tratara de realizar en Allstedt el programa quiliástico-milenarista que no había logrado instaurar en Praga. Como medida previa, en invierno de 1523/24 había fundado la «Liga de los elegidos» a la que se agregaron unos 500 miembros. Se trataba de una especie de sociedad secreta formada por campesinos, burgueses y nobles, cuyos miembros juraban estar dispuestos a tomar las armas para instaurar el reino milenario de los justos. Por desgracia la sociedad secreta no prosperó.

La predicación de Münzer, con sus continuas diatribas hacia las prácticas litúrgicas y devociones de la Iglesia católica, así como la furia desatada contra el culto idólatra de la Biblia y a la teología luterana del acto de fe, sus continuas alusiones a la ostentosa riqueza de los ricos y poderosos, a la inicua manera de gobernar de los príncipes, etc., llamó la atención de los duques de Sajonia (el elector Federico el Sabio y su hermano Juan), que eran incondicionales admiradores de Lutero. El 13 de julio de 1523 el duque Juan y su hijo, Juan Federico, se dirigieron a Allstedt para asistir a una de aquellas fervorosas e incendiarias prédicas münzerianas que le habían hecho célebre en toda la comarca. En dicha ocasión Münzer expuso sus convicciones teológicas tomando como referencia el capítulo 2 del libro de Daniel: El sueño de Nabucodonosor (la estatua con los pies de arcilla y la piedra que la destroza). No cabe la menor duda de que se trata de uno de los textos más propicios para la exégesis revolucionaria.

El discurso de Münzer, transcrito y enviado por el recaudador Zeyss a Spalatin, supondría el comienzo de la ruina del Reformador de Allstedt, que en su sermón comprometía a los príncipes a encararse con Lutero. En la interpretación que ofrece Münzer del cuarto imperio de la profecía de Daniel (Dn 2, 33, 41-43), el rey Nabucodonosor es comparado a los príncipes alemanes: el profeta Daniel se concreta aquí en el predicador Thomas Münzer, quien, lo mismo que aquél, revela el sueño al monarca, en este caso a los príncipes, y les amonesta seriamente; el Reformador subraya con énfasis que la pequeña piedra, desprendida de la montaña y formada por

laicos pobres y arruinados campesinos, destruirá el imperio eclesiástico-imperial. Lutero y la Iglesia católica son los falsos profetas que han pervertido la verdadera fe. Pues bien, los príncipes alemanes deben proceder igual que Nabucodonosor y constituirle a él, Thomas Münzer, poseído de la verdad divina, en magistrado de la nación. En palabras de Münzer: «Para que la verdad pueda ser sacada a la luz del día, como es debido, vosotros los gobernantes [...] habréis de proceder con arreglo al final del capítulo, en donde dice que Nabucodonosor puso de magistrado al santo Daniel para que éste dictara sentencias justas...»⁶¹.

En la alocución de Münzer, el juicio de Dios no tiene lugar al final de la historia, sino que se descarga ya ahora con toda su ira mediante la intervención de los príncipes. Advierte a éstos que tienen la ineludible necesidad de poner su espada al servicio de los profetas verdaderos, para que sea posible «arrancar la cizaña de la viña del Señor»⁶². Si no lo hacen, les advierte Münzer, el pueblo les arrebatará la espada y él mismo se encargará de usarla contra los gobernantes inicuos. El grito apocalíptico de Münzer es, pues, amenazador e inclemente. «Está a punto de realizarse –dice– la obra de conclusión del quinto imperio del mundo. El primero, simbolizado por el pomo áureo, fue el imperio de Bebel; el segundo, simbolizado por el peto y el brazal de plata, fue el imperio de los medos y persas; el tercero fue el imperio de los griegos, de resonante prudencia, cuyo símbolo es el bronce; el cuarto fue el imperio romano, conquistado por la espada, el cual fue un imperio de coacción; y el quinto es éste que se ofrece a nuestra vista, el cual es de hierro y desearía coaccionar también, pero lleva mezcla de barro, como si se manifestara a nuestras miradas, todo él vana tentativa de la hipocresía que se retuerce y arrastra por todo el orbe terráqueo»⁶³.

Siguiendo la inspiración narrativa ofrecida por el texto bíblico de Daniel, el Reformador subraya con énfasis que el imperio gobernado por los príncipes será reducido a polvo por la piedra que se desgaja de la montaña sin que ninguna mano la toque (Dn 2, 34). Esta piedra «ha crecido, y los pobres, laicos y campesinos la contemplan con mucha mayor atención que vosotros». Ante la amenaza de la piedra destructora, que simboliza ya la eminente revolución de los campesinos, los príncipes

⁶¹ TM, p. 35.

⁶² TM., pp. 36-37.

⁶³, *Ibid.*, pp. 36-37.

no tienen más que dos salidas: unirse a su ímpetu y derrocar el orden teopolítico existente o ser abatidos por ella⁶⁴.

El elector de Sajonia no se dio prisa en responder a las provocaciones que Münzer había formulado en su sermón de Allstedt, pero, en cuanto se enteró que se había publicado el sermón, el duque Juan mandó expulsar de Sajonia al impresor. En cuanto a los terribles escritos que de Münzer pudieron venir en adelante, habrían de someterse a la censura del gobierno ducal, con sede en Weimar⁶⁵.

El espíritu comunista de corte apostólico de Münzer aparecía cada vez más claro. Uno solo era su programa político: *Omnia sunt communia*. Su gran objetivo era desencadenar desde Allstedt la sublevación de Alemania. Para ello había enviado emisarios a los Montes Metálicos, Franconia y Suabia para conocer con cuántos amigos podía contar⁶⁶. Mientras tanto, Lutero escribía una carta violenta a los duques de Sajonia sobre el espíritu revoltoso. En ella, el Reformador de Wittenberg acusaba a Münzer de cobarde, porque se negaba a someter a examen su doctrina, al tiempo que pedía a los príncipes que suprimiese no la palabra, sino el «puño de Allstedt» y les exhortaba a utilizar todo el poderío militar de que disponían, si querían preservar la paz pública.

Impresionado por la carta de Lutero, el duque Juan, a finales de julio, citó a Münzer para el 1 de agosto, con el fin de someterle a un interrogatorio en el castillo de Weimar⁶⁷. Se le acusó de haber organizado sociedades secretas. El duque Juan le conminó a que disolviera la «Liga de los elegidos» y a que no realizara manifestaciones teológico-políticas y escatológico-milenaristas hasta que el príncipe elector hubiera examinado toda la declaración y se hallase en condiciones de emitir un juicio ponderado sobre ella. Acto seguido, Münzer retornó a Allstedt con la convicción de que pronto sería perseguido. Desamparado de todos, convencido de que la «Reforma radical de los elegidos» jamás sería posible sin el uso de la fuerza, se marchó furtivamente de Allstedt la noche del 7 al 8 de agosto. El 15 de este mismo mes llega a la ciudad de Mühlhausen, en Turingia, para unirse a los campesinos, o mejor, para conseguir que campesinos y proletarios se unan a su proyecto de creación del reino de Dios en la tierra.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ TM, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

Mühlhausen, «ciudad libre» pues no dependía de los duques de Sajonia, contaba con una población de unos 7.500 habitantes y los 19 pueblos de los alrededores integrados en ella, era en aquel tiempo un importante centro industrial y comercial, si bien en ese momento estaba atravesando una crisis económica. En el mes de julio de 1523 los sectores más pobres de la población acaudillados por Pfeiffer, antiguo monje cisterciense, habían logrado librarse de la oligarquía de la ciudad, imponiendo un nuevo consejo municipal⁶⁸. Durante la estancia de Münzer, la ciudad conoció grandes alborotos y ultrajes a personas y haciendas. Pfeiffer en un intento de llevar adelante su empresa teológico-política: la realización del señorío de Dios sobre esta tierra por parte de los elegidos, había logrado movilizar a los artesanos y pequeños comerciantes, pero a poco de estallar la revuelta éstos se asustaron, los vencedores se dividieron, y el partido de los pequeños burgueses, de carácter radical, fue derrotado por los honorables, que se habían fortalecido⁶⁹. A finales de septiembre los Reformadores se vieron obligados a abandonar la ciudad. La salida de Mühlhausen representa el fracaso final de la «Reforma popular o espiritual», que Münzer se había propuesto extender a toda Alemania, primero a partir de Allstedt y más tarde desde Mühlhausen.

A disgusto emprendió Münzer el exilio hacia tierra extraña, tan pobre como de costumbre. Hizo un alto en Nuremberg, donde, al parecer, debía tener amigos⁷⁰. Allí conoció a tres de los más destacados alumnos de Albrecht Dürero, que se unieron enseguida a su causa. En Nuremberg Münzer publicó dos tratados especialmente violentos contra Lutero y sus discípulos: *Apología bien fundamentada contra la carne sin espíritu y de la vida fácil de Wittenberg* y *Manifestación explícita de la falsa fe*. El primero de los escritos es, sobre todo, un ataque directo contra la persona de Lutero, mientras que el segundo, de carácter más doctrinal, es una refutación de la teología luterana, centrándose particularmente en la crítica de la comprensión de la justificación, tal como la entendían los teólogos de Wittenberg. Al conocimiento del Cristo histórico que enseñaba Lutero como algo previo e irrenunciable para alcanzar la justificación, Münzer opone la fe de los que poseen el Espíritu. Al biblicismo literalista

⁶⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁹ TM, pp. 42-43.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 46.

que el Reformador de Allstedt atribuye a Lutero y sus secuaces, contrapone una lectura *espiritual* de las Sagradas Escrituras.

Habida cuenta del tono cáustico y despiadado de sus escritos contra Lutero, Münzer tuvo que huir de Nuremberg y se procedió inmediatamente al secuestro de los escritos⁷¹. Con todo, los textos fueron conocidos y anduvieron circulando de mano en mano antes de la guerra de los campesinos. Durante dos meses vagabundó por el sur de Alemania y llegó hasta Basilea.

Mientras tanto, la agitación campesina iba creciendo, pese a las demostraciones de fuerza por parte de los Señores. El movimiento revolucionario subía amenazador desde Suiza, donde se habían escuchado atentamente las palabras de Münzer, el «más puro heraldo de la verdad divina»⁷². El reformador de Allstedt conocía la existencia de seguidores suyos en Zurcí; salió de Nuremberg y, cruzando Suabia, llegó a Alsacia y a Suiza. Sin duda, las tendencias comunistas que se manifestaron en los anabaptistas de Zurcí tras la llegada de Münzer se deben a la influencia directa de éste.

La guerra de los campesinos.- Tras el encuentro con los anabaptistas en tierras helvéticas, pronto regresó a la parte meridional de la Selva Negra, donde mantuvo contactos con los campesinos de Suabia. En marzo de 1525 lo encontramos de nuevo en la zona minera de Sajonia. A su alrededor, la revolución ardía por doquier, inflamada con una portentosa simultaneidad⁷³. En palabras de Bloch, el avance campesino adquiría tales proporciones, que «Francia, Holanda e Italia temblaban ante la amenaza de invasión por parte de estos ejércitos campesinos, pues estaba claro que querían llegar hasta Roma persiguiendo a los clérigos»⁷⁴. Esta situación se había ido fraguando desde el mes de junio de 1524, cuando los campesinos de la Alemania occidental y meridional habían provocado, no sin razón por su parte, numerosas confrontaciones violentas con los señores laicos y eclesiásticos. Según parece, las causas de estas revueltas populares eran más de tipo político que propiamente social, ya que la primera reivindicación de los campesinos era la libertad de la comunidad y

⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

⁷² *Ibid.*, p. 48.

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

de la autoridad municipal ante las jurisdicciones e imposiciones de los nobles y eclesiásticos⁷⁵.

En Mühlhausen, los campesinos y la pequeña burguesía, bajo la dirección de Pfeiffer, se habían hecho de nuevo con el gobierno municipal.

Algunos investigadores sostienen que en primeras décadas del siglo XVI, en Alemania, las condiciones de vida de los campesinos no eran peores que en épocas anteriores, lo cual parece que viene a confirmar la tesis de que, fundamentalmente, no fueron forzados a la revolución por la miseria o la desesperación. Lo que, en realidad, querían los campesinos era el reconocimiento de sus derechos políticos y civiles por parte de los señores, eclesiásticos y laicos, cuyas formas de gobierno se mostraban completamente ineficaces para resolver los problemas de las comunidades.

La guerra de los campesinos no puede ser considerada como un hecho aislado, sino que, como indica Gottfried Maron, fue «el punto culminante de un gran número de sublevaciones que tuvieron lugar en Europa», las cuales se iniciaron en Flandes (1321-1323), después en Francia (la llamada Jacquerie, 1358) e Inglaterra (1381-1388) y, de alguna manera, culminaron en las guerras husitas (1430-1436)⁷⁶.

La investigación reciente ha puesto de manifiesto que el *anticlericalismo*, sobre todo el «anticlericalismo de los clérigos», es un factor que ha de tenerse en cuenta si se quiere alcanzar una mínima comprensión de lo que fueron los variopintos movimientos religiosos, sociales y políticos del primer tercio del siglo XVI. Como ha señalado Hans-Jürgen Goertz, «la situación anticlerical fue el *Sitz im Leben*, no la causa, de la Reforma»⁷⁷. En la relación con la guerra de los campesinos la atmósfera anticlerical puede considerarse como «el nexo de unión entre las reclamaciones económicas de los campesinos y la fuerza de atracción que las consignas reformadoras ejercían sobre los campesinos».

