

ERIK PETERSON: POLÍTICA ESCATOLÒGICA

Carles LLINÀS I PUENTE

1. *Observació preliminar*

La multivocitat i la variabilitat en el temps són dos dels trets fonamentals de qualsevol concepte, en general, i de qualsevol concepte pertanyent a l'esfera de la creació espiritual humanística (filosòfica...), en particular. Assumim aquest *factum* com un punt de partença inqüestionable.

Des d'aquesta perspectiva, les dificultats inherents a l'exacta determinació del sentit d'una expressió tan polivalent com, per exemple, *teologia política*, no tenen res d'extraordinari ni, és clar, d'inesperable. Podria començar, doncs, aquesta presentació del personatge Erik Peterson i del seu pensament fent una investigació històrico-conceptual al voltant d'aquella expressió. Prefereixo, però, començar d'una altra manera que té, a més a més, l'avantatge de fer justícia a una altra de les propietats bàsiques de tota conceptualització: el seu caràcter polèmic. Distingiré a continuació, perfectament conscient de l'*artificiositat* de la meua opció, entre *teologia política* i *política teològica*, demanant únicament al lector que resti fidel a les significacions que ara i aquí establiré i no els atribueixi un valor superior a la utilitat merament relativa que els concedeixo.

La nostra distinció entre *teologia política* i *política teològica*, ençà i enllà dels sentits que aquestes expressions puguin tenir històricament, és estrictament paral·lela a la distinció establerta per Hans Urs von Balthasar entre *teologia estètica* i *estètica teològica*.¹ Val a dir: em limito a traslladar la distinció

1. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria. Una estètica teològica*, 1: *La percepció de la forma*, trad. d'Emilio Saura, Madrid: Encuentro 1985, apartat 6 de la introducció, pp. 76-109. La nostra distinció, doncs, en particular el concepte de *política teològica*, no té res a veure *directament* amb allò que sota aquestes expressions pugui entendre, per exemple, Carl Schmitt, que les esmenta fent referència a una tesi doctoral inèdita de Robert Hepp de l'any 1967 (cf. Carl SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 1970, 1996, pp. 16-17; trad. cast. en el volum de textos del jurista alemany, prologat, seleccionat i traduït per Héctor ORESTES AGUILAR, *Carl Schmitt, teólogo de*

balthasariana a un altre àmbit.² Què és, en aquesta accepció peculiar, *teologia política*? No res més —ni menys— que una teologia en la qual els símbols teològics fonamentals (*concepts*) es troben traduïts, subordinats (sotmesos) i, fins i tot —en alguns casos extrems—, *degradats*, a conceptes polítics. L'accent es posa en l'adjectiu de l'expressió. No entrem ara en les raons, sempre més o menys justificades, per les quals es pot produir aquesta *traducció*, ni tampoc en la qüestió de quins són els moments i les circumstàncies en què ha tingut lloc ni, naturalment, en el tema de la seva hipotètica legitimitat o falta de legitimitat. Segurament és cert que no hi ha ni hi ha hagut cap època històrica en la qual no hagi existit *teologia política* o, de fet, *teologies polítiques* diverses, siguin *reaccionàries* o *revolucionàries*, de *dretes* o d'*esquerres*.³ L'essencial ara, però, és copsar la substància d'allò que aquí en volem dir una *teologia política*. En aquesta direcció, el contrast amb allò que també aquí he volgut anomenar una *política teològica* resulta —em sembla— fonamental. Una *política teològica*, en efecte, i a diferència precisament de l'anterior, seria una política en la qual els conceptes polítics es voldrien interiorment dirigits i, per això, transfigurats, vers l'esfera metapolítica principal de la teologia: els conceptes polítics se subordinarien —si més no en la intenció, però segurament en alguna cosa més— als conceptes teològics, *abandonant* així *incoativament* l'àmbit pròpiament polític. N'hi ha prou amb el que acabem de dir? De moment, potser sí; a la llarga, és evident que no.⁴

la política, México: Fondo de Cultura Económica 2001, pp. 391-460; per a aquest punt, pp. 400-401).

2. Amb els seus conceptes de *teologia estètica* i *estètica teològica*, entre altres mitjans, Von Balthasar vol preparar la seva immensa recerca teològica de la *glòria-bellesa* bíblica i teològica, com a explícita assumpció dogmàtica i apologetica del cinquè transcendental (*pulchrum*), sovint massa oblidat per la tradició. L'articulació prèvia de la qüestió, precisament, el porta a distingir el seu propòsit (*estètica teològica*) de les *estetitzacions* de la teologia (*teologies estètiques*) especialment freqüents en el món alemany a partir de finals del segle XVIII. En el camí preparatori d'aquesta investigació que vol mirar de posar la *bellesa* i, amb ella, l'*estètica*, en el cor del nucli cristològic i trinitari de la fe cristiana —i no a l'inrevés—, resulta potser significatiu el paper que Von Balthasar atribueix al pensament de Matthias Joseph Scheeben (vegeu les darreres pàgines de l'apartat citat en la n. anterior), autor que, com podrem veure en algun moment, despertà des de ben aviat l'interès del jove protestant Erik Peterson.

3. Sense dir-ho expressament, però suposant-ho contínuament, aquí pensarem sobretot (*no exclusivament*, tanmateix, encara que molt costaria aclarir convenientment l'abast d'aquesta no exclusivitat total) en allò que succeeix o val per a l'*era cristiana*.

4. Crec que resulta clar que el problema (o un dels problemes) fonamental que batega en tota la qüestió més directament plantejada al llarg d'aquestes pàgines és el dels *modus* en què és possible pensar i realitzar les diferents *subordinacions* a les quals aquí estem fent referència. No és el nostre objectiu, tanmateix, abordar *abstractament* (ahistòricament i/o sistemàticament) un tema de fons d'innegable interès general, ni tan sols en aquesta observació preliminar, sinó preparar el terreny per a la comprensió més ajustada que sigui possible d'un autor i de la seva obra. Que certes indicacions puguin atènyer més directament o indirecta aquell nucli *incandescent* és una cosa que, sense entrar en l'ordre més immediat del discurs, se n'hauria de seguir —en el cas

En efecte, aquesta distinció, tal com acabem d'esbossar-la, resulta profundament enganyosa: hom podria caure en el miratge de creure que una *política teològica* és alguna cosa que es faria immediatament *des del cel* —per dir-ho així— mentre que la *teologia política* partiria, en bon realisme, de la terra i de la realitat mundana. No és això el que vull afirmar. La *política teològica*, en el sentit que desitjo establir per a l'expressió, és perfectament conscient que allò que els homes fan i poden fer, fins i tot els més sants entre ells, parteix i ha de partir de la realitat mundana. Sols que aquí es posa l'accent, per dir-ho amb poques paraules, en el fil del qual, per al creient, la realitat mundana penja de la realitat celeste: allò polític renuncia —d'una manera peculiar— a ser l'àmbit dels principis i de l'absolut, i es reconeix travessat per una fletxa que baixa de les altures. L'àmbit teològic roman l'àmbit primari, previ, anterior a allò polític i, per tant, suprapolític —que no és exactament el mateix que extrapolític. Allò teològic, en una *política teològica*, és la metàfora originària d'allò polític, el seu primer analogat i, per tant, el principi de la seva realitat ontològica i, en darrer terme, de la seva intel·ligibilitat. Vist des d'aquí, allò polític, en una *política teològica*, interessa en la mesura en què pateix una mena de transformació interior a mans d'allò teològic que s'encarna, és crucificat i ressuscita, però que roman en aquestes accions inabastat i inabastable en la seva especificitat. En definitiva, també aquí, també en el cas d'una *política teològica*, la càrrega d'intensitat es posa en l'adjectiu.