⁷⁵ U. Gastaldi, *Storia dell' anabattismo dalle origina a Münster I*, Torino, 1981, p. 63. Este autor viene a confirmar que, «en realidad, los campesinos eran las víctimas sin contrapartida de la profunda mutación que, en aquel momento, estaba sufriendo el estado». Es probable que el levantamiento de las Comunidades de Castilla o de las Germanías en Valencia tenga notables afinidades con los que se produjeron en el sur de Alemania.

⁷⁶ G. Maron, «Thomas Münzer als Theologe des Gerichts. Das «Urtiel» -ein Schlüsselbegriff seines Denkens», en A. Frien y H. -J. Goertz (eds.), *Thomas Müntzer*, pp. 119-120.

⁷⁷ H. -J. Goertz, *Atikleinkalismus und Reformation*, *op.cit.*, p. 118; cf, además pp. 63-74. Es evidente que las Reformas protestantes y, de manera aún más decidida, los movimientos campesinos, se proponen la sustitución de la organización señorial y clerical de la sociedad por otra de carácter laico y horizontal (cf. *Ibid.*, pp. 67-68).

Interpretaciones desde la historiografía luterana.- La historiografía luterana ha ignorado durante prácticamente cuatro siglos las auténticas diferencias entre la predicación llevada a cabo por Martín Lutero y la protagonizada por Thomas Münzer. Como afirma Goertz, los seguidores del Reformador de Wittenberg vieron a Thomas Münzer como un personaje siniestro, con caracteres casi «diabólicos» y una auténtica amenaza para el Estado⁷⁸. Por el contrario, los seguidores del Reformador de Allstedt veían en él la única posibilidad de transformación de la sociedad por medio de la revolución. En efecto, en los agitados días que le tocó en suerte vivir, Münzer no se dio enteramente por satisfecho con la liberación interior del ser humano, tal como predicaba Lutero, sino que, además, estaba convencido de que la auténtica libertad evangélica también se manifestaba por mediación de una serie de realizaciones palpables y experimentables, *políticas*, podríamos decir, que se constituían a través del cúmulo de relaciones que los cristianos se veían obligados a establecer en su vida cotidiana. Aunque la historiografía luterana convencional haya tenido por costumbre presentarlo como profesional de la agitación política y social, resulta muy claro que Münzer fue, por encima de todo, un convencido predicador del evangelio en sentido radical, sin concesiones de ningún tipo a los que tenían en sus manos los mecanismos del poder. Para el reformador de Allstedt era una evidencia indiscutible que el Evangelio, la Buena Nueva, se dirigía muy en primer término a los desheredados de este mundo, al pobre pueblo, como acostumbraba a denominarlo, los cuales eran, justamente, los elegidos por Dios, para que constituyesen su verdadero pueblo ya en la tierra.

Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, el investigador Carl Hinrichs (1952)⁷⁹ se propuso como tarea poner en entredicho la interpretación normativa existente desde el siglo XVI, por parte del luteranismo, sobre las tormentosas relaciones entre Münzer y Lutero.

Lo primero que observa Hinrichs es que, para el Reformador de Allstedt, en el cristianismo primitivo ya se encontraba una representación de la realización de una

⁷⁸ H. -J. Goertz, «Schwerpunkte der neueren Muntzerforschung», en A. Friesen y H. -J. Goertz (eds.), *Thomas Muntzer*, p. 481.

⁷⁹ C. Hinrichs, *Luther und Muntzer*, Berlin, ²1962. Carl Hinrichs, de procedencia marxista, se refugió en 1950 en el Berlín Occidental; hasta su jubilación fue profesor de Historia moderna en la «Universidad libre» de Berlín.

sociedad “democrático-socialista”»⁸⁰ Este autor mantiene la opinión de que Münzer no encuentra ninguna contradicción entre religión y revolución; ambas se encuentran estrechamente coimplicadas en la vida de los elegidos. Sin embargo conviene no olvidar, añade Hinrichs, que la revolución social propuesta por Münzer no tiene como punto de partida un interés exclusivamente social, sino que la causa decisiva es de carácter religioso-teórico.

La eliminación de la opresión que padecen las clases desfavorecidas no es para Münzer una finalidad en sí misma, sino que su revolución posee, más allá de los aspectos materiales, un sentido último y válido en sí mismo⁸¹.

Este sentido último y verdadero constituye el compendio y la finalidad de la verdadera religiosidad, que consiste en vivir con y en Dios, después de haber sido elegido por él. Dicho de otra forma: «La subversión de las actuales relaciones político-sociales creará la posibilidad de que el hombre se libere del mal»⁸², y, de esta manera, conseguirá llegar sin tropiezos a la proximidad de Dios, fuente de la existencia del elegido. Por ello puede afirmarse que, para Münzer, la revolución no es la simple concatenación de fuerzas históricas, mecanismos sociales y necesidades económicas, sino que es el impulso *espiritual* del deseo vehemente de plasmar una ordenación de la vida con características auténticamente cristianas⁸³. En un estudio muy importante sobre los movimientos radicales de la primera mitad del siglo XVI, Richard van Dülmen afirma que «la teología revolucionaria de Münzer se fundamenta en la idea de la cristianización del mundo como misión que Dios ha impuesto a los hombres [...] Si sus esfuerzos tenían que desembocar en la construcción de un orden comunístico-democrático o si, por el contrario, se trataba exclusivamente de la eliminación del poder mundano entonces imperante, es algo que en Münzer no aparece claro»⁸⁴.

Bloch presenta una crítica de la sociedad burguesa desde referencias al pasado precapitalista, propia del romanticismo.

Según Löwy, el romanticismo debe ser entendido como una respuesta ante la transformación producida por la aparición del capitalismo, como una reacción contra

⁸⁰ C. Hinrichs, *op. cit.*, p. 24.

⁸¹ C. Hinrichs, *op. cit.*, p. 53. El investigador norteamericano E.W. Gritsch interpreta el pensamiento de Münzer, en tanto que «Reformador sin Iglesia», como «una teología de acción social y política».

⁸² C. Hinrichs, *op. cit.*, p. 53. Este autor cree que Münzer considera a la Iglesia como la asociación de los elegidos por mediación de experiencia inmediata del Espíritu y la voluntad de Dios.

⁸³ Cf. R. von Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main, 1987. pp. 61-62.

⁸⁴ R. Von Dülmen, *op. cit.*, pp. 150-151.

las condiciones de vida de la sociedad capitalista. En el centro de la visión romántica del mundo se encuentra la nostalgia, producida por la convicción dolorosa de que el presente real carece de ciertos valores humanos esenciales que han sido alienados; esa nostalgia se dirige hacia un pasado precapitalista.

Bloch toma como referencia para su configuración de la «democracia ética», que aspira ver establecida en Alemania después de la guerra, algunos de los elementos presentes en las relaciones comunitarias durante la Edad Media. Aspira a instaurar un socialismo comunitario que coexista con el Estado, pero sin perder el espíritu comunitario. Así entendido, ser socialista significa estar en contacto con el espíritu y la vida comunitarios de la época, estar alerta y reconocer lo que de ellos aún no se encuentra en nuestra vida desprovista de comunidad y, siempre y cuando sea posible, enlazar con los elementos del ser social dignos de ser conservados, idóneos para la nueva sociedad. Las formas comunitarias medievales que han permanecido a lo largo de la historia pueden servir para nutrir la cultura socialista del futuro, permitiendo de esa forma lo que defiende Landauer en su obra, *Revolución*: El pasado no es algo acabado, sino un ente sujeto al devenir. Ante nosotros sólo hay un camino, sólo futuro: también el pasado es futuro, que en nuestra marcha adelante deviene, cambia, se transforma⁸⁵.

Münzer y Lutero.- Münzer nunca entendió la Reforma al modo de Lutero, esto es, como una re-instauración intelectual de la Iglesia Romana con todos los vicios germinales que llevaron a ésta a convertirse en una tiranía de las conciencias y en un obstáculo para la fe. Sus caminos divergen esencialmente en la cuestión de la hermeneútica de las Escrituras, aunque, como se verá, hay un claro trasfondo ideológico en cada toma de partido.

La fe de Lutero consistía en un libre examen de los textos mediante la «sola fides». El papel de la gracia sería determinante y adoptaría la forma de beneficio extrínseco de Dios a sus corderos, lo cual es una imagen paralela de la concepción política del de Wittenberg. Para éste el orbe estaba escindido en dos partes no miscibles: el mundo pecador (la «massa damnata» de San Agustín) y el reino de los cielos, mediado por la gracia divina, que libremente habría de recompensar las buenas acciones de los que se reconocieron esclavos de albedrío. Lutero destinaba la primera

⁸⁵ G. Landauer, *La revolución*, Barcelona, 1977, p. 44.

esfera al cuidado de los príncipes territoriales, garantes del orden temporal, reservando la última para su propio estamento, el de los escribas y exegetas bíblicos. El papel de la prole en la reforma luterana, meramente pasivo, estaría limitado a la carga de la cruz de la existencia y al recto cumplimiento de los mandamientos.

En contraste con todo esto, la innovación de Münzer es notabilísima, como se mostrará a continuación: Instruido en la mística de Tauler (cuyas nociones fundamentales, siguiendo a Eckhart, son la nada y el vaciamiento) y discípulo del rebelde Lutero, está muy lejos de sostener los planteamientos autoritarios y conservadores de éste. Por el contrario afirma que las Escrituras han de interpretarse con la asistencia del Espíritu Santo, sin el cual no son más que letra muerta e insensible para el creyente. Tal penetración (pneumatología) sólo se manifiesta en los elegidos, es decir, los que sólo conservan la esperanza serían la clase privilegiada para la recepción del Espíritu Santo, según Münzer. No es extraño, pues, que se opusiera virulentamente a la élite intelectual de Wittenberg, pues Lutero y sus secuaces –según Münzer– habrían despojado a las escrituras del Espíritu Santo y a éste de aquéllas, arrebatándoselas y reduciéndolas a fetiche. El fervor religioso, otrora renovador del mundo, devendría una tarea de escribas que ofrecerían sus servicios al poder temporal a cambio de prebendas. Para contrarrestar lo que consideraba un brote bastardo del levantamiento contra la Iglesia católica, destinado a convertirse en lo mismo que denigraba, Münzer fundó la Liga de los Elegidos y la extendió por ciudades como Allstedt o Muhlhausen. Todos sus discursos están impregnados del tono apocalíptico del fin de los días: en el momento del juicio final, Dios separará a los elegidos de los impíos, siendo éstos derrotados por aquellos en la batalla de Armagedon.

No cabe la menor duda de que la dependencia doctrinal que pudo tener, inicialmente, Münzer respecto a Lutero queda superada en la absoluta oposición final no sólo a su teología, sino también a su persona como Reformador de Wittenberg y protegido del elector de Sajonia.

A Münzer le disgustaba mucho la costumbre de Lutero de dedicar sus escritos, con amables elogios, a los príncipes alemanes. Por el contrario, en una muestra de claro rechazo hacia los príncipes y los poderosos, Münzer dedicó su *Apología* «al serenísimo príncipe y todopoderoso Señor Jesucristo, bondadoso rey de todos los

reyes, valeroso duque de todos los creyentes, misericordioso Señor y fiel protector mío, así como de su afligida esposa única, la Iglesia de los pobres»⁸⁶.

Münzer se presenta a los príncipes en son de profeta y les echa en cara sus errores. En cambio Lutero, que se vio obligado a «entrar en política» adhiriéndose a la razón de estado de los príncipes, se muestra como un clérigo de corte acomodaticio, dispuesto a doblegar su espíritu bajo el poder político⁸⁷.

Influido por el poder temporal de los príncipes, Lutero elabora la doctrina de los «dos reinos», una doctrina que tendría consecuencias lamentables para el futuro de Alemania hasta prácticamente la finalización de la Primera Guerra Mundial. En la práctica, la doctrina luterana de los «dos reinos» supuso la subordinación del «reino espiritual» al «reino temporal», es decir, el pleno sometimiento de la Iglesia a los intereses de la autoridad secular. Münzer se opuso frontalmente a una concepción del mundo basada en la existencia de dos esferas diferentes y, hasta cierto punto, autónomas. El Reformador de Allstedt, en cambio, ofrecía una sociedad «mítica», una especie de colectivismo místico, un reino donde no hubiera diferencias de clases, propiedad privada o autoridades represoras.

La diferente comprensión de la historia que poseían ambos reformadores no puede reducirse a una simple cuestión teórica, sino que da lugar a comprensiones irreconciliables de lo humano y lo cristiano, y también ofrece un significado completamente distinto a las relaciones Dios-Hombre-Mundo. Resulta bastante cierto que a Lutero, el talante apocalíptico de Münzer le resultaba sencillamente repulsivo, ya que implicaba una inmediatez con el pueblo «un reino de gloriosa libertad, sin príncipe ni papa, en donde no habría ricos ni pobres, sino una completa comunidad de bienes. El pueblo será libre, y sólo Dios será Señor sobre ellos»⁸⁸. La total anulación de jerarquización social será algo que el Reformador de Wittenberg no podrá aceptar.

Por otra parte, la austeridad de vida que propone Münzer es completamente diferente al sacrificio impuesto que ofrece Lutero. La renuncia a sí mismo, a los placeres y a la carne debe ser un acto voluntario del hombre, una elección completamente libre. La cruz impuesta oprime y condena. La cruz libremente elegida

⁸⁶ TM, p. 48. Este texto münzeriano, calificado como un «enorme libelo» por Bloch, documenta de manera muy clara la fractura insalvable que se produjo entre Münzer y Lutero, entre una comprensión del cristianismo desde la pneumatología (santificación) por parte del Reformador de Allstedt, y otra a partir de la cristología (justificación) por parte del Reformador de Wittenberg.

⁸⁷ TM, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 81

fortalece y salva. «Sólo el hombre eternamente exonerado –dice Bloch- y que se haya encontrado a sí mismo sabrá dar fecundidad a su sufrimiento»⁸⁹. Con ello, el teólogo de la revolución condena la doctrina del sufrimiento propuesta por Lutero. Era evidente que a Lutero el sufrimiento y la cruz le parecían, a todas luces, como una suerte del cristiano: «sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos»⁹⁰; predicaba al campesinado mientras se dispensaba a sí mismo y a los príncipes de esta exigencia⁹¹.

Otro punto de discrepancia entre el reformador de Allstedt y el Reformador de Wittenberg es en lo referente al estatuto de la Sagrada Escritura. Cualquier escrito o carta de Lutero o Münzer se hallan repletas de citas, alusiones, paráfrasis bíblicas. Ambos, por igual, conocen y manejan con soltura la Biblia. Sin embargo, la valoración y exégesis que realizan es completamente diferente. Para Münzer, la Escritura no es una referencia absoluta, sino que es necesaria una interpretación que dé razón de la experiencia interior del Espíritu; la palabra ayuda a explicar la fe, pero no la determina. La palabra de la predicación y la letra de la Escritura sólo sirven de auxilio; es necesario sentir la presencia de Dios mediante el diálogo en comunicación con él.

Después de casi quinientos años estas dos grandes personalidades aparecen como el paradigma de dos maneras completamente diferentes de interpretar y vivir el cristianismo. Sus doctrinas teológicas, aunque por oposición, se hallan íntimamente vinculadas entre sí. Por encima de las diferencias doctrinales y personales, tienen algo en común: su apasionante forma de sentir y vivir lo cristiano. Como afirma Pannenberg, «para Lutero, la vida cristiana consiste en revivir y recoger el acontecimiento del bautismo durante toda la existencia en este mundo»⁹². Münzer se destacó por su determinación implacable de leer la Biblia desde la realidad de los pobres y en medio de la lucha a favor de los oprimidos. Desde el compromiso con los más desfavorecidos, reflexiona sobre la acción de Dios en el pasado, para percibir la acción de Dios en el momento presente y así poder orientar la nuestra como colaboradores de Dios. Para Münzer la vida cristiana consiste en creer y vivir, de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁰ Martín Lutero, «Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos», en *Escritos políticos*, Madrid, 1986, p. 79.

⁹¹ TM, p. 209.

⁹² W. Pannenberg, *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana* (Lección Doctoral), UPC, Madrid, 1999.

forma consciente, la realidad del Verbo que se hace carne en nosotros y del Cristo que vive en nosotros.

Como es natural, la imagen de personas de gran calado histórico está expuesta al cambio histórico; por lo tanto, la imagen de estos dos grandes reformadores ha sufrido un fuerte cambio en el curso de los casi cinco siglos transcurridos. Por tomar sólo uno de los aspectos, la cuestión confesional que, en el siglo XVI, fue uno de los factores decisivos en la configuración de la Europa moderna, ha dejado de ser en las últimas décadas un elemento importante. En la actualidad el confesionalismo, es decir, la afirmación pública de la fe ha perdido el protagonismo que tenía en el siglo XVI. A pesar de que las diferentes confesiones han estado marcadas por el tradicionalismo, se ha ido imponiendo la tolerancia. Sin embargo, a pesar de todo, tanto la figura de Lutero como la de Münzer continuarán concitando el interés de investigadores y de gente de buena voluntad.

La teología política de Thomas Münzer.- En Münzer teología y biografía se encuentran íntimamente entrelazadas y mutuamente determinadas, pues su compromiso puesto al servicio de la liberación de los campesinos le implica de tal forma que sus convicciones teológicas se ponen de manifiesto en su propia vida. Para el líder de la revuelta de los campesinos la religión impulsa al hombre a oponerse a los poderes, al *statu quo* establecido y a pasar a la acción.

A Münzer no le bastaba con la liberación interior del ser humano, tan buscada por Lutero, sino que estaba convencido de que la auténtica libertad se manifiesta mediante realizaciones políticas concretas. Por encima de todo, fue un predicador radical de la palabra viva de Dios, sin concesiones de ningún tipo a los que tenían en sus manos los mecanismos del poder. Para él era una evidencia indiscutible que la Buena Nueva se dirigía preferentemente a los desheredados de este mundo, al «pobre pueblo», como acostumbraba a decir.

La intención ético-política de la teología münzeriana se puso de manifiesto en el *Sermón a los príncipes de Sajonia*. Los príncipes –dice Münzer- disponen de la espada no para el mantenimiento y aumento de su poder temporal, sino para proteger al pueblo y para que sea posible la predicación del Evangelio de acuerdo con las nociones del Espíritu. Si el príncipe utiliza la espada en provecho propio, al margen de la exigencias del Espíritu, entonces, *legítimamente*, el pueblo deberá arrebatársela.

Münzer hace una lectura distinta del capítulo trece de la carta a los Romanos, que, habitualmente, se había utilizado para legitimar el poder supuestamente divino del príncipe.

Por encima de su intención de reformar la liturgia está su reivindicación política y social; Münzer se pone al lado del pueblo aplastado, de forma permanente, por los príncipes y los poderosos de la época. Münzer tenía conciencia de ser un profeta; más aún, como afirma Lluís Duch, «el profeta de los *últimos días*, que debía conducir a los elegidos al establecimiento definitivo del reino de Dios sobre la tierra»⁹³. Münzer supo encontrar el lenguaje propio del pueblo, el lenguaje adaptado a sus reivindicaciones y pasó por encima del orden establecido para demostrar que es posible la insurrección contra los príncipes y los poderosos, auténticos enemigos del pueblo y verdaderos responsables de su pobreza.

La vivencia de la religión que propone Münzer no se limita a la simple relación del hombre con Dios, de carácter solitario; la fe, tal como la entiende el líder revolucionario es un acto que interpela al hombre a salir de sí mismo, a tomar conciencia social. El dinamismo del espíritu impulsa al hombre a instaurar el reino de Dios en la tierra, a realizar buenas obras a favor de sus hermanos.

Aunque la fe se muestra siempre en el compromiso histórico y la religión cristiana ha sabido adaptarse a ideologías bien distintas, la concepción de lo religioso en Bloch está muy lejos de toda reducción a reflejo de circunstancias puramente materiales. En Thomas Münzer se reconoce independencia a la religión y capacidad propia para motivar. Si queremos entender la Guerra de los Campesinos, hemos de aceptar que «las apetencias económicas, siendo, por cierto, las más razonables y constantes, no constituyen la motivación única ni permanentemente más rigurosa ni tampoco más genuina del alma humana, sobre todo en tiempos de fuerte agitación religiosa»⁹⁴. Si bien los factores económicos por sí solos no explican el hecho histórico de una sublevación popular, si hay que reconocer otros condicionamientos culturales y religiosos que pudieron concurrir en la insurrección de los campesinos del siglo XVI.

⁹³ Lluís Duch, *Thomas Münzer. Tratados y Sermones*, Madrid, 2001, p. 72.

⁹⁴ TM, pp. 60-61.

f) Cristianismo y socialismo

Ernst Bloch ha seguido a través de la Biblia y de toda la historia del cristianismo el «hilo rojo» de la protesta. Es indiscutible que, en la evolución de la sociedad en los países del mundo occidental, el cristianismo ha sido un parámetro importante que se ha tenido en cuenta en las luchas sociales. La religión cristiana ha actuado como conciencia crítica en las reivindicaciones sociales de los estratos inferiores, convirtiéndose en el único medio de expresión en la protesta contra las situaciones injustas. Y esto lo podemos comprobar no solamente en la Antigüedad y en la Edad Media, sino también durante las guerras de los campesinos y en los albores de la moderna sociedad industrial.

Si abordamos la obra de Friedrich Engels, podemos apreciar su interés por el origen del cristianismo y el emergente espíritu revolucionario mostrado durante el levantamiento de los campesinos alemanes contra el régimen cristiano feudal. El cristianismo es para él un grito apocalíptico de liberación, que se ha mantenido como instrumento de control y de dominación a lo largo de la historia.

En su ensayo *Sobre la historia del cristianismo primitivo* descubre que los primeros cristianos provenían de los niveles más bajos de la sociedad: esclavos, hombres libres a los cuales les habían sido negados sus derechos y pequeños campesinos perjudicados por las deudas. Los primeros cristianos no disponían del menor poder político, formaban un grupo marginal pequeño, débil, amenazado y desacreditado de la sociedad de entonces. Engels descubre un asombroso paralelismo entre las primeras generaciones de cristianos y el socialismo moderno. Ambos movimientos surgieron por iniciativa propia –no surgieron por iniciativa de líderes o profetas–; ambos fueron oprimidos, perseguidos y acosados por las autoridades dominantes; tanto unos como otros, predicaron una eminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud. El cristianismo ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo la ubica en este mundo, en la transformación de la sociedad.

Según Engels, el paralelismo entre socialismo y cristianismo ha estado presente, de alguna manera, en todos los movimientos que han buscado, desde todos los tiempos, la restauración del cristianismo primitivo para salvarlo de toda posible degeneración. Los anabaptistas de Thomas Münzer se mostraban reticentes respecto a

la propiedad privada y tendían a aceptar la comunidad de bienes como ideal; reivindicaban que el agua, el bosque, la caza y la pesca fueran libres para todos. Thomas Münzer, el teólogo y líder de la revolución campesina y hereje anabaptista del siglo XVI, quería el inmediato establecimiento en la tierra del reino de Dios, el reino milenario de los profetas. Según Engels, «el reino de Dios para Münzer era una sociedad sin diferencias de clases, sin propiedad privada y sin autoridad estatal independiente de, o externa a, los miembros de esa sociedad. Estas reivindicaciones de los campesinos oprimidos y de los plebeyos de las ciudades representan para Engels una anticipación visionaria de las condiciones necesarias para la emancipación del elemento proletario»⁹⁵, que han tenido posteriormente influencia en los revolucionarios comunistas franceses y particularmente en los partisanos del comunista utópico alemán Wilhelm Weitling, después de 1830.

Engels estaba convencido de que, en los grandes movimientos subversivos, era la religión y no el materialismo quien suministraba la ideología de la revolución. Así, desde la Revolución Francesa hasta las grandes revoluciones del siglo XIX, la religión no podía funcionar más que como una ideología revolucionaria contra el materialismo absolutista. No obstante, Engels no supo captar la dimensión anticipadora y utópica de la religión inherente a la teología reformadora del líder anabaptista. Sólo sus seguidores, desde Karl Kautsky hasta Ernst Bloch lo han hecho programáticamente, con el fin de incorporar a su marxismo la herencia del cristianismo y su potencial revolucionario.

Dentro de los estudios sobre la religión iniciados por Engels hay que situar los realizados en el siglo XX por K. Kautsky y E. Bernstein. El prestigioso socialdemócrata austriaco en su obra *Orígenes y fundamentos del cristianismo* sumerge al lector en el mundo Antiguo, el correspondiente a la sociedad romana en la época de decadencia del Imperio Romano y el final de la República, cuando el ambiente de decadencia y desmoralización había arraigado profundamente en la clase dominante que se había enriquecido gracias a un sistema de dominación esclavista⁹⁶. Esta fue la

⁹⁵ F. Engels, «La guerra campesina en Alemania», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión* I. Edición preparada por H. Assmann-R. Mate, Salamanca, ²1979, p. 214.

⁹⁶ K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, México, 1973. El cristianismo que nació y se desarrolló en este ambiente de hostilidad cuenta con una larga experiencia de lucha contra la opresión. Tras el giro dado por el emperador Constantino se pasó de la encarnizada persecución a la tolerancia y el reconocimiento de libertad religiosa ilimitada. El cristianismo fue perdiendo su carácter rebelde hasta convertirse en una religión que predicaba la resignación y la creencia en un mundo mejor [...] en los

atmósfera en la que se desarrolló el cristianismo, el mayor movimiento de los oprimidos de la historia. Por su parte, E. Bernstein ha dado pasos hacia un socialismo liberal y democrático renunciando al ateísmo como doctrina de partido. De esta manera el marxismo original se ha ido transformando en un humanismo «revolucionario» ético, económico, comunitario, científico que no excluye la fe en Dios⁹⁷.

En el intento de construcción de un socialismo democrático, conviene recordar al socialista francés Jean Jaurès, quien, sin renunciar a la socialización de los medios de producción, ha tomado en serio el compromiso por la justicia social; pondera el respeto a la persona humana; postula la reconciliación entre el proletariado y las clases medias; defiende la libertad en el Estado e intenta reconciliar el internacionalismo con el nacionalismo. Jaurès cree que el hombre no puede conformarse únicamente con tener una actividad social normal y una vida natural; necesita elevarse a una concepción religiosa de la vida por la ciencia, la razón y la libertad. Asimismo cree que sería horrible, que sería mortal, comprimir las aspiraciones religiosas en la conciencia humana.