Una *teologia política*, en canvi —i com dèiem—, és una teologia traslladada, més subtilment o immediata —i si se m'admet la simplificació—, a l'àmbit d'allò polític. Una teologia, per tant, en la qual les metàfores polítiques (entre les moltes i molt diferents que el discurs teològic pot usar) s'han *endurit* i el seu aspecte pròpiament polític ha passat a primer terme. Amb altres mots: *teologia política* és quan les metàfores polítiques emprades per la teologia *empal·lideixen* i perden o desborden el seu caràcter simbòlic, autoconstituïnt-se en la realitat teològica per antonomàsia: allò polític esdevé així l'*analogatum princeps* i la substància, per més que encara pugui restar —en alguns casos— descendent, a partir de la qual hom basteix les relacions entre política i teologia. Més exactament: allò teològic *poli-titzat* esdevé així l'*analogatum princeps* i la substància, per més que encara pugui restar —repeteixo, en alguns casos— descendent,⁵ a partir de la qual hom comprèn la pròpia ciutat terrenal i, amb ella, exclusivament o primàriament en funció d'ella, com a funció d'ella, l'element teològic o religiós.

Conclusió provisional: una *teologia política* és una teologia en la qual allò polític acaba essent *de facto* el més determinant; val a dir una *teologia política*,

que el discurs estigués acceptablement construït— de manera enterament natural. Nogensmenys, a les meves precaucions metodològiques em sembla evident que hauria de correspondre-hi, de part del lector, una molt elemental prudència de judici que li permetés, almenys, de no avançar massa coses abans d'acabar la lectura completa d'aquest text.

finalment —i paradoxalment—, és, sobretot, una *política*. Una *política teològica*, per contra, és una política en la qual allò teològic acaba sent *de facto* el més determinant; val a dir una *política teològica*, finalment —i paradoxalment—, és, sobretot, una *teologia*. Fixem-nos que en cap dels dos casos no queda negada la mútua interacció i àdhuc la interpenetració existent entre allò polític i allò teològic, amb totes les seves ambigüitats. Usant altres mots: fixem-nos que en cap dels dos casos no s'elimina la dada evident que les opcions teològiques tenen sempre conseqüències polítiques i que les opcions polítiques tenen sempre implicacions teològiques, i que les relacions entre ambdues esferes són múltiples, multívokes i molt difícils de determinar amb perfecta claredat, sobretot pel que fa a les situacions històriques singulars i als seus protagonistes. Fixem-nos, per fi, també en la direcció d'aquesta complexitat que acabo d'esmentar, en el fet que l'afirmació d'allò més determinant, en ambdós casos, la proposem de forma molt genèrica, i es refereix sobretot a un cert primat *existencial* o *espiritual* —i, potser, en segon terme, a una imprecisa anterioritat o preeminència intel·lectual o conceptual— d'allò teològic sobre allò polític (en la *política teològica*) i d'allò polític sobre allò teològic (en la *teologia política*). No prejudiquem, per consegüent, quin ha de ser l'element més determinant, a l'interior fins i tot de les diferents versions de cada una d'aquestes grans alternatives, en totes i cadascuna de les circumstàncies intel·lectuals i històriques que han estat i són possibles.

Amb la nostra distinció, doncs, es tractava simplement de constatar i acceptar el fet evident que les modulacions particulars poden ser molt diferents —intel·lectualment i, fins i tot, espiritualment—, no de negar o reduir la complexitat de cap dels aspectes que acabem de repassar; i que aquestes diferències en la modulació poden resultar altament clarificadores per a molts objectius. En aquest sentit em sembla, per tant, que podem donar per essencialment justificada la diferència establerta, encara que sols sigui instrumentalment i a títol de *tipus ideal*, i encara que cap *teologia* o *política* particular no compleixi plenament tots els requeriments de l'un o de l'altre *model exemplar*.

Fem un pas més, avançant-nos a una possible objecció: qualsevol mena de remarca en la direcció d'afirmar que la pròpia distinció que acabem de dibuixar conté ja una opció política determinada, sense ser enterament refutable, crec tanmateix que —a la llum de tot el que he dit— resulta clarament irrellevant o, per expressar-ho amb més exactitud, insípida.⁶ La trivialitat que qualsevulla

5. Penso en el cas, sobretot, de l'Estat del monarca absolut que va, aproximadament, de finals del segle XVI a la primera meitat del XVIII; val a dir: penso sobretot en el cas d'allò que en podríem dir la *teologia política «barroca»*. Pel que fa a aquelles construccions que sovint tenen la pretensió de reemplaçar-la després de la Revolució francesa i les seves conseqüències, n'hi hauria prou amb eliminar l'aposició: continuaria essent, en molts dels casos, una *teologia política*, ara, però, enterament o predominantment *ascendent*.

6. En la mesura sobretot que la objecció inclou inarticuladament el retret —ara mateix refusat— que donem per suposada la *innocència* política de la *teologia stricto sensu*. Neguem aques-

presa de posició inclou temàticament o atemàtica condicionaments de diversa mena, no elimina per força la part de veritat que pugui també contenir, a menys que vulguem afirmar que qualsevulla presa de posició mai i de cap manera no ateny el nivell on habita la veritat, amb la qual cosa qualsevulla presa de posició, conceptualment considerada, sempre seria i només seria un joc de paraules, cosa que jo em nego a admetre. ¿O és que, potser, l'arrel de totes les possibles resistències rau simplement en el fet —*teològicament* inquietant, si més no— de negar-se a acceptar que, en la distinció entre *teologia política* i *política teològica*, o en allò *inactual* a què amb ella s'apunta, s'hi juga alguna cosa més fonda i important que en la separació *político-topològica* de dretes i esquerres?