Otro de los autores que ha criticado el rígido dogmatismo de Marx y ha apostado por la construcción de un socialismo democrático ha sido el belga Henri De Man, quien después de haber conocido personalmente la realidad soviética en 1917 y el movimiento reformista dentro del socialismo europeo, se entrega a la tarea de reemplazar la concepción materialista de la historia de Marx por una interpretación psicológica, espiritualista, voluntarista de la historia del hombre y de la humanidad; ataca el determinismo, el hedonismo y sobre todo el racionalismo de la historia marxista. Considera que el socialismo es, ante todo, un ideal eterno y que el cristianismo ha jugado un papel fundamental en la formación de ese ideal, de forma tal que sin él no podría entenderse el socialismo de hoy.

En el Congreso de Heppenheim (1928), se establecen los principios para pasar de la distancia agresiva al acercamiento razonador, y se defiende la necesidad que tiene el socialismo de una ética tomada de la religión, la filosofía y la creencia popular. El

cielos. «Sería difícil –dice Kautsky– encontrar alguna otra religión tan rica en contradicciones y en suposiciones irrazonables como la cristiana porque difícilmente otra religión surgió de elementos tan asombrosamente diferentes: el cristianismo fue transmitido por el judaísmo a los romanos; por los proletarios a los gobernantes del mundo; por una organización formada para la explotación de todas las clases». Efectivamente, la religión cristiana, en muchos casos, ha sido hábilmente utilizada por los opresores.

⁹⁷ G. Girardi, *Marxismo y cristianismo: El autor y el libro*, Barcelona, 1977.

Congreso considera que «el socialismo es una tendencia de la voluntad hacia un orden social equitativo»; se rechaza asimismo el espíritu de clase de vía estrecha, haciendo derivar la lucha de clases del socialismo, y no al revés.

En general, el socialismo como ideología ha mantenido una actitud crítica frente a la Iglesia como «institución», vista como potencia económica, política y social, y otra actitud frente a las creencias religiosas y a los sentimientos personales de los individuos. La mayor parte de los socialistas son partidarios de considerar a la religión como un asunto privado. Asimismo la Iglesia debe considerarse como una sociedad privada con plena autonomía. Los gastos de funcionamiento de esta institución serían sufragados por sus socios; el Estado no debe intervenir, por lo que la Iglesia no tendría carácter oficial. Esta idea estaba ya recogida en el párrafo VI del programa de Erfurt redactado en 1891 por K. Kautsky. En cuanto a las órdenes religiosas, deben gozar de la libertad de asociación exigida por los socialistas para ellos mismos.

Muchos socialistas piensan que el socialismo no es más que una «ciencia económica» que apuesta por el progreso y la solidaridad. Lo esencial y lo decisivo en la historia es el factor económico, y en torno a él hay que librar la batalla. En cuanto a la actitud socialista para con la religión, la opinión más generalizada en el ámbito socialista es que el partido no debe extender al terreno moral la lucha emprendida en el político. Sin embargo, no han faltado opiniones conciliadoras como la del socialista norteamericano A.M. Simons, quien escribe: «Un gran número de socialistas son ateos, materialistas, pero sus ardientes deseos de encontrar los medios de liberar a las masas de la pobreza y de la miseria, del vicio y del crimen, que resultan de ella, están en plena armonía con el espíritu de amor y de sacrificio de aquel que sufrió tanto por la humanidad»⁹⁸.

El diálogo marxismo-cristianismo.- Durante el periodo de entreguerras, muchos cristianos en Gran Bretaña, en Francia, en Alemania, etc., se apuntaron a partidos socialistas, no marxistas o de marxismo heterodoxo. Los cristianos fueron descubriendo que el socialismo se inclinaba y en cierto modo apostaba por aquellas verdades que la tradición cristiana había enseñado siempre. Por su parte, muchos

⁹⁸ El que durante muchos años fuera director de la *International Socialist Review* de los Estados Unidos Algie Martin Simons (1870-1950).

socialistas se habían preocupado por rescatar la dimensión social de esa tradición, habían tratado de acercar al pobre el evangelio de la fraternidad y la igualdad, de establecer en la tierra el reino de la libertad y del amor al prójimo. La opción tomada individualmente por muchos socialistas madrugadores se verá reforzada, posteriormente, mediante el diálogo con los que piensan igual.

Después de la Segunda Guerra Mundial, aquellos miles de cristianos que habían participado en la resistencia, en los frentes de combate o en los campos de concentración se encontraban más predispuestos para el diálogo y esto hará más fáciles y eficaces los encuentros. En países como Francia e Italia, muchos cristianos se sintieron atraídos por los poderosos y hábiles partidos comunistas de sus países, que han dirigido el movimiento popular contra el enemigo. A pesar de la condenación del comunismo por Pío XII, en 1948, el diálogo cristiano-marxista no se verá interrumpido y surgirá con mayor fuerza aún veinte años más tarde.

Los líderes de la Internacional Socialista en su asamblea de Frankfurt, en 1951, se reafirmaron en sus posiciones al considerar el marxismo como una de sus corrientes de inspiración, como un método de análisis. En su declaración de principios siguen afirmando que socialismo y cristianismo luchan por un mismo fin: por un sistema de justicia social, por una vida mejor, por la libertad y por la paz⁹⁹.

En el Congreso de Bad-Godesberg, de 1959, el Partido Socialdemócrata Alemán reconoció que el socialismo era una de las raíces de la cultura del partido, y desde una posición laicista respecto de la Iglesia, se pasó a una petición de colaboración para construir el bien común. El concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965), impuso el cambio de rumbo de la Iglesia católica. Por un lado, se fomentará el diálogo dentro de la misma, dispuesta a confrontarse limpia y públicamente con las otras iglesias cristianas, con las otras religiones y con las otras culturas. Por otro lado, la propia Iglesia católica tratará de intensificar el diálogo con los no creyentes.

⁹⁹ A partir del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, celebrado en 1956, se produce un movimiento de autocrítica y renovación dentro del marxismo. Sus críticas al estalinismo favorecen que los partidos comunistas del occidente de Europa reconozcan que la fe cristiana puede ser motor y estímulo de compromiso revolucionario. El fin de las ideologías y la pérdida de vigencia del llamado pensamiento único es lo que va a permitir el acercamiento entre dos sistemas de pensamiento: marxismo y cristianismo. La bibliografía sobre el diálogo cristiano-marxista es abundante. Sólo citamos algunos. R. Garaudy, *Del anatema al diálogo*, Salamanca, 1980; G. Mury, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Barcelona 1977; M. Verret, *Los marxistas y la religión*, Buenos Aires, 1976; L. Lombardo-Rodice, *Socialismo y libertad*, Bilbao, 1971.

Cristianos y socialistas reconocen que no hay conflicto entre la fe y la falta de fe, sino entre explotadores y explotados. En el fondo, socialismo y religión no implican confrontación. Y aunque el socialismo no es un sucedáneo de la religión, cristianos y socialistas están llamados a poner sus recursos materiales y espirituales al servicio de los pobres y a luchar por una nueva sociedad más justa.

La aportación de Ernst Bloch.- Mientras en la Europa occidental el socialismo había logrado liberarse del rígido dogmatismo marxiano para alcanzar altos niveles de democracia, no fue lo mismo en la Europa oriental donde la única ideología imperante era la que imponía el Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED, Partido Unificado Socialista Alemán). Aquellos alemanes que regresaron del exilio con la esperanza de realizar la utopía socialista truncada durante doce años de nacionalsocialismo, se encontraron con un país reducido a escombros y ocupado por los aliados. Los que, como nuestro autor, soñaban con la utopía de fundar un mundo mejor y más justo eligieron como nuevo hogar el territorio ocupado por los soviéticos. Sin embargo, como ya conocemos, estas esperanzas pronto se vieron truncadas. El «orden democrático y antifascista» que los soviéticos propagaban, en nada se parecía al movimiento revolucionario y social con el que muchos habían soñado. Se trataba de un socialismo de Estado ordenado con base en el rígido y dictatorial estalinismo soviético. Ernst Bloch permaneció en la RDA hasta el verano de 1961. Cuando el 13 de agosto de 1961 comenzó la construcción de un muro de 41 kilómetros de largo que separará los sectores del Berlín occidental (capitalista) del sector oriental (socialista), Bloch, que estaba dando un ciclo de conferencias en la RFA, decidió quedarse en este país. Desde la Universidad de Tubinga, donde ejerció de Profesor de Filosofía, seguirá pensando en la religión y trabajando por un socialismo democrático, ahora, en el Occidente capitalista.

En sus análisis de la religión, Bloch sigue el patrón clásico marxista, pero lo corrige en algunos puntos. Siguiendo a Marx, piensa que las religiones pueden ser, en tanto que ideologías, instrumentos de alienación, pero piensa que pueden ser también una conciencia crítica, como ocurre en el protestantismo y, en particular, en los movimientos religiosos de protesta social. De forma similar a Engels, distinguió dos corrientes sociales opuestas: por un lado la religión teocrática de las iglesias oficiales; por otro la religión de la iglesia pobre, herética, subversiva y oprimida. Sin embargo, a

diferencia de Engels, Bloch se negó a ver la religión únicamente como un disfraz con el que ocultar la protesta política: criticó expresamente esta concepción, mientras que la atribuía solamente a Kautsky. En sus manifestaciones contestatarias y rebeldes, la religión es una de las formas más significativas de la conciencia utópica: «la religión está llena de utopía y la utopía es enteramente su posición más central, la omega del ‘pueblo libre en un fundamento libre’»¹⁰⁰. También en este punto Bloch analiza los hitos más importantes de nuestra historia humana y nos muestra las formas cada vez más ricas en que el espíritu se ha manifestado en la diversas religiones. Pero sobre todas ellas, como ya sabemos, Bloch prefiere las procedentes de la raíz bíblica y muy especialmente el cristianismo. Es una aportación original de Bloch y una gratificante noticia para la humanidad el reconocimiento de que la esperanza vino al mundo por la Biblia, de que nuestra conciencia histórica y nuestro anhelo del *novum* vienen de ahí, de que el impulso de Cristo puso en marcha la historia, de que el cristianismo es altivez y voluntad de no dejarse tratar como ganado.

Frente a los grandes críticos de la religión que han visto en la doctrina cristiana del reino de Dios y en la expectativa de la vida eterna las causas principales de la alienación humana, Bloch defiende un humanismo ateo, pero pide la reconciliación exterior e interior del hombre con los demás, posibilitada por la abolición de la sociedad de clases, acompañada de la naturalización del hombre y de la humanización de la naturaleza. Sin embargo, su pensamiento no es nada dogmático, pues también contempla al hombre como un ser que busca en el Dios trascendente el fondo de su esencia.

Bloch es un ateo religioso –para él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa- y un defensor del socialismo democrático y plural. Conocedor de la ideología socialista imperante en la Europa oriental, en las «democracias populares» de partido marxista único, trató de aprovechar las más propicias condiciones de Occidente para colaborar en la construcción de un «socialismo de rostro humano», un socialismo que lleve a *buscar unificadamente libertad e igualdad*. Justamente fueron los años próximos a la celebración del concilio Vaticano II los más fecundos en el acercamiento de posturas entre cristianismo y socialismo.

¹⁰⁰ AC, p. 219.

Son los años de los debates, de las semanas, de los encuentros. Así en la primavera de 1965, convocados por la fundación «Paulus-Gesellschaft»¹⁰¹ llegaron a Salzburgo un nutrido grupo de profesores y profesionales, filósofos, politólogos, sociólogos, teólogos católicos y protestantes, así como miembros del comité central del partido comunista de varios países de Europa, para establecer un primer diálogo internacional, del más alto rango, entre cristianos y marxistas. No era el primer encuentro que organizaba esta sociedad. En el anterior, celebrado en Munich el mes de mayo de 1964, participó Ernst Bloch junto al teólogo Karl Rahner y el etólogo Konrad Lorenz.

En la reunión de Salzburgo (Austria), además de nuestro filósofo, asistieron representantes del partido comunista francés, con R. Garaudy a la cabeza y el italiano Luciano Grupp, director de la sección ideológica del partido comunista. Las autoridades rusas no permitieron que interviniesen representantes oficiales, aunque, sin embargo sí acudieron destacados ideólogos de los países comunistas. A estos encuentros se sucedieron otros como el de Herrenchiense (Alemania Occidental, primavera de 1966), Marienbad (Checoslovaquia, primavera de 1967). Fue a raíz de la publicación de la encíclica *Pacem in Terris* (1963), cuando en realidad empiezan a organizarse los primeros encuentros entre cristianos y marxistas. Así en 1964 participan cristianos en las semanas de pensamiento marxista de París y Lyon y marxistas en las semanas de los intelectuales católicos de París (1965); encuentros entre cristianos y marxistas italianos en Florencia (1964). Esto sucede un poco en todas partes. No cabe duda de que estos diálogos significaron un claro avance en el deseo de acogida, de comprensión entre dos mundos hasta entonces vallados. En ellos apareció la voluntad de diálogo de ambos interlocutores; la necesidad de pluralismo en uno y otro mundo; la nueva valoración del hecho religioso, que no se hace depender ya sólo del factor infraestructural; la posibilidad y la conveniencia de colaboración de

¹⁰¹ La Paulus-Gesellschaft (Sociedad de San Pablo), fue fundada en 1956 por el teólogo Erich Kellner y varios profesores, personas interesadas en política y también intelectuales. En los años 1965-1967 la sociedad fue conocida internacionalmente por la celebración de varios congresos dedicados al diálogo entre «cristianos» y «marxistas». Las sesiones congresuales fueron organizadas sucesivamente en diferentes países del centro de Europa. Los encuentros que tuvieron mayor eco en la prensa y revistas especializadas fueron los celebrados en Salzburgo (Austria, 29.4-2.5.1965), en Herrenchiensen (Alemania Occidental, 28.4-2.5.1966) y en Marienbad (Checoslovaquia, 27.4-1.5.1967). Sobre esto véase el tomo publicado por E. Kellner (ed.), *Gespräche der Paulusgesellschaft: Christentum und Marxismus – Heute*, Viena/Frankfurt a. M./Zurich, 1966. También en E. Kellner (ed.) *Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, Marienbader Protokolle, Viena/Frankfurt a. M./Zurich, 1969.

marxistas y cristianos en la lucha contra las injusticias sociales; la fe común en el hombre...