Rebutjada la pretesa dificultat, podem entrar, doncs, i per tal d'anar tancant aquesta observació preliminar, en algunes exemplificacions històriques concretes que mostrin la *relativa* utilitat de la nostra distinció, sempre amb l'objectiu en darrer terme de fer intel·ligible l'obra i el pensament d'Erik Peterson. Precisament, m'atreveria a dir, el cas d'aquest autor seria un d'aquells en els quals més conscientment i obertament s'assumirien les exigències d'una *política teològica* en el sentit especificat. No entro ara en si n'hi ha gaires més, de casos tan clars, ni tampoc en si ho és del tot, de clar.⁷ Peterson és un esforç ingent, constant i, en la meua opinió, essencialment reeixit, d'adreçar-se —i d'adreçar-nos— vers una *política teològica* i de defugir en la mesura del possible tota *teologia política*, amb perfecta consciència dels perills teològics, però també *polítics*, immanents a aquesta: lliurar incondicionalment i acríticament la teologia en mans del poder polític i/o de la moda política del moment, sigui quin sigui el seu color particular.⁸ Peterson seria un exemple de *política teològica*, per tant, en la mesura sobretot que domina en ell la *voluntat* explícita d'evitar tota *teologia política*. Que ho aconsegueixi del tot o no (jo crec, com he dit, que ho aconsegueix en una mesura extraordinària), és aquí, com abans indi-

ta suposició fins i tot en aspectes o dimensions que l'objecció no ha tingut habitualment —en les formes més freqüents en què ha estat formulada— presents. Més endavant farem referència a aquestes qüestions.

7. Un dels punts més simptomàtics pel que fa a la problemàtica que estem tractant en aquesta observació preliminar el constitueix, crec, la recepció del pensament de sant Agustí en la *Ciutat de Déu*. Ençà i enllà de l'exactitud filològica o de l'erudició científica, les referències al Pare de l'Església contingudes, per exemple, en el llibret de Peterson sobre el monoteisme (com en altres llocs de la seva obra), en la *Politische Theologie II* de Schmitt (ja citada) i en l'obra de J. B. Metz (per exemple, en una de les seves darreres publicacions: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997 [trad. cast.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta 2002]), em semblen d'allò més rellevants. En el fons, està ja dit en elles el més essencial pel que fa a les respectives posicions d'aquests autors i pel que fa, en abstracte, a les posicions *idealment* possibles respecte de l'assumpte en si. M'agradaria dedicar-hi en un altre moment un estudi particular.

8. És important comprendre que la crítica *político-teològica* de tota *teologia política* no comporta el qüestionament indiferenciat del *factum* mateix del poder temporal com a tal.

cava, força irrellevant, encara que admeto que queda obert per als amants de la insípidesa un camp immens per a les especulacions de tota mena.⁹ Carl Schmitt, amic d'Erik Peterson i un dels teòrics del dret i de la política més importants del segle XX, probablement no sortiria per la seva banda de l'esfera d'allò que aquí hem anomenat la *teologia política*, i una *teologia política*, per ser precisos, de *dretes*. És més: en Carl Schmitt s'expressaria amb la mateixa força i amb la mateixa determinació que en Erik Peterson, però amb un sentit invers, la *voluntat* explícita de restar en el territori de la *teologia política*.¹⁰ D'aquí, probablement, les diferències de fons existents entre ambdós amics. I és que, com ha de ser ben sabut de tot lector de Schmitt, «l'enemic és la nostra pròpia qüestió com a forma», de manera que, sovint, només el germà espiritual pot ser el vertader enemic; ho suggereix potser la història bíblica de Caïn i Abel, que Schmitt invo-ca quan cita aquella frase de —crec recordar— Däubler.¹¹ Aquesta, per altra banda, és la distància radical que existeix entre Schmitt, que aquí i per les mateixes raons pot servir-nos com a contrapunt del cas Peterson, i, per exemple, alguns dels representants més conspicus de la *teologia política*, ara d'*esquerres* o *progressista*, de la segona meitat del segle XX: Johann B. Metz, Jürgen Molt-

9. De vegades més val i ensenya més un intent ambiciós, encara que fracassi totalment o parcialment, i encara que fracassi totalment o parcialment per raons essencials (sobretot si ho fa per aquestes raons), que no pas un intent modest, encara que sigui molt més exitós, però que es quedi forçosament en la superfície de l'assumpte. També aquest, per altra banda, acabarà essent un fracàs, com passa en darrer terme amb totes les coses humanes, sols que incapaç de veure i de *mostrar* on rau l'essencial que l'ha provocat.

10. S'hi podrien fer moltes reserves, al que acabo de dir. Per exemple (pregunta Joaquim Maristany): ¿recobreix *exactament* el concepte de *teologia política* aquí introduït allò que sota aquesta denominació Carl Schmitt pretenia *expressament* de sotmetre a un tractament científic jurídic i polític? Segurament la resposta hauria de ser, en darrer terme, i des de cert punt de vista, negativa. No puc entrar ara, però, a dilucidar la qüestió detalladament. Vegeu el conjunt de la presentació i, sobretot, algunes de les notes més llargues (principalment, no exclusivament, la n. 14 y els apèndixs), tant pel que fa a les legítimes reserves com pel que es refereix a la possible validesa *genèrica* de les meves afirmacions, de la qual continuo estant convençut. De moment, però, i en qualsevol cas, la meua afirmació em serveix per a apropiarme i formular d'una manera —crec— un xic més exacta el mateix que diu Gabino Uríbarri en la seva introducció a la reedició de *El monoteísmo como problema político*: «Lo que les distingue más radicalmente [a C. Schmitt y E. Peterson] es la concepción de las relaciones entre la esfera política y la teología. Mientras Schmitt esgrime casi como ley universal el trasvase de conceptos de la teología a la política, para Peterson el movimiento interesante es el inverso: de la política a la teología» (U-MPP, 37) (vegeu després la manera de citar establerta al final de la bibliografia).

11. Vegeu, per exemple, Carl SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin: Duncker & Humblot 1991, p. 217, entrada del dia 13.2.1949. Cf. N-AV, 39. En general, tot l'article de Nichtweiß N-AV (vegeu n. 18) consisteix en una extraordinàriament suggeridora contraposició de les figures de Schmitt i Peterson. Una de les seves idees fonamentals, per un altre costat, és que, si Schmitt pot ser anomenat un «teòleg de la jurisprudència», Peterson no té menys dret a ser considerat un «jurista de la teologia» (cf. N-AV, 38). El paral·lel amb la nostra distinció d'origen balthasarià *va de soi*. En N-AV, Nichtweiß perllonga les indicacions sobre aquella contraposició que es troben ja en la seva obra principal, N-EP, 722-830.

mann i molts d'altres.¹² Puc arribar a admetre que aquests autors són, segurament, molt menys *perillosos* que el jurista de Plettenberg; ho paguen, potser, al preu de ser també molt més elementals i de no permetre una clara comparança amb el pensament petersonià. Una altra cosa passaria —al meu judici— amb els *apocalíptics de la revolució* tals com Walter Benjamin i Jacob Taubes;¹³ però no és aquest el moment ni l'ocasió d'atansar-nos-hi amb l'atenció que mereixerien.

Deixem-nos estar ara de qüestions secundàries i anem, per acabar, a allò que més ens interessa. El títol d'aquesta presentació: «Erik Peterson: Política escatològica», hauria d'haver-se anat aclarint al llarg de les consideracions anteriors. Erik Peterson —hem dit— s'esforça constantment en l'elaboració d'una *política teològica*; aquest esforç té l'objectiu assenyalat de mostrar, precisament, la impossibilitat teològica d'una *teologia política* cristiana.¹⁴ Que la

12. Si parlem concretament de Metz, cal consignar la dada que l'*objecció* —presentada com a tal— que la seva *nova teologia política* no és altra cosa que la clàssica, però de signe polític invers, és antiga. Vegeu, per exemple, Hans MAIER, «Politische Theologie? Einwände eines Laien», article publicat originalment a la revista *Stimmen der Zeit* 183 (1969) 73ss, i que ara es troba en el primer volum dels *Schriften zu Kirche und Gesellschaft* d'aquest autor, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1983, pp. 185-207. La resposta de Metz també és antiga: «La “Teologia política” en la polèmica», article originalment publicat en *Stimmen der Zeit* 184 (1969) 289-308, actualment en castellà en METZ, *Dios y tiempo*, 39-70, vegeu en particular la p. 61. Cau pel seu propi pes que —per a mi—, no és una resposta convincent. Vegeu després el que en diem cap al final de la nostra presentació.

13. Després citarem algunes de les obres més destacades d'aquest últim singular pensador jueu, entre elles aquella en la qual fa ús de l'expressió en cursiva (vegeu *infra* les nn. 16 i 75).

14. «Només sobre el sòl del judaisme o del paganisme pot donar-se alguna cosa així com una *teologia política*» (*Der Monotheismus als politisches Problem*, AS-1, 59; TT, 62). «El concepte de *teologia política* ha estat introduït en la literatura per Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, München 1922. Les seves breus explicacions no foren aleshores sistemàticament sostingudes. Jo he fet aquí l'intent de demostrar, amb un exemple concret [el del monoteisme polític d'Eusebi de Cesarea en temps de l'emperador Constantí el Gran], la impossibilitat teològica d'una *teologia política*» (ibíd., AS-1, 81, n. 168; TT, 282, n. 168). Tota la meua *observació preliminar* —tota la presentació?— no vol ser altra cosa que un comentari d'aquestes famoses frases petersonianes. Les reserves de les quals abans he fet esment a propòsit del caràcter potser sumari de la subsumpció de la *teologia política* de Carl Schmitt sota allò que aquí he proposat d'anomenar amb aquella expressió i en el context de la seva diferenciació de la *política teològica*, tenen en els passatges citats un dels seus probables límits: Peterson, en qualsevol cas, pretengué haver dut a terme una concreta *liquidació teològica* de *tota teologia política cristiana* que alguna cosa té a veure amb Carl Schmitt, car el menciona expressament i oberta, i com a introductor del *concepte liquidat*. Les consideracions ulteriors que hom vulgui, pugui i, fins i tot, tingui el deure de fer respecte de les complexitats del cas Schmitt i del seu concepte de la *teologia política*, no poden obviar aquesta contundent presa de posició petersoniana —com tampoc l'*ofesa* reacció schmittiana, de la qual existeixen testimonis (cf. N-AV, 42) i que, per si no en teníem prou, cristal·litzà posteriorment en la ja citada *Politische Theologie II*, resposta tardana, extremament agressiva i no necessàriament intel·lectual en tots els seus punts al tractat petersonià. *Alguna cosa —i alguna cosa que afectava Schmitt— volia dir Peterson en executar la seva liquidació*. A això *apunto*, millor o pitjor, amb la meua distinció entre *teologia política* i *política teològica*, i en aquesta mesura —i només en ella— la considero justificada, incloent-hi el cas Schmitt.

política teològica que s'ha de construir —o, per ser més exactes, que s'ha de *descobrir*— hagi de ser una *política escatològica*, no pot resultar especialment sorprenent. Fins i tot seria lícit preguntar-se si podria ser una altra cosa o d'una altra manera. D'entrada, semblaria com si la *política escatològica* es relacionés amb la *política teològica* de la mateixa manera que l'espècie es relaciona amb el gènere. Ja se sap, però, que els transcendents *convertuntur*, per la qual cosa podria succeir que la *política escatològica* fos en si mateixa la totalitat de la *política teològica*, i que precisament l'oblit d'aquest fet o d'algun dels seus extrems més subtils estigués en l'arrel dels equívocs que es troben en la base de la major part d'intents de bastir una *teologia política* cristiana. Això, però, és un punt que ara no puc entrar a discutir. El transcurs del que encara resta d'aquesta mateixa presentació hauria d'indicar les possibles alternatives.

* * *

Malgrat el començament potser massa *especulatiu* d'aquesta presentació, el to predominant de les pàgines següents serà l'*expositiu*. La meua pretensió és oferir algunes de les claus fonamentals per tal d'accedir a una lectura profitosa dels textos de Peterson, no confegir un article especialitzat sobre l'autor. Nogensmenys, cal fer notar al lector també ja d'entrada que l'interès general que governa tot allò que es diu a continuació és el que procedeix de les fecundes sessions que, en els darrers anys, ha dut a terme el grup de recerca sobre pensament polític de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Es tracta d'un interès, doncs, bàsicament filosòfico-polític —reflexionant, per tant, però no directament teològic, encara que obert naturalment a totes les dimensions en què s'hagi pogut desplegar històricament *la cosa mateixa* de la qual es parla. De la mà dels membres habituals del grup i gràcies a la seva generosa i activa participació, hem pogut treballar últimament en qüestions tan diverses i, alhora, profundament interconnectades, com són el pensament polític alemany a l'època de la República de Weimar (Strauss, Schmitt, Kelsen, etc.), la literatura secundària més rellevant en el segle XX sobre Thomas Hobbes¹⁵ i el llibre de Jacob Taubes, *La teologia política de Pau*,¹⁶ entre altres. Aquestes incursions col·lectives en la història del pensament polític han estat, sens dubte, un valuós incentiu per a la redacció d'aquest escrit. En aquest capítol de reconeixements, però, puc esmentar l'ajut directe rebut de moltes altres persones. En primer lloc, he d'agrair les obres pròpies i alienes, les referències bibliogràfiques i les

15. «Estudis hobbesians del segle xx», edició a cura de Josep Monserrat Molas, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XII* (Barcelona 2001) 21-110.