Durante la década de los años sesenta del pasado siglo, se produjeron una serie de acontecimientos sociales y políticos a escala mundial que influyeron notablemente en el ritmo de la historia. Son años difíciles de fuerte represión por parte de los soviéticos, la invasión de Checoslovaquia, la nueva colonia rusa, la entrada de los tanques soviéticos en Praga, que acabaron con la “primavera de Praga”. La invasión del capitalismo imperialista en Vietnam. Son los años de Kennedy, los del concilio Vaticano II. También por estos años los jóvenes estudiantes europeos protestaron contra el modelo de sociedad que se les quería imponer. Muchas de las protestas se gestaron en las aulas de las principales universidades europeas; Berlín y París lideraron el protagonismo en la batalla contra la sociedad de consumo y la represión, contra la sociedad que busca la paz como solución a la amenaza constante de la guerra. Otras consignas utilizadas eran las de rebelión sexual o la imaginación al poder.

Frente a un modelo de sociedad industrial a la que H. Marcuse llamó sociedad unidimensional y frente a una sociedad que destruye el libre desenvolvimiento de las necesidades y facultades humanas, frente a una sociedad que trata de atenuar poco a poco la actitud de negación y oposición se rebela también Ernst Bloch y toma la iniciativa de proponer una serie de valores positivos que pueden orientar en la formación de una sociedad más humana y más libre, que sea capaz de tomar las riendas de su destino.

Por aquellos años Ernst Bloch, que había vivido y participado activamente con creyentes y ateos en muchos debates sobre socialismo y cristianismo, agavillando experiencias de uno y otro lado, quiso contribuir a la esperanza de los pueblos en medio de la revolución, dando a conocer un trabajo cuyo título era: «Carismas de un pueblo en marcha»¹⁰². El trabajo se refería a los carismas y dinamismos interiores que son necesarios para que un pueblo haga historia. Transformar la historia a partir de la etapa heredada requiere de unos carismas especiales, de unos valores espirituales específicos sin los cuales el objetivo profundo de los cambios suele quedarse en superficiales y epidérmicos. Bloch afirma que, para mantener su lucha por largo

¹⁰² Un resumen de este trabajo se puede encontrar en el artículo titulado «Materialismus als Enthüllung» en *Neues Forum*, XIV, 1967, p. 5.

tiempo en la esperanza, el «pueblo» necesita de colectivos proféticos, cantores y médicos, además de «dirigentes»¹⁰³.

- *Lo profético*.- Sin profetas no hay revolución. Un pueblo sin el carisma profético pierde su capacidad de analizar el presente, y sobre todo, de tender utópicamente hacia el futuro. Profeta es aquél que ha recibido el don de taladrar las paredes subterráneas del proceso histórico y anunciar a voz en grito el futuro posible, el apocalíptico necesario. Dice por qué las cosas están mal y su lenguaje y conducta no admite componendas: las cosas van mal cuando hay una ausencia radical de fidelidad al pueblo e incumplimiento de los compromisos contraídos. Parte de constataciones reales, con objetividad y sin especulaciones, porque lo que, en definitiva, le interesa es poner al descubierto la causa radical del mal: el olvido práctico de Dios, presente incluso en una piedad sin compasión y en un culto sin justicia.

Porque expone las cosas claramente, sin matizarlas ni ideologizarlas, y porque sitúa al hombre frente a las exigencias inapelables de Dios, el profeta puede resultar tremendamente antipático, duro y desabrido, una persona intolerable para el pueblo. Ahora bien, lo que distingue a un profeta de un simple precursor de calamidades o un sembrador de calumnias es su amor al pueblo, su fidelidad al compromiso. El hombre puede traicionar a Dios comportándose injustamente con los hijos de Dios; pero Dios no puede olvidarse definitivamente del hombre, porque su esencia consiste en ser relación salvadora hacia la humanidad. El profeta capta en toda su dimensión la realidad y anuncia siempre lo positivo, la esperanza. Donde no hay anuncio de esperanza no hay profecía. Una de las misiones históricas de los profetas, y, más en general, del colectivo profético, ha sido la corrección del poder político. El poder político que no reside simplemente en el estado, sino también en los partidos.

¿Por qué es tan importante la presencia de lo profético en la colectividad, en el pueblo? La colectividad quiere ser para la sociedad una “terapia de shock”, una curación a través de la sacudida que produce poner al descubierto la realidad ambigua

¹⁰³ Como bien afirma A. Álvarez Bolado, E. Bloch habla de estos colectivos en forma neutra: «Lo profético», «lo cantor», «lo medical» y «lo regio» («das prophetische», «das sängerhaftten», «das medizinhafte», «das königliche» o «das könighafte»), para subrayar que no se atribuye a personas determinadas, sino a las funciones necesarias para la buena marcha del pueblo y que tendrán que cumplir personas, grupos, etc. Nótese que en el contexto en el que habla Bloch, lo «profético», lo «cantor», lo «medical» no tienen todavía ninguna connotación cristiana, sino simplemente laico (aunque «laico» para E. Bloch no se opone a «religioso»); cf. A. Álvarez Bolado, «A propósito del protagonismo del pueblo en el proceso político», en *Sal Terrae* 64 (1976), pp. 764-765.

o corrompida allí donde se encuentre y, sobre todo, la difícil esperanza que vincula la promesa al hacer honesto y apasionado de sus dirigentes. Sin el elemento profético, la colectividad se vuelve amorfa, insulsa, no sabe exactamente para qué vive, pierde su orientación y el sentido de su misión. La colectividad necesita de lo profético como el pan de la levadura.

Y, sin embargo, no basta. Una colectividad que viviera animada por ese solo carisma no marcharía bien. El profeta es muy personal en sus visiones y tiene grandes limitaciones a la hora de captar todos los elementos que conforman la realidad y el compromiso. El profeta actúa como fermento, es la levadura, pero no sabe hacer pan; y ambas cosas son necesarias para la buena marcha de la colectividad. A su lado tiene que haber otra gente, otros colectivos, que amplíen la visión de la realidad, que ofrezcan nuevas dimensiones y aporten al grupo otros componentes más universales.

• *Lo cantor.*- Mientras caminamos, mientras tratamos de modelar nuestra historia personal y colectiva, se van produciendo hechos y acontecimientos que merecen ser cantados y celebrados. ¿A quien corresponde esta tarea? No ciertamente al profeta, constantemente ocupado en vislumbrar lo que todavía falta por hacer y, a veces, hasta crispado por la lentitud del proceso.

El cansancio es, por otra parte, un dato que hay que tener en cuenta. El pueblo puede estimar la desproporción que existe entre el esfuerzo realizado y los resultados obtenidos. ¿Quién animará al pueblo en los momentos de dificultad y desaliento? El profeta no puede entretenerse en eso, él tiene una cierta obsesión por seguir avanzando, y la esperanza que anuncia le parece aun lejana.

Aquí entra en juego el cantor, ese colectivo capaz de captar y reconocer todo lo que hay de positivo en la colectividad: la amistad que crece, la caridad que se expresa en forma de solidaridad, la paciencia ante lo que se resiste. Cuando por la dureza de la vida y las dificultades aparece el desánimo, son los cantores los encargados de señalarlo con su canto y los únicos capaces de devolver la confianza al pueblo. Todo proceso histórico puede resultar largo y resistente al mismo tiempo, por eso necesita de los cantores, como la fiesta de la música que la acompaña.

Dentro de un mismo grupo, en una misma colectividad, la tentación del profeta será descalificar al cantor, -«tal como está el mundo, no cabe fiesta»-; y la tentación del cantor será huir del profeta que le resulta agrio e inaguantable. Y, sin embargo, ambos son igualmente necesarios para aguantar el tiempo y el ritmo de la marcha.

● *Lo medical.*- En toda colectividad hay personas que sufren dolencias y enfermedades. A unos les duele el corazón, a otros el hígado, y casi todos sufrimos por algo. Una colectividad que no admita el dolor y el sufrimiento de los demás carece de sensibilidad para aceptar a cada uno como es en realidad. Al enfermo no le pone en marcha ni el profeta ni el cantor. No está para cantos y menos aún para que alguien lo culpabilice todavía más por su enfermedad. Lo que necesita es un médico que lo cure. Cualquier grupo humano necesita de un colectivo médico, capaz de prevenir la decepción y curarla, de psicoanalizar los traumas personales, de tratar la agresividad o el recelo hacia los demás. El médico es ese tipo de hombre que sabe acercarse a los demás de forma silenciosa y humilde, intuir, sin muchas preguntas, dónde está su herida y tratar de curarlo devolviéndole grandes dosis de confianza en sí mismo. Su presencia es absolutamente necesaria dentro del pueblo en una época como la nuestra, en una civilización «enferma» de egoísmo e injusticia que produce todo tipo de heridas, y, algunas, difíciles de curar porque están ocultas.

El médico no es cantor ni profeta –otra vez el peligro de la descalificación-, pero es tan necesario a la vida de la colectividad como ellos. Al que se sienta al borde del camino, herido y cansado, no le echa a andar más que el samaritano que entiende de vendar y curar heridas.

● *Lo regio.*- Es el servicio de la autoridad. Cuanto más rica sea una colectividad en presencias carismáticas, más necesario se hace su coordinación si se quiere garantizar un funcionamiento eficiente de los diferentes carismas. Sin ese servicio, la convivencia del pueblo puede resultar caótica y la expresión de los diversos carismas puede derivar en algarabía epidérmica y en su mutua e ineficaz neutralización para la función que se ha de desempeñar. El hombre, por naturaleza, se preocupa por sí mismo, más por los intereses personales que por los intereses de los demás. Para salir de sí mismo y comprometerse en algo que beneficie a los demás, necesita un discernimiento acompañado que le ayude a distinguir la fuerza que empuja a ayudar a los demás a liberarse de los miedos y temores interiores. La colectividad, por otra parte, tiene que hacer el esfuerzo de discernir sobre el futuro y sobre el destino que le espera. Dios, a veces, se oculta en la historia del mundo; la elección del buen camino supone un discernimiento permanente de toda la colectividad debidamente coordinado por la autoridad del carisma regio. Ese carisma normalmente está repartido: unos lo tienen para unas cosas y otros para otras. La autoridad máxima reside en el conjunto de

los miembros y en las decisiones tomadas democráticamente, que, una vez consensuadas, serán adoptadas y respetadas por todos.

En una colectividad donde se renuncia a ejercer el poder autoritariamente, toda autoridad debe aparecer como una forma de servicio, y toda decisión se tomará colegialmente, ya que cada uno, incluso los menos dotados, están invitados a construir la verdad, ya que sin esta verdad no habrá libertad para los más pequeños y los pobres.

En resumen: la propuesta de Bloch viene a decir que si en la trama del pueblo en toda su anchura, si a lo largo de su base no se da la presencia suficiente de estos colectivos proféticos, cantores y médicos, además de «dirigentes», dar por hecho la esperanza histórica que el pueblo necesita para aguantar el ritmo de la marcha sería un sarcasmo imbécil. La posibilidad de la esperanza, que nunca podrá ser creación de los partidos políticos –aunque un partido con un programa lúcido y acción decidida pueda alentar esa esperanza-, va ligada a esta presencia múltiple, de estos colectivos – proféticos, cantores y médicos- en la base popular. Naturalmente, que entre los diferentes colectivos estará presente la tentación de la descalificación o la excomunión, porque el profeta, el médico y el cantor seguirán siendo lo que son, y sus visiones no siempre serán coincidentes, pero será una tensión creadora: la que se produce con vistas a que la colectividad pueda caminar y construir su futuro en armonía.

1.2. Interpretaciones negativas para el cristianismo

Junto a la tradición utópico-escatológica del pensamiento cristiano, auténtica heredera de la espiritualidad profética, Bloch encuentra una segunda tradición que ha renunciado a la confrontación con el mundo y que ha sustituido la escatología revolucionaria y colectiva por una escatología del alma individual.

Esta segunda tradición surge en la historia del cristianismo cuando éste pierde su talante profético propio de la religión judía y se produce el deterioro de la escatología revolucionaria en el devenir de la historia.

Bloch descubre la referida tendencia primeramente en la doctrina de Pablo, pasa por la reconciliación del cristianismo en Orígenes, se consolida con el constantinismo político de Agustín y logra su máxima expresión filosófica y teológica en Tomás de Aquino.

Esta corriente reaparece, de nuevo, en pleno Renacimiento, en el protestantismo de Lutero y de Calvino, y llega hasta nuestros días a través de la teología liberal decimonónica y del existencialismo teológico de R. Bultmann, R. Otto y K. Barth.

a) El concepto paulino de muerte-expiación y la paciencia de la cruz

La muerte en la cruz fue algo inesperado para el propio Jesús. Según Bloch, Jesús no esperaba la muerte que padeció: «Cuando había asegurado a los discípulos que alguno de ellos vería en vida el reino ya próximo, no quería ciertamente excluirse a sí mismo. El nuevo Moisés no pensaba morir a las puertas de Canaán, precisamente porque él era el Mesías con la buena nueva»¹⁰⁴. Cuando Cristo murió, tuvo lugar el paradójico despertar de un sueño en la resurrección: «En los primeros discípulos se sentía fuertemente el ‘no querer que fuese verdad’ la muerte de Jesús, en virtud del *afecto creciente* y del activo *pathos* que su persona creaba: *este alma no puede perecer y su esperanza no nos permitirá fracasar*»¹⁰⁵. Pero todo esto no podría durar mucho, no sería para los que no habían visto a Jesús, y, por tanto, se tuvo que construir una teología de la muerte de Cristo: el martirio como pago de la deuda, con la compensación de una resurrección más allá de la muerte. «Precisamente fue Pablo, ya extraño a los cristianos primitivos, el fragmento tan paradójico, pero necesario, para la misión entre los gentiles, en que esta inversión se ha cumplido: «Jesús no es el Mesías a pesar de la cruz, sino que lo es precisamente gracias a la cruz»¹⁰⁶. Es decir, Jesús es Mesías no gracias a su vida ejemplar ni gracias al mensaje que transmitió, ni tampoco mediante la penetración del Hijo del hombre en lo propio de Yahvé, sino *en el Gólgota*. La afirmación del Deuteronomio: «Maldito todo el que está colgado de un madero» (Dt 21,23), era, sin duda, una de las razones por las que Pablo no podía aceptar, como fariseo, a Jesús como Mesías. Jesús era para Pablo «piedra de escándalo» (1 Cor 1,23), un anatematizado por la misma Ley que él observó tan celosamente (Gál 3,13). Pero la revelación que tuvo cerca de Damasco dejó profundamente grabado en él el valor soteriológico y vicario de la muerte de Jesús de Nazaret, de una manera que él antes no había sospechado. Con una lógica que sólo un

¹⁰⁴ AC, p. 156.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 157.

rabino sería capaz de comprender, Pablo vio a Cristo Jesús cargando sobre sí con la maldición de la Ley para cambiarlo en su contrario, en bendición, de suerte que llegó a ser el medio de liberar a los hombres de la maldición de la Ley. La cruz, que había sido piedra de escándalo para los judíos, se convirtió para él en quicio y piedra angular de la teoría expiatoria: «Pablo nos dice que Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), y que «por él obtenemos [...] el perdón de nuestros pecados» (Col 1,14). Esta descripción general del perdón de los pecados del hombre por la muerte-sacrificio de Cristo –condición necesaria para la reconciliación– queda especificada en varias metáforas. Una de éstas es la expiación.

Según Bloch, la expiación de la que habla Pablo significa que Jesús era el instrumento para aplacar la cólera del Padre. Y esta cólera se aplaca con la sangre del Hijo. Tal interpretación aparece también en un pasaje veterotestamentario del Deutero-Isaías, en el que se describe al perfecto discípulo de Yahvé, que predica la verdadera fe, sufre para expiar los pecados de su pueblo y es glorificado por Dios. «Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores [...] Le daré una multitud como parte y tendrá como despojo una muchedumbre: Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores» (Is 53, 4-12). Según el escriturista norteamericano J. A. Fitzmyer, la palabra *hilastērion* que emplea Pablo se utilizaba tanto en el griego clásico como en el helenístico en el sentido de «propiciar, aplacar» a una divinidad o a un héroe enojado, si bien podría tener el significado de «expiar, borrar» un crimen o un pecado. Sin embargo, dado el uso tradicional de la expresión indicada, es probable que Pablo piense en la noción expiatoria y no en un aplacamiento de la cólera del Padre¹⁰⁷. Esto supuesto, Pablo enlaza con el arquetipo bíblico del Dios creador, que exigía sacrificios humanos. Si fuera así, esto supondría, según Bloch, la interrupción definitiva de la corriente subversiva de la Biblia y la negación de la representación humanizada de Yahvé¹⁰⁸. En definitiva, algo inadmisibles en el cristianismo.

Según Bloch, Pablo adultera por primera vez el mensaje cristiano, particularmente con su tesis de que Jesús no es Mesías a pesar de la cruz, sino que lo es precisamente gracias a la cruz¹⁰⁹. La consecuencia de esta interpretación es la

¹⁰⁷ J. Fitzmyer, *Teología de San Pablo. Síntesis y Perspectivas*, Madrid, 1975, p. 125.

¹⁰⁸ AC, p. 160.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158.

insistencia en una esperanza de sesgo quietista, que se va conformando en el comportamiento ético del cristianismo, en el que queda excluida la paciencia de la cruz tan digna de ser recomendada a los oprimidos y tan agradable a los opresores; que corresponde con la incondicionada obediencia a la autoridad, como si esta proviniera de Dios: «Sométase todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios y, por lo tanto, las actuales han sido establecidas por él. En consecuencia, el insumiso a la autoridad se opone a la disposición de Dios y los que se le oponen se ganarán su sentencia (Rm 13, 1-2). Generalmente, la última parte de cada una de sus cartas está llena de instrucciones pormenorizadas sobre el comportamiento ético del cristiano.

Como afirma J.A. Fitzmyer: «jamás intenta Pablo cambiar las condiciones sociales existentes en nombre de la doctrina cristiana»¹¹⁰. Pablo exhorta al buen esclavo Onésimo a volver a casa de su amo Filemón, y a éste le ruega que le reciba «más que como esclavo, como hermano amado» (Flm 16).

Finalmente, a pesar de la lectura negativa que hace Bloch del apóstol Pablo en lo referente a la muerte expiatoria de Cristo y de la recomendación de paciencia a los oprimidos, «paciencia de la cruz», hemos de reconocer que en la teología de Pablo existe una estrecha conexión entre la pasión, muerte y resurrección de Cristo y la salvación del hombre. Por medio de la pasión, muerte y resurrección, Cristo se convierte en una «fuerza» (*dynamis*) que produce en el creyente cristiano una nueva vida que le garantiza finalmente su resurrección y vida definitiva «con Cristo».

b) La utopía de la «ciudad de Dios» de san Agustín

El mensaje cristiano que había promovido una profunda crisis en la sociedad y ejercido la crítica frente al poder civil, sufre con el paso del tiempo la pérdida de libertad que poseía inicialmente, así como el compromiso que había contraído en el más acá.

Con la llegada de la era constantiniana se había establecido la libertad religiosa en el Imperio, había cesado la discriminación y la persecución contra los cristianos y las iglesias habían recuperado las propiedades confiscadas. Además se otorgan

¹¹⁰ J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 194.

exenciones y privilegios fiscales a la clerecía y se da rapidez oficial a las decisiones de los tribunales eclesiásticos.

La religión cristiana llegó a convertirse en religión del Estado y la estructura eclesiástica fue apropiándose de la concepción totalitaria que tenía aquél. Al mismo tiempo que la Iglesia se centralizaba, lo hacía el Imperio, el cual, para lograrlo, necesitaba de una cosmovisión unitaria, que la religión pagana, con su multiplicidad de concepciones, no podía ofrecer. El emperador Constantino pronto se percató de las ventajas que tenía una Iglesia monolítica, donde prevalecía la unidad, y quiso apropiarse de este modelo para su Estado. Por ello le brindó extraordinarios privilegios a la Iglesia, a cambio de erigirse en sumo pontífice de ella. La Iglesia se apropió a sí misma la utopía social del cristianismo primitivo y acabó perdiendo mucho de la libertad del mensaje paulino.

Lo que había surgido como una comunidad de fieles para alabar al Señor, se transformó en una institución, garante de certidumbres, tal como es propio del derecho estatal, aceptando, implícitamente al menos, como su objetivo principal el dar certidumbre a las cuestiones religiosas, así como el Estado lo hace con las sociales: La certidumbre del estado de gracia fue superada mediante la certidumbre del perdón de los pecados; la de la pérdida de los carismas por razón de la indignidad personal, por la permanencia de las órdenes sagradas. La Iglesia adoptó cada vez más las formalidades imperiales, y el «derecho canónico» comenzó a tomar preeminencia sobre la espiritualidad religiosa. Cada vez se asemejó más a un departamento y a una burocracia del Imperio, en lugar de ser una comunidad como las iniciales de Pablo. Al mismo tiempo la Iglesia cristiana imprimió una uniformidad imperial, es decir, afín a las necesidades del Imperio, a las comunidades de creyentes: una fe única, una misma cultura, un mismo idioma.

Esta pretendida homogeneidad de fe, cultura y religión, tuvo también como consecuencia un elevado coste intelectual, pues del rigor intelectual se pasó a la credulidad. El imperio dio todo el respaldo a la nueva religión, declarándola única y «erradicando los errores del paganismo». La Iglesia cristiana había logrado reinar incontestada, colmando su ambición de alcanzar plena libertad, pero cayendo en la paradoja –al lograr su afán– de convertirse en esclava del César. La Iglesia perseguida se había convertido, en menos de cien años, en Iglesia perseguidora. El enemigo de la Iglesia era también enemigo del Estado y era castigado en consecuencia.

Lo ocurrido en la Iglesia latina de Occidente que se había convertido en el siglo IV en una Iglesia bastante mundanizada, no alcanzó a todas las regiones del Imperio. Así, justo en el norte de África se había mantenido una severa disciplina eclesiástica, que recordaba los tiempos del martirio, así como una concepción de Iglesia más neumática que celebraba con fe los sacramentos. Aquí, en África, se empezó a perfilar, de la mano del teólogo latino Agustín, la nueva figura de la Iglesia de Europa.

San Agustín de Hipona (354-430) va a protagonizar una de las grandes utopías de la historia del cristianismo. En su obra «Sobre la Ciudad de Dios» (*De civitate Dei*), es donde «por primera vez, la utopía política aparece como historia, crea incluso historia, y la historia surge como *escatología hacia el reino*»¹¹¹. La utopía de la *civitas Dei* agustiniana dio a la nueva tierra, concebida anticristianamente como una trascendencia intrahistórica, una poderosísima expresión utópica. Por eso resulta, a pesar de todo, una «utopía» verdadera, porque crea espacios nuevos para que la inclinación al bien prospere y porque hace posible una historia en la que todos los hombres sean hermanos.

En una primera aproximación, observa nuestro filósofo que la *civitas Dei* aparece, unas veces, como algo utópico-futuro, y otras como una gran potencia ya casi presente y que se identifica con la Iglesia. Sin embargo, el hecho de que en la teología de san Agustín el reino de Dios sea un don gratuito, es decir, por razón de la gracia y no como fruto de las buenas obras, y que el resultado de la diferencia en la historia (*entre civitas terrena y civitas Dei*) esté predeterminado de antemano por Dios, pone en duda el carácter utópico de la obra agustiniana. Pero, a pesar de todo, concluye Bloch, *la civitas Dei es utopía*¹¹².

Aun cuando el Estado ideal de san Agustín es algo inalcanzable en la tierra, no deja de reconocer el filósofo de la esperanza que la *civitas Dei* ha seguido siendo una imagen políticamente deseable, aun para los que conciben la sociedad sin Dios. Gracias al influjo del muy famoso «padre de la Iglesia» han sido considerados utópicamente los hombres como hermanos allá donde no se cree ya más en ningún Padre¹¹³.

¹¹¹ PE II, p. 67.

¹¹² *Ibid.*, p. 70

¹¹³ *Ibid.*, p. 72.

San Agustín concibe su *civitas Dei* como el umbral del «Reino». Y el reino de Cristo es el sábado celeste para el cual Agustín halló la palabra utópicamente más acertada: «Dies septimus *nos ipsi* erimus»; ese será nuestro sábado, cuyo término no será la tarde, sino el día del Señor como día octavo eterno, que ha sido consagrado por la resurrección de Cristo, significando el eterno descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que será nuestro fin, sin fin»¹¹⁴.

San Agustín interpreta de forma teleológica la historia. La historia, según él, es un movimiento dirigido por Dios, encaminado hacia un final: la eterna *civitas Dei*, el reino de la paz, el reino de Dios. Su visión de la historia no es circular, al estilo greco-hindú, sino como un camino que a través de la noche avanza hacia la luz, según la concepción judeo cristiana. «Hasta este final está dirigido el camino de la historia [...] por la ruta de la guerra y de la peregrinación de los elegidos y de su reino de Dios y a través de la *civitas terrena* de la criatura pecadora y de la naturaleza caída»¹¹⁵.

En la interpretación agustiniana de la historia se plantea una lucha entre la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, entre la ciudadanía del mundo y la ciudadanía de Dios. La confrontación entre el Estado mundano y la Ciudad de Dios simboliza el misterioso fundamento y sentido de la historia, que es, a la vez, una historia de salvación y de condenación. San Agustín describe su origen y comienzo, luego su avance a través de siete épocas del mundo, finalmente su desenlace y su meta. La Iglesia histórica real, en la medida que está formada por pecadores y elegidos, no coincide con la *civitas Dei*, así como tampoco coincide con el «reino milenario». Sólo se identifica con la *civitas Dei* la Iglesia como conjunto de los elegidos.

c) Tomás de Aquino y el aristotelismo medieval

Entre los representantes de la tradición teísta surge en el siglo XIII la figura de Tomás de Aquino (1225-1274). Conocido en la Iglesia católica como el Doctor Angélico, estableció los principios para el estudio de la filosofía y la teología en las universidades; con Tomás de Aquino la razón humana conquista definitivamente el derecho de ciudadanía, al menos en la Iglesia (occidental). Su pensar creativo se basa

¹¹⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XXII 30,5. Madrid, 1988, pp. 957-958.