16. Jacob TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink 1993 [trad. ital.: *La teologia política di San Paolo*, Milano: Adelphi 1997; trad. fran.: *La théologie politique de Paul*, Paris: Seuil 1999; trad. cat.: *La teologia política de Pau*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, en premsa].

correccions d'algunes errades que m'han fet a mans Barbara Nichtweiß, Gabino Uríbarri i Amparo García-Plaza. També agraeixo, i molt calorosament, les ràpides i amicals respostes que les versions prèvies d'aquest treball van merèixer de Joaquim Maristany (a qui dec fa més de quinze anys el meu primer contacte amb Peterson), Josep M. Coll, Joan Ordi i Juan Roldán, entre altres.

2. *Obra i breu aproximació biogràfica*

a) *Obra*

Començo indicant les fonts principals a les quals haurà de recórrer tota persona interessada pel nostre personatge. Així, també, podré donar per endavant les abreviatures —ja emprades en algunes notes anteriors— que he de fer servir encara més en les parts ulteriors d'aquesta presentació. Naturalment, algunes remarques importants sobre la producció escrita de Peterson hauran d'esperar a la «breu aproximació biogràfica» que constitueix el segon subapartat d'aquesta secció.

L'obra de Peterson¹⁷

En alemany:

PETERSON, E., *Ausgewählte Schriften* (previstos 14 vols.; publicats de moment 3; ed. a càrrec de B. Nichtweiß), Würzburg: Echter Verlag 1994ss.

Bd. 1. *Theologische Traktate*, 1994.

Bd. 2. *Marginalien zur Theologie*, 1995.

Bd. 6. *Der Brief an die Römer*, 1997.

Després, al final del subapartat b), explicaré breument el pla d'aquesta edició d'obres escollides.

Traduccions castellesanes:

PETERSON, E., *El libro de los ángeles*, Madrid: Rialp (Patmos) 1957.

—, *Tratados Teológicos*, Madrid: Cristiandad 1966.

—, *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta 1999.

17. Pel que fa a l'obra de Peterson, esmentaré sempre (excepte, és clar, en el cas d'inèdits) els volums de l'edició de Nichtweiß d'aquesta manera: l'abreviatura AS (*Ausgewählte Schriften*) seguida d'un guionet i el numeral àrab indicant el volum, més el número de pàgina. Sempre que sigui possible em referiré també (TT més número de pàgina) a la principal edició castellana, la dels *Tratados Teológicos*.

Bibliografía secundària¹⁸

Llibres col·lectius d'interès:

- Monotheismus* Alfred SCHINDLER (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Studien zur evangelischen Ethik 14), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1978.
- Fürst* Jacob TAUBES (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie, I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München – Paderborn – Wien – Zürich: Fink – Schöningh 1983, ²1985 (ed. millorada).
- Verschärfung* Bernd WACKER (ed.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag 1994.
- Ende* Barbara NICHTWEIB (ed.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000* (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 16), Münster – Hamburg – London: Lit Verlag 2001.
- Dio mortale* Paolo BETTILOLO – Giovanni FILORAMO (eds.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia: Morcelliana 2002.

Llibres i articles monogràfics:

- ANGLET, Kurt, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001.
- , «Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons», *Ende*, 217-239.

18. Pel que fa a la literatura secundària, un cas a part el constitueixen els escrits de Nichtweiß i Uríbarri, dels quals en faré un ús més ampli. M'hi referiré de la manera que indico a continuació:

N-EP (seguit del número de pàgina) = NICHTWEIB, *Erik Peterson*
 N-AS (seguit d'un numeral àrab i del número de pàgina) = NICHTWEIB, *Ausgewählte Schriften* (introduccions de Nichtweiß als escrits escollits de Peterson)
 N-OÖ (seguit del número de pàgina) = NICHTWEIB, *Offenbarung und Öffentlichkeit*
 N-AV (seguit del número de pàgina) = NICHTWEIB, *Apokalyptische Verfassungslehren*
 U-MPP (seguit del número de pàgina) = URIBARRI, *Erik Peterson: teología y escatología*, pròleg a *El monoteísmo como problema político*
 U-NE (seguit del número de pàgina) = URIBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo*
 U-RE (seguit del número de pàgina) = URIBARRI, *La reserva escatológica*.

Pel que fa a textos d'altres autors, els citaré esmentant el cognom de l'autor, les primeres paraules de l'article o llibre en qüestió i el número de pàgina.

- BERGER, Klaus, «Die Beiträge Erik Petersons zur Erforschung der Offenbarung des Johannes», *Ende*, 122-136.
- CARONELLO, Giancarlo, «Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte», *Ende*, 275-330.
- , «“Perchè un concetto così ambiguo?” La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)», *Dio mortale*, 349-396.
- DÜCKERS, Stefan, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 20), Münster: Lit-Verlag 1999.
- , «Einigung im Modus der Distanz. Erik Petersons Theorie der Mystik», *Ende*, 149-163.
- ERVENS, Thomas, «“...das Unglück ist nur, daß es keine Theologen gibt.” Anmerkungen zum Theologiebegriff in der Thomas-Vorlesung (1923/24) Erik Petersons», *Ende*, 137-148.
- FELLECHNER, Ernst L., «Methode und These Petersons als Spiegel dogmatischer Entscheidungen», *Monotheismus*, 71-75.
- GARCIA-PLAZA, Amparo, «La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y el paganismo. Estudio sobre el tratado “El monoteísmo como problema político” de Erik Peterson», *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 209-270.
- HAIN, Ferdinand, «Exegetische und theologische Aspekte der Römerbriefvorlesungen», introducció al vol. 6 de *Ausgewählte Schriften*, pp. XIV-XXIII.
- , «Exegetische Methodik in Erik Petersons Auslegung des Römerbriefs», *Ende*, 75-84.
- HARTMANN, Rudolf, «Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes», *Monotheismus*, 14-22.
- KOSLOWSKI, Peter, «Methaphysische Theologie und Dogma. Erik Petersons Auseinandersetzung mit Gnosis und Mystik», *NZStH* 33 (1991) 248-261.
- LEHMANN, Karl, «Konversion als Herausforderung für die Ökumene», *Ende*, 331-336.
- LÖSER, Werner, «Inkulturation nicht um jeden Preis! Erik Petersons Auseinandersetzungen mit der Deutschen evangelischen Kirche 1933», *Ende*, 254-264.
- LOHSE, Eduard, «“Heilsgeschichte” im Römerbrief. Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson», *Ende*, 85-100.
- MAIER, Hans, «Erik Peterson und der Nationalsozialismus», *Ende*, 240-253.
- MARKSCHIES, Christoph, «Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson», *Ende*, 38-74.
- NICHTWEIß, Barbara, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br.: Herder 1992, ²1994.
- , «Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat “Die Kirche”», *Catholica* 46 (1992) 281-306.
- , «Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie E. Petersons», *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft* (1993) 77-106.