¹¹⁵ PE II, 438.

en la filosofía de Aristóteles, pero, y aquí radica la acusación de Bloch, de un Aristóteles no transmitido en estado «puro», sino mediado, comentado y completado por los filósofos aristotélicos árabes Avicena y Averroes, máximos representantes de la «izquierda aristotélica».

Basta recordar que Bloch había descubierto en Aristóteles dos concepciones diversas de materia: *to dynámei on*, traducible por «ser-en-posibilidad» y *kata dynámei on*, «traducible por ser-según-posibilidad». La materia como *dynámei on* se halla ubicada en el concepto genésico de «posibilidad-real»¹¹⁶. La iniciativa del proceso dialéctico corre a cargo de la forma, del acto, principio activo del devenir. El nivel supremo de la forma es el acto puro, la inteligencia suma, *noesis noeseos*, Dios¹¹⁷.

Los filósofos árabes Avicena y Averroes dinamizan la materia, encarnando en ella el «acto», principio activo del devenir. La materia deviene «potencia universal», realidad eterna increada, motriz del cambio. El desarrollo es exclusivamente «eductio formarum ex materia» y ésta es «madre» de las formas.

Tomás de Aquino, gran pensador aristotélico, aunque de derechas, según Bloch, rechaza de la forma más absoluta la aportación efectuada por la izquierda aristotélica de insertar la materia en la forma creadora¹¹⁸. El Doctor Angélico mantuvo una confrontación viva con los filósofos aristotélicos árabes Avicena y Averroes, que afirmaban la existencia de materia en Dios. Más aún: sostenían que el despliegue de la naturaleza y de la historia se debe a la evolución de la materia, portadora de todas las formas y figuras posibles. La izquierda aristotélica reforma el concepto de materia, eliminando su radical pasividad y dotándola de actividad creadora. El dinamismo que introduce la izquierda aristotélica tiene una consecuencia última: el lugar de Dios, creador del mundo, pasa a ocuparlo el poder creador de la *natura naturans* trasvasado a la *natura naturata*.

Santo Tomás sostiene que sólo el mundo, futuro de la creación de un Dios personal y libre, contiene materia. Esta no puede darse en Dios, como tampoco en los ángeles, seres intermedios entre Dios y el hombre, que subsisten como formas separadas. La materia es principio de individualización, la forma es el principio de

¹¹⁶ El concepto de posibilidad real lo toma Bloch de Aristóteles, *Metph.* VII,7, y lo desarrolla en *PE I*, p. 229 ss. En *MP*, pp. 143-144, Bloch califica al *to dynámei on* de categoría principal del concepto aristotélico sobre la materia.

¹¹⁷ *AAL*, pp. 493, 498.

¹¹⁸ *AC*, p. 220.

perfección específica. En el caso del hombre, la multiplicidad se explica porque la forma se contrae o individualiza en la materia. Los ángeles al no tener materia, su forma no es individualista, son formas puras, cada uno diferente a otro, pero no sólo numérica, sino específicamente.

Mientras Aristóteles relacionaba materia y forma como dos factores contrapuestos y los vinculaba a la dinámica tendencial del movimiento, la Izquierda aristotélica enriquece la materia en dinamismo, en posibilidad y en forma, llegando a su identidad radical entre materia y forma. La forma es el modo de existir de la materia.

En el concepto aristotélico de materia se encuentra, implícitamente, no sólo el concepto de materia como «disposición activa», sino también el de materia como tendencia-latencia. Tal estructura «tendencial-latente» de la materia desaparece en la escolástica. La desaparición es debida al atrofiamiento de la idea de «materia fecunda» producido por el rechazo de la *natura naturans*. Sin embargo, es esta latencia plena de futuro la que confiere capacidad y fecundidad a la materia para manifestarse constantemente en nuevas formas de existencia.

Esto supuesto, la «derecha aristotélica» cuyo máximo representante es Tomás de Aquino, habría subrayado el dualismo materia-forma, «essentia-esse» y el primado de la forma-acto con una intención *teística*: salvaguardar el carácter personal, espiritual y trascendente de Dios. El teísmo personalista aristotélico se oponía al nuevo fermento filosófico de la «izquierda aristotélica», preludio del materialismo histórico dialéctico.

d) Crítica marxista contra Lutero y Calvino

La reforma luterana supuso la ruptura de la unidad cristiana en Europa. Pero el proceso de fragmentación puesto en marcha por Lutero y sus seguidores, en la primera mitad del siglo XVI, trajo también consigo la liberación de la religión de dogmatismos y monolitismos, dando así paso a una religión más abierta y plural. Junto al movimiento de reforma dentro del cristianismo nos encontramos con otros movimientos religioso-políticos derivados de la convulsión socio-religiosa que se produjo en Europa en el periodo de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna.

Bloch ha dedicado algunas páginas de su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* al análisis de los diferentes actores religiosos del siglo XVI, y cómo éstos

respondieron a las transformaciones socio-económicas y políticas de su época. Así, estudia la labor realizada por los reformadores protestantes a los que critica por llevar a cabo una reforma clásica y regresiva, en la que se acentúa la primacía de la Palabra escrita frente a la palabra viva que brota de la acción del Espíritu. Por otro lado, reconoce la aportación positiva de la teología carismática de Thomas Münzer, que pone su énfasis en la profecía y los milagros. Dentro de su predilección por la historia de las herejías, o, al menos, por ciertas herejías (gnósticos, anabaptistas, etc.), analiza las conexiones entre las herejías burguesas surgidas en ambientes académicos y las herejías de origen plebeyo. Aquí nos ocuparemos, fundamentalmente, de los reformadores protestantes Lutero y Calvino.

La teología de Lutero se sustenta sobre la doctrina de la justificación de Pablo¹¹⁹. Sus cartas fueron estudiadas en profundidad por Lutero y desde él intentó analizar las cuestiones más importantes de su Reforma: la justicia, la ley y el pecado. Las cartas que tuvieron mayor influencia en el reformador protestante fueron las dirigidas a los Romanos y a los Gálatas, en las que expone la nueva «ley» evangélica frente a la mesiánica. En la carta a los Romanos, Pablo trata, a toda costa, de establecer su «evangelio», abierto a todos los hombres por medio de la fe y en virtud de la sangre de Cristo, por lo que se alcanza la justificación. Asimismo, en la carta a los Gálatas, Pablo defiende el origen divino de su evangelio y proclama la justificación por medio de la fe en Cristo, con independencia de la ley mosaica¹²⁰.

El reformador alemán las interpreta unilateralmente desde su postura personal y las propone como fundamento de sus teorías sobre la justificación por la *sola fe*. Según Lutero, el pecado original es la privación de la justicia otorgada por Dios al primer hombre. Pero este pecado supone además «la absoluta privación de toda rectitud y fuerza en todas las potencias del alma y del cuerpo y, además, la propensión al mal, la

¹¹⁹ Fitzmyer, afirma que Pablo utiliza esta expresión para significar los efectos de la acción salvífica de Cristo. «Jesús... resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el pensamiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución. Para comprender su significado hay que tener en cuenta sus raíces veterotestamentarias. Se utiliza frecuentemente en el Antiguo Testamento, para referirse a la «justicia de Dios». La justificación es el aspecto de la salvación que surgió en el contexto polémico de la controversia de Pablo con los judaizantes; cf. J. A. Fitzmayer, *Teología de san Pablo. Síntesis y Perspectivas*, Madrid, 1975, pp. 134-135.

¹²⁰ Según K. Barth, Lutero se basará en esta separación entre ley y evangelio para justificar su teoría de los dos reinos, de modo que la vida de los cristianos se desarrolla en dos planos: el plano «espiritual», gobernado por el evangelio, y el plano mundano, dominado por la ley; cf. H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza, 1972, p. 202.

náusea del bien, el hastío de la luz y de la sabiduría, el amor al error y las tinieblas, la fuga y abominación de las buenas obras»¹²¹.

Según este paradigma, el hombre no sólo está en pecado, sino que *es* absolutamente pecado. Si el hombre está esencialmente corrompido por el pecado original, el hombre no puede ser libre para hacer el bien. En consecuencia, -escribe Bloch- «el libre albedrío, corrompido a causa del pecado original, no puede hacer nada bien y sólo podrá sustentar aspiraciones egoístas»¹²².

Una de las primeras preocupaciones de Lutero en su programa de la Reforma es la relación de fe y obras. Ateniéndose a los diez mandamientos deduce que sólo la fe confiante, la única que proporciona gloria a Dios, es la base de la existencia humana. De ahí deduce que la salvación del hombre no puede venir de las buenas obras, sino de la *sola fe*. Sólo de la fe puede derivarse también la realización de buenas obras. Dios salva al hombre por medio de la justicia divina, no de la humana. En el fondo, el hombre sigue siendo malo, sólo que mediante la justificación, como acto divino, el hombre pecador es considerado justo ante Dios, por los méritos de Cristo.

Toda actividad encaminada a realizar buenas obras, a realizar cosas agradables a Dios –lo que ha elegido libremente el monje- es igualmente mala e incluso pecamisosa. A los que piensan que el hombre se salva por las buenas obras, a los que confían recibir alabanzas por sus acciones externas, los llama Lutero *justiciarios*.

Además de su preferencia por Pablo y la doctrina de la justificación, Lutero recibió la influencia de algunos místicos alemanes, pues no cabe duda de que leyó al maestro Eckhart y Tauler, y que ciertos importantes aspectos de esta corriente mística pudieron muy bien influir en su forma de pensar, individualista, antirracionalista, bíblico-patrística, experiencial y mística. También supo percatarse de las vigorosas fuerzas positivas contenidas en el humanismo, también en el nominalismo y en la piedad popular; asimismo, supo recoger y purificar todos los movimientos reformistas frustrados y, al mismo tiempo, exponerlos con una fuerza de expresión inaudita.

Con todo, hemos de reconocer que Lutero es un residuo medieval, que no sólo no intentó acercarse a la nueva filosofía renacentista, sino que la combatió con todas sus fuerzas. Su oposición a una Iglesia visible e institucionalizada le obligó a unirse

¹²¹ Obra de Lutero (WA 56, 312). *Obras de Martín Lutero*, trad. cast., de Carlos Withaus y otros, Buenos Aires, 1967-1977, 7 vols.

¹²² TM, p. 140.

aún con más fuerza al Dios absoluto representado por la palabra de Dios en la Sagrada Escritura. La «relativización» de las instituciones eclesiales iba de la mano de una «absolutización» complementaria de las fuentes espirituales del cristianismo, con la que se fortaleció en gran manera la «trascendencia» divina en contra de la «inmanencia» de Dios en el mundo, tan temida por los reformadores protestantes.

Martín Lutero se dio a conocer teológicamente en 1520, año en el que presentó sus grandes escritos programáticos reformadores. En su famoso escrito *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania*, Lutero hace un llamamiento apasionado al emperador, a los príncipes y a la nobleza restante para que se pronuncien a favor de la reforma de la Iglesia. Este manifiesto, dirigido a las autoridades temporales, niega la tesis de la Iglesia de Roma de la superioridad del orden espiritual sobre el secular. Es un manifiesto revolucionario en el que Lutero ataca los tres muros tras los cuales la Iglesia de Roma se parapetaba para defenderse. El primero de estos muros es que el poder secular no tiene ningún derecho sobre Roma; el segundo es que solamente el papa tiene capacidad para interpretar la Escritura; el tercero es que nadie puede convocar un concilio excepto el papa.

En 1523 Lutero da a conocer el escrito *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*; en este texto fundamenta sólidamente «el derecho y la espada seculares [...] que están en el mundo por la voluntad y la orden de Dios»¹²³. La preocupación de Lutero por los excesos del poder temporal, al prohibirse en el ducado de Sajonia la divulgación de su traducción del Nuevo Testamento, hace que desarrolle su doctrina de los dos reinos. Esta doctrina tenía en Lutero, como antecedente, las dos ciudades de san Agustín. En dicho escrito se define la naturaleza de la autoridad secular, se delinea la actitud de los cristianos hacia ella, y se fija la responsabilidad de los príncipes cristianos. El reino de Dios es un régimen que se gobierna por la Palabra y los Sacramentos. Al reino del mundo se le confiere la espada única (poder civil de dirección y coerción). La autoridad es servidora de Dios. La espada, la autoridad secular y el poder son como un servicio especial a Dios que debe estimarse, y «corresponden al cristiano con preferencia a todos los demás hombres de la tierra»¹²⁴. En otro lugar afirma: «El poder secular está ordenado por Dios para castigar a los

¹²³ M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», *Escritos políticos*, Madrid, 1986, p. 25.