- , «Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons», *Verschärfung*, 37-64.
- , «Stellenwert und Bedeutung der Römerbriefvorlesungen» i «Zur Vorliegenden Edition», introducció al vol. 6 dels *Ausgewählte Schriften*, pp. VII-XIII i XXIV-XXXIII.
- , «“Auswanderung um des Glaubens willen”. Erik Peterson als Emigrant in Rom», en Wolf-Friedrich SCHÄUFFELE – Markus VINZENT (eds.), *Theologen im Exil - Theologie des Exils*, Internationales Kolloquium 17. bis 19. November 1999 in Mainz (Text and Studies in the History of Theology 3), Mandelbachtal (D) – Cambridge (UK): Editioncicero 2002, pp. 161-183.
- , «Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons», *Ende*, 11-37.
- , «Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons», *Ende*, 164-192.
- , «Imaginäres Vaterland”. Erste Skizze der Beziehungen E. Petersons nach Frankreich», *Ende*, 265-274.
- RIZZI, Marco, «“Nel frattempo...”: osservazioni diverse su genesi e vicenda del *Monotheismus als politisches Problem* di Erik Peterson», *Dio mortale*, 397-423.
- SCHOLTISSEK, Klaus, «Zwischen Buchstabe und Geist. Impulse der Johannesinterpretation Erik Petersons», *Ende*, 101-121.
- SCHOLZ, Frithard, «Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie», *Monotheismus*, 170-201.
- URIBARRI, Gabino, «Erik Peterson: teología y escatología», pròleg a *El mono-teísmo como problema político*, Madrid: Trotta 1999, pp. 9-46.
- , «Der neue Aon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei E. Peterson», *Ende*, 194-216 (trad. cast.: «El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson», *Miscelánea Comillas* 58 [2000] 333-357).
- , «La reserva escatológica: un concepto originario de E. Peterson (1890-1960)», *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 29-105.

b) Breu aproximació biogràfica

Proposo a continuació, en la forma esquemàtica d'una cronologia, un sumari repàs dels elements fonamentals de la biografia de Peterson.¹⁹

19. Recomano al lector, entre altres llocs de la nostra bibliografia secundària, els següents: N-AS-1, VII-IX; N-OÖ, 81; U-MPP, 10-15. Naturalment, l'exposició biogràfica més exhaustiva és la de N-EP en el seu conjunt. Alguns aspectes particulars d'interès poden trobar-se en: MAIER, *Erik Peterson*; NICHTWEIß, «Auswanderung»; ID., *Wanderungen*. Sobre la recepció de la

- 1890: Neix a Hamburg. Puja en un ambient indiferent (gairebé hostil) al cristianisme.
- 1910: Acaba els seus estudis humanístics.
- 1910-1914: Estudis de teologia a Estrasburg, Greifswald, Berlín (on evita Har-nack), Göttingen, Basel i, de nou, Göttingen, on l'any 1914 fa els seus exàmens finals. Durant aquests anys, Peterson busca, en l'esperit del pietisme i dels escrits de Kierkegaard, una forma de vida cristiana radical. Alhora, es mou científicament en els corrents de l'escola històrico-religiosa liberal. El seu pensament teològic es conforma, doncs, en discussió amb el liberalisme teològic i amb la teologia dialèctica.
- 1915: Després d'un breu període de servei militar, treballa com a *Stiftinspektor* (inspector de seminari) a Göttingen, feina que inclou probablement algunes classes (segurament d'exegesi neotestamentària).
- 1920: Acaba la seva tesi doctoral (*Heis Theós*) sota la direcció de N. Bonwetsch. Aquest mateix treball li servirà com a tesi d'habilitació.
- 1920-1924: Des del semestre d'hivern 1920-1921 ensenya a Göttingen ja com a *Privatdozent* diverses matèries en les àrees d'Història de l'Església i Arqueologia Cristiana. En 1921 comença la seva relació amb Karl Barth, que el semestre d'hivern de 1923-1924 assistirà al seu curs sobre Tomàs d'Aquino.
- 1924: Des del semestre d'hivern de 1924-1925, professor ordinari d'Història de l'Església antiga i de Nou Testament a la Facultat evangèlica de Teologia de Bonn. D'aquest període de Bonn procedeixen algunes de les publicacions importants d'aquesta primera època (*Què és teologia?*, 1925, i *L'Església*, 1928-1929). També en aquest temps de crisi després de la Primera Guerra Mundial, Peterson contacta amb un cercle d'intel·lectuals catòlics al voltant de la revista *Hochland* (Theodor Haecker, Alois Dempf, Karl Eschweiler i Carl Schmitt) i amb els representants de la fenomenologia (Husserl, Scheler) i del moviment litúrgic (Odo Casel).²⁰

seva obra fora d'Alemanya, vegeu: CARONELLO, *Zur Rezeption* (Itàlia); NICHTWEIß, «Imaginäres Vaterland» (França). Dec algunes indicacions, i correccions, sense les quals aquesta cronologia seria encara més *aproximada*, a l'amabilitat d'Amparo García-Plaza, que en aquests moments prepara la seva tesi doctoral sobre Peterson sota la direcció de G. Urbarri. Una magnífica anticipació del que podem esperar d'aquest treball, la tenim en el llarg estudi del tractat petersonià sobre el monoteisme que García-Plaza acaba de publicar en *Estudios Eclesiásticos*; encara que hem pogut incorporar-lo *in extremis* a la nostra bibliografia, no ens ha estat possible de fer-ne l'ús sistemàtic que mereixeria.

20. Pel que fa al món catòlic alemany d'entreguerres i als seus protagonistes, són útils, a més de N-EP, i entre altres, el llibre de Manfred DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh 1998; i els llargs articles de Lluís DUCH, «"Mystherientheologie": algunos aspectos olvidados», en Frederic RAURELL (ed.), *Paraula i Història. Miscel·lània P. Busili de Rubí*, Barcelona: Edicions Franciscanes 1986, pp. 439-530; i «Restauracionismo católico de entreguerras (1918-1939)», *Cristianesimo nella storia* 12 (1991) 639-682.

- 1926: Publica, ampliada, la seva tesi. Generalment, es pensa que aquí es troba l'arrel del tractat posterior sobre *El monoteisme com a problema polític*, car en aquesta obra s'hi detecten tant el seu més clar allunyament del liberalisme teològic i de l'historicisme, com l'aparició de la seva aguda capacitat per a captar les connexions entre diverses àrees (teologia, política...). Alhora, és també amb aquest text que es consoliden les habilitats tècniques del Peterson historiador i filòleg.
- 1929-1930: Acaba el seu període de docència a Bonn. Decidit a fer-se catòlic (cosa que sembla que Barth havia previst després de la publicació l'any 1925 de l'article «Què és teologia?»), deixa la seva càtedra i marxa a viure a Munic, a casa de la seva amiga Anne Reinach, vídua del fenomenòleg Adolf Reinach, mort en la Gran Guerra.
- 1930: El dia de Nadal, a Roma, és rebut a l'Església catòlica. El seu pensament, a grans trets, es dirigirà a partir d'aquest moment cap a un intent de retornar la rígida teologia catòlica de l'època a les fonts bíbliques i patristiques de la fe. Coincidirà en aquest esforç amb molts dels millors teòlegs catòlics de l'època (Hans Urs von Balthasar, Anselm Stolz, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, etc.), amb la major part dels quals establirà un interessant contacte epistolar i, en alguns casos (Stolz), fins i tot una profunda i duradora amistat. Peterson serà un dels pocs teòlegs laics importants de l'Església catòlica.
- 1933: Es trasllada a Roma sense una feina estable. Casat amb una italiana (Matilde Bertini), tindran cinc fills (quatre noies i un noi), que agreujaran la precarietat de la situació econòmica familiar. Durant uns anys, ha d'acabar de guanyar-se la vida fent cicles de conferències a Alemanya, Àustria, Suïssa i Holanda. D'aquests cicles, organitzats sovint pels amics que resten a l'Alemanya nacionalsocialista, procedeixen molts dels importants escrits de la dècada dels trenta. Destaquem alguns dels més coneguts: *L'Església de jueus i gentils* (1933), *Sobre els àngels* (1935), *El monoteisme com a problema polític* (1935), *Crist com a Imperator* (1936), *Testimoni de la Veritat* (1937), etc.
- 1937: Aconsegueix un lloc de treball a l'Institut Pontifici d'Arqueologia Cristiana, encara que durant anys la seva situació econòmica continuarà essent molt feble. Comença a produir-se (ja des de 1935) la separació dels camins de Peterson i Schmitt.
- 1947: Només aquest any s'estabilitza de forma més o menys definitiva la seva situació laboral, quan és nomenat professor extraordinari de l'esmentat Institut Pontifici d'Arqueologia Cristiana, després d'estar-hi ensenyant des de feia deu anys Patristica i Antiguitat i Cristianisme.
- 1951: Trencament definitiu amb Schmitt. Aquest mateix any publica el recull d'articles i opuscles: *Theologische Traktate* (Freiburg).
- 1956: Nomenat, finalment, professor ordinari de les esmentades àrees. Publica un segon volum d'articles: *Marginalien zur Theologie* (München).

1959: Publica el tercer i últim recull d'assajos històrics i teològics: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg).

1960: Mor a Hamburg el 26 d'octubre. Aquest mateix any (juny) havia rebut el grau de doctor *honoris causa* per la Facultat de Filosofia de la Universitat de Bonn i també per la Facultat de Teologia de Munic.

Amb posterioritat a la seva mort, les úniques publicacions rellevants foren algunes (poques) reedicions dels reculls d'articles dels anys cinquanta. L'edició castellana de l'any 1966 que porta com a títol *Tratados Teológicos* és una traducció (bona en general, però amb algunes errades i omissions sorprenents) de la primera edició de *Theologische Traktate i Marginalien zur Theologie*. No coincideix exactament, doncs, amb els volums de *Ausgewählte Schriften* que duen aquests rètols (1 i 2), que hi han incorporat correccions i algunes novetats (onze nous petits assajos en el segon volum). B. Nichtweiß, la principal responsable d'aquesta magnífica represa de l'obra petersoniana, descriu succintament en el pròleg del primer tom el pla de l'edició projectada.²¹ No es tracta d'una edició crítica completa dels escrits de Peterson. La immensa quantitat d'inèdits (sobretot manuscrits, lliçons universitàries i correspondència) ho feien impossible a curt termini. La pretensió fonamental de la present edició d'*escrits escollits* és tornar a fer accessibles tots els textos ja publicats en vida per Peterson (assaigs: vol. 1: *Theologische Traktate*; vol. 2: *Marginalien zur Theologie*, aquest segon afegint-hi, com he dit, textos que no apareixien en la primera edició; vol. 12: *Theologische Aufsätze, Notizen und Miszellen* —diversos articles originalment publicats per separat—; vol. 13: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*; i la tesi de doctorat i d'habilitació: vol. 8: *Heis Theos*) i oferir després al lector una mostra molt important d'inèdits, des de cursos acadèmics, passant per manuscrits i notes personals, fins a una part de la correspondència (vol. 3: *Johannesevangelium und Kanonstudien*; vol 4: *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*; vol. 5: *Lukasevangelium und Synoptica*; vol. 6: *Der Brief an die Römer*; vol. 7: *Der erste Brief an die Korinther*; vol. 9: *Thomas von Aquin und frühe Dogmatica*; vol. 10: *Der Kirchenbegriff im frühen Christentum / Dogmengeschichte / Liturgiegeschichte*; vol. 11: *Vorlesungen und Texte zur Kirchengeschichte*; vol 14: *Briefe und Briefwechsel*). Com ha quedat indicat al començament del nostre apartat bibliogràfic, ja han aparegut tres d'aquests catorze volums: l'1, 2 i 6. La publicació dels volums 3 i 4 està projectada per a finals d'aquest mateix any (2003); la dels vols. 5 i 7 està previst que es produeixi al llarg del 2004.

21. Cf. N-AS-1, IX-XII. Per a ulteriors modificacions del pla d'aquesta edició, vegeu *Ende*, 342 i, darrerament, comptem amb l'*Editionsplan* del 2003, del qual dispo gràcies a Nichtweiß i García-Plaza.

3. *Motiu central*

Parlar de l'existència d'un *motiu central* en el pensament d'un autor, essent com és una cosa en si força elemental —si hem de fer cas de la coneguda dita de Bergson, segons la qual en tot autor hi ha, en darrer terme, *una* sola intuïció fonamental—, no deixa de significar, però, l'assumpció d'un cert risc: hom pot errar en la identificació d'aquest punt i, per tant, esbiaixar l'entera lectura de l'autor en qüestió. Aquest perill s'agreuja, a més a més, en un pensador com Peterson, la producció escrita del qual no conté res que s'assembli a un text principal o a una obra de síntesi global. La major part dels seus assaigs són peces acabades sobre temes històrics i/o exegètics particulars, dotades d'un considerable aparell erudit i aparentment mancades de tota pretensió de *generalitat*. Tanmateix, l'agudesia dels seus plantejaments i el caràcter polèmic de molts dels seus textos, particularment els dels anys vint i trenta i sobretot en el context del pensament teològic, històric, polític i fins i tot filosòfic, de l'Alemanya de l'època, és inqüestionable. La pregunta, doncs, «què volia defensar (o atacar) Peterson en cada moment amb els seus opuscles *científics*», potser podria proporcionar-nos una guia útil per tal d'albirar l'*Urgrund* del seu pensament més propi. En qualsevol cas, aquesta serà una de les nostres hipòtesis inicials de treball.

Per altra banda, juguem amb l'avantatge que B. Nichtweiß, de segur la persona més ben informada sobre l'obra petersoniana, ha corregut per endavant el risc esmentat i ha proposat una primera aproximació a allò que ella mateixa anomena, temptativament, «el principi fonamental de la teologia de Peterson», citant una fórmula procedent d'un text inèdit del nostre autor: «Repräsentierung des neuen Äons im alten.» Val a dir «representació del nou Eó en l'antic».²² Crec que, indubtablement, la sentència citada permet almenys un accés d'allò més suggerent a la idea central del teòleg alemany. Aquí la considerarem, per raons d'economia temporal i espacial, la «porta d'accés general» a aquell *motiu*, a la qual afegirem després breument una segona intuïció, també força consensuada, que podem considerar o anomenar una «porta d'accés particular»; val a dir una via més específica per tal de posar en relleu precisament les implicacions més directament polítiques (o *teològico-polítiques*, o *político-teològiques*) del pensament de Peterson. Ambdós accessos restaran, en el present apartat, inevitablement abstractes, com passa amb totes les presentacions *axiomàtiques*, i només adquiriran un cert *cos* en l'apartat següent, dedicat a quatre dels temes fonamentals de la *política escatològica* petersoniana. Ha de seguir ressonant en les orelles del lector, al llarg d'aquest trajecte i com a mitjà

22. N-EP, 681. Una prova addicional del valor si més no heurístic d'aquesta proposta d'identificació del punt neuràlgic de l'obra petersoniana, el basteix potser el fet que G. Uríbarri centri també l'atenció del lector en aquesta citació de Nichtweiß en els tres treballs que fins ara porta publicats: U-MPP, 16 (n. 20, p. 41); U-NE, 347 i U-RE, 91.

de dotar la nostra presentació d'una certa *vida autònoma*, la melodia de la distinció proposada en l'observació preliminar.

a) *Accés general: representació del nou Eó en l'antic*

La vinguda del Fill de Déu en la carn obre, des de la perspectiva neotestamentària, una nova època qualitativament diferent de l'anterior. Amb Crist, amb la seva persona i amb tots els esdeveniments lligats a ella, ha irromput un *temps* essencialment heterogeni respecte del temps mundà.²³ No ens trobem ja, com a casa, en el si del temps natural. Els *cicles* còsmics, com tots els altres que en depenen —per exemple, els cicles, diguem-ne, *culturals*: des dels del món *agrari* en el seu nivell més elemental fins als *cercles* psíquics, biològics, astronòmics, culturals, filosòfics i polítics més específicament antropològics, encara clarament perceptibles en les grans creacions de les civilitzacions antigues, Grècia en primer lloc—, han quedat, per dir-ho així, misteriosament *suspesos*: han fet una mena de *fallida* interior. Aquesta és la primera part de la significació, per a la consciència cristiana, de l'adveniment del Fill de Déu. Però n'hi ha almenys una segona: amb Crist, amb la seva vinguda en la carn quan August era l'emperador de Roma, amb la seva crucifixió sota el govern a Judea del llegat de Tiberi —el procurador Ponç Pilat— i amb la seva resurrecció, no ha arribat encara el Regne messiànic; si més no, és evident que la història encara no ha tancat el seu recorregut: no hem ingressat encara en l'eternitat de Déu i en el Regne del seu Escollit. La situació del creient, doncs, implica una certa *perplexitat*. Els astres encara no han caigut del cel, els prínceps d'aquest món continuen regint els destins dels pobles i, tanmateix, és indubtable als ulls de la fe que alguna cosa s'ha *trencat*, que el poder d'aquest Eó s'ha vist compromès i que és possible, d'alguna manera, dur ja des d'ara una *existència escatològica*.

Suposem *ex hypothesi* que aquesta sigui una de les possibles formulacions de l'experiència originària cristiana dels primers segles. En qualsevol cas, em sembla clar que és una de les maneres en què millor es podria expressar aquella experiència que Peterson, des de ben aviat, cregué necessari de reeditar amb tota la seva força per tal de trobar-se en condicions de donar una resposta cristiana solvent als desafiaments de l'època. No és gaire estrany: la reactualització de la possibilitat d'aquella *existència escatològica* formava part, per exemple, de la substància d'allò que Kierkegaard s'havia proposat d'adquirir en el seu enfrontament inicial a les darreres fases de la modernitat tardana, políticament inaugurada per la Revolució Francesa i brillantment representada, en el terreny especulatiu, per l'idealisme alemany. No cal recordar que la lectura de Kierkegaard va ser un dels punts de trobada de molts dels esforços renovadors del

23. Després en tornarem a parlar quan ens referim al concepte del *temps escatològic*.

protestantisme alemany després de la desfeta de la Primera Guerra Mundial, i que Peterson no fou, en això, cap excepció.²⁴

En aquestes circumstàncies, el més específic del pensament petersonià consisteix a dirigir l'atenció directament al «dilema» en què es trobà (sota aquella suposició) la fe de la comunitat cristiana antiga —i, amb ella, tota l'Església històrica—: Déu ja ha vingut, però els Dotze resten a la Jerusalem terrenal; Crist ja ha vingut, però encara s'ha de manifestar en tota la seva plenitud. La teologia dialèctica de Barth, per exemple, accentuava de tal manera el «No» inclòs en aquesta situació intermèdia («estat d'excepció»), que tot el discurs religiós (*teo-logia*) quedava necessàriament abocat a la mera antinòmia. No podem entrar ara en les conseqüències, fins i tot socials i polítiques, que Peterson considera inacceptables d'aquest negativisme teològic extrem —després hi podem afegir quelcom. N'hem de tenir prou, ara per ara, amb l'afirmació que el «Sí» de la vinguda també té, als seus ulls, uns drets inalienables. La història no ha acabat, el Messies ha aparegut sobre la terra tan a les fosques que els homes fins i tot han pogut crucificar-lo;²⁵ tanmateix, el nou Eó ja s'ha fet present i exigeix una decisió, exigeix *fe*. Ha de ser possible *representar-lo*, re-produir en la realitat mundana, interiorment *obsoleta*, el temps del Regne que ja impera des de les altures; i/però això ha de ser possible —només pot ser possible— en el vell temps del món i de la naturalesa, en l'antic Eó de la creació i amb els seus mitjans.²⁶ Això és ara l'essencial. Això és, pel seu costat, el que vol significar —reduïda al seu contingut més bàsic— la sentència citada per Nichtweiß: «representació del nou Eó en l'antic».

No ens podem aturar