¹²⁴ M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», *op. cit.*, p. 39.

malos y proteger a los buenos; hay que dejarle desempeñar su cargo libremente, sin impedimentos, en todo el cuerpo de la cristiandad sin tomar en consideración a las personas, sean éstas el papa, los obispos o sacerdotes»¹²⁵ y «quien sea culpable, que lo sufra». Bloch está de acuerdo con esta forma de pensar de Lutero y justifica la función de la autoridad cuando afirma: «Mas como resulta que toda actividad humana es en sí mala, deberá estar sujeto al más rígido control exterior»¹²⁶.

Lutero se apoyará en su doctrina de los «dos reinos» para justificar la autoridad de los príncipes. La unidad de ambos reinos, el reino de Dios y el reino del mundo se logra gracias al Estado. Así el Estado, actuando de intermediario entre los «dos reinos», conserva su puesto en el plan salvífico de Dios. La misión del Estado es evitar el mal en el mundo, dando así tiempo y lugar a la predicación del evangelio, para que los hombres alcancen su fin de salvación.

Según el reformador de Wittenberg, los verdaderos cristianos no necesitan ni espada ni derecho secular, pero nos recuerda el mensaje que Pablo dirige a los cristianos de Roma: «Sométanse todos al poder y la autoridad» (Rom 13,1). Por lo tanto, el cristiano debe acatar la ley del Estado, dado que, a través de ella, impera la ley de Dios en el mundo. Esta conducta de lealtad al Estado por parte de los cristianos exigía obediencia, respeto a la autoridad y el pago de los impuestos.

Aunque, según Lutero, los cristianos por sí mismos «no están sometidos a ningún derecho ni espada, ni los necesitan»¹²⁷, sin embargo, debido a la debilidad humana, se requiere la tutela de la ley para evitar que se pongan en práctica las malas intenciones. Bloch va aún más lejos y reconoce la existencia de una fuerza moral que está por encima de la ley del Estado o de cualquier actuación política: «Puesto que el hombre es malo y está necesitado de una guía, el corazón de cada pueblo lleva inscrito, ya *a priori*, un derecho común que es la suma de todo aquello que lo intimida y vapulea, llamándolo al orden»¹²⁸.

El principio fundamental de la subordinación obligaba al cristiano a acatar con humildad el estado sociopolítico para el cual había nacido, no siendo lícito renunciar, bien por oportunismo, bien por espíritu aventurero, ni a la posición social ni a la

¹²⁵ M. Lutero, «A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana», *Escritos políticos*, Madrid, 1986, p. 12.

¹²⁶ TM, p. 140.

¹²⁷ M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», *op. cit.*, p. 31.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 143.

tradición con el pretexto de elegir una suerte mejor –o simplemente distinta- de la que a uno le ha tocado¹²⁹. De manera que esta concepción luterana de la vida atormenta al cristiano y prescinde de él, obligándole a ser carne, a perseverar en el mundo como hombre y con una dolorosa conciencia del estado de pecado¹³⁰.

En la segunda parte de su escrito, Lutero se pregunta por la extensión de la autoridad secular, pues si bien la había realzado, también le pone límite. El reino de Dios y el reino del mundo tienen dos clases de leyes y cada reino debe tener sus propias leyes y derecho: «El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea El mismo. Por ello, si el poder secular pretende dar una ley al alma, invade el gobierno de Dios y no hace más que seducir y corromper las almas»¹³¹.

El límite de la autoridad secular está en que su gobierno sólo puede afectar a las cosas externas, y «ninguna institución humana puede extenderse hasta el cielo y sobre el alma, solamente puede extenderse a la tierra, a las relaciones externas de los hombres entre sí»¹³². Al César hay que darle lo suyo, pero el cristianismo tiene que obedecer a Dios antes que a los hombres.

Según el reformador de Wittenberg, aunque el cristiano socialmente se encuentra sujeto al ordenamiento político de la autoridad, siempre le queda la posibilidad de evadirse de la esfera política y social, refugiándose en el *homo interior* y vivir allí según su conciencia. La solución que propone Lutero es lo que Bloch llama una «moral de las dos caras». Es decir, se trata de concebir la naturaleza humana dividida en dos compartimentos estancos: el hombre exterior y el hombre interior. El primero está sujeto a la autoridad del príncipe; el segundo debe estar abierto y dispuesto a aceptar la voluntad de Dios. Según este modo de proceder, «el alma cristiana abandona las líneas de batalla de todo acaecer y toda actividad de orden externo y busca refugio en la ciudadela presencial y apolítica del hogar y en la asociación de su moral particular [...] con la esfera suprasocial y suprapolítica del viejo ensimismamiento místico, el cual se ha domesticado ciertamente a sí mismo y consiste

¹²⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹³¹ M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», en M. Lutero, *Escritos políticos*, Madrid, 1986, p. 44.

¹³² *Ibid.*, p. 49.

[...] en que el sujeto se esclaviza de nuevo en Dios en lugar de imponerse a él e imponerse a Dios en sí mismo»¹³³.

Aunque Lutero no fue un místico, el luteranismo tuvo un fuerte implante misticista, el de encontrarse a sí mismo e identificarse en la oposición con el mundo (con la maldad y la corrupción) resignando la existencia individual a favor de lo absoluto. Frente a la Iglesia de Roma tradicional que defendería la *teología de la gloria*, Lutero contrapone su *teología de la cruz*. Esta expresión, que no es exclusivamente luterana –pues no hay duda de que el catolicismo tradicional tomaba muy en serio el sacrificio y la anonadación de Cristo en la cruz-, es un atinado concepto para sintetizar la teología luterana. En palabras de Lutero: «El teólogo de la gloria llama al mal bien, y al bien mal; el teólogo de la cruz dice lo que la cosa es en verdad. Y es claro, porque, ignorando a Cristo, ignora al Dios escondido en los sufrimientos [...] Y por eso prefiere las obras a los sufrimientos, a la cruz, el poder a la flaqueza, la sabiduría a la estulticia y siempre lo malo a lo bueno. Ésos son aquellos a quienes el Apóstol llama enemigos de la cruz de Cristo [...] En cambio, los amigos de la cruz dicen que la cruz es buena y las obras son malas».

La queja de Lutero contra la Iglesia de Roma es porque hace demasiado fácil el camino cristiano de la salvación. Lutero no se opone a la cruz, sino al contrario, a la atenuación de la cruz.

Bloch critica la teología de Calvino porque no deja espacio para que el hombre pueda actuar según su conciencia y libertad de pensamiento, sin coacciones sociales o políticas. A diferencia de los luteranos –escribe Bloch-, los calvinistas conservaron la primacía de la moral oficial – en cuanto ley divina- sobre la moral personal de modo inquebrantable y absoluto, respetándola sin complicación ninguna y sin reservas, sin toda la superioridad problemática de la moral de persona»¹³⁴.

El reformador suizo, al igual que lo hiciera Lutero, confiaba en la justificación del cristianismo mediante la acción salvífica y gratuita de Cristo. La justificación ya ha tenido lugar por medio de la fe en Cristo. Sólo la fe puede hacer libre al hombre. La salvación es un don gratuito que el hombre recibe de Dios, acción que el hombre experimenta en su conciencia como expresión de la libertad.

¹³³ TM, pp. 141-142.

¹³⁴ TM, p. 135.

Calvino se basa en la doctrina agustiniana de la predestinación para justificar su teoría de que Dios ha predestinado desde toda la eternidad a unos hombres a la vida eterna y a otros a la condenación eterna; pues de él proviene, sin acción humana alguna, la total liberación o condenación. En consecuencia, es totalmente inútil pensar que el hombre pudiera merecer la gracia de Dios. Ésta tiene que ser un don y un regalo y nada puede hacer el hombre para alcanzarla. Según la doctrina de la predestinación, la salvación o condenación del hombre ya estaría decidida de antemano y por tanto negaría todo tipo de acción humana. Sin embargo Calvino no reduce al hombre a la inactividad, sino todo lo contrario; afirma que el trabajo es la única actividad grata a Dios: manifestación externa del único servicio, elogio y reino divino posible tras la expulsión del Paraíso¹³⁵.

La doctrina calvinista de la predestinación, que según Aranguren, es mucho más aterradora que la teología de la justificación de Lutero¹³⁶, ha enfatizado como ninguna otra la absoluta dependencia en que el hombre está en relación con Dios. Es ésta una teología regida por un teocentrismo radical, en la que todo está cerrado para gloria de Dios. No conoce ninguna autonomía humana y todas las criaturas son herramientas en manos de Dios; existen únicamente para la autoglorificación de Dios. Y Calvino que ha pensado todo esto con un sentido práctico, entiende que todo miembro de la comunidad tiene que contribuir para ayudar a configurar el mundo como un escenario en el que se manifieste la gloria de Dios. «Dios ha hecho el mundo para que sea teatro de su gloria, y para que el hombre sea testigo de esta gloria», concluye Zahrnt¹³⁷.

Para Calvino, el contenido de la moral es determinado preceptivamente por Dios, que nos dice lo que hemos de hacer y lo que hemos de omitir. Los calvinistas interpretaron su actividad en el mundo como la acción que continuamente realiza Dios en él. La moral va a configurar el cuadro de las virtudes cristianas, entre las que sobresalen, con mucho, el trabajo y la disciplina, con lo que se afirma la superioridad de la vida activa aun cuando se desprecian algunas áreas de la actividad humana como el juego, la literatura y el arte, debido a su «sabor de vanidad».

¹³⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁶ J. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1980, pp. 125-126.

¹³⁷ H. Zahrnt, *A vueltas con Dios*, *op. cit.*, p. 109.

Calvino va a contribuir a reconocer el trabajo como virtud; éste no es deshonoroso para la persona, sino dignificador, ¡precisamente para mayor gloria de Dios! Dinamismo y proselitismo se convierten así en dos rasgos propios de la nueva religión; muchos de los seguidores saldrán precisamente de entre los artesanos y comerciantes, que impulsarán el capitalismo moderno. Se trata de una doctrina totalmente discriminatoria que abre un camino al desprecio fácil de los pobres y desposeídos, que serán rechazados por Dios ya en esta vida. «El que sólo era pobre, desposeído, pasó a ocupar un plano totalmente secundario, por más que en su fuero interno se creyera muy estimado»¹³⁸.

El comerciante, el hombre de negocios se destacará por su honradez y honestidad. De hecho, la lealtad, la honradez y la justicia fueron los valores dominantes en las relaciones mercantiles. Para los calvinistas que practicaban esta autodisciplina, el éxito en los negocios era la recompensa visible de su buen obrar, un signo infalible de una predestinación positiva. Por el contrario, el fracaso se convertirá en preludio de su condenación eterna. Bloch lo resume así: «La autodisciplina es la garantía subjetiva de la certidumbre de que uno se salva, mientras que el éxito constituye la garantía objetiva»¹³⁹.

Como agudamente observa Bloch, «ambas cosas, autodisciplina y éxito en los negocios, no son sino garantía, en lugar de ser consecuencias efectivas; son tan sólo fundamento hipotético del saber, en lugar de fundamento real»¹⁴⁰.

El economista y sociólogo de la religión Max Weber¹⁴¹ habría descubierto en la concepción calvinista de la religión uno de los más importantes requisitos psicológicos del espíritu capitalista. Enfrentado ideológicamente a Marx, Weber estaba convencido de que no sólo situaciones económicas determinan concepciones religiosas, sino que también, a la inversa, concepciones religiosas pueden determinar el desarrollo económico de las personas y los pueblos.

El comportamiento lógico es conseguir el máximo beneficio con el mínimo esfuerzo, no habiendo alicientes para seguir trabajando cuando se ha conseguido suficiente para llevar una vida modesta. Esta actitud estaba reforzada por la idea del trabajo como castigo por el pecado original. Weber hace la observación de que los

¹³⁸ TM, p. 134.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴¹ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 1986.

calvinistas no hacían ostentación de sus riquezas, gastándolas en tierras u objetos de lujo sino al contrario (todos vestían de forma modesta), y los beneficios los reinvertían continuamente generando así un círculo virtuoso, convirtiendo en pocas generaciones un pequeño negocio familiar en una próspera empresa. Bloch lo resume así: «Se aspiraba a ganar mucho, si bien seguía siendo aconsejable gastar poco»¹⁴².

La economía capitalista se libera de todos los escrúpulos del cristianismo primitivo y también del relativo carácter cristiano de la ideología económica medieval. Ciertamente Bloch no puede compartir la tesis de Ritschl, según la cual «el calvinismo pretende ser una copia de la Iglesia primitiva hasta donde lo permite su existencia en el seno del Estado»¹⁴³. Cree, más bien, que se sitúa en el horizonte del judaísmo y del decálogo bíblico, pero interpretados a la manera burguesa. Pronto se demostró que el calvinismo estaba abocado a la alianza entre la religión y el nuevo Estado capitalista. De hecho el calvinismo se ocupó, y mucho, de la acción social y de la educación, lo que produjo una organizada asistencia social y una considerable disminución del analfabetismo en Suiza.

La doctrina calvinista, al descalificar como «no elegidos» a todos aquellos que no consiguen éxito en la vida profesional y mundana, era una invitación a disolver en puro compromiso mundano cualquier motivación religiosa y secularizarse por completo. La fe evangélica, la conciencia de elección y la idea de vocación religiosa quedan enseguida trastocadas por el pensamiento secular del lucro; por lo que inmediatamente se asistirá al triste espectáculo de «ver a los monjes convertidos en comerciantes y hombres de negocios [...], orientados, con un rigurosísimo y casi jesuítico control de la voluntad, exclusivamente orientado hacia la producción»¹⁴⁴.

¹⁴² TM, p. 134.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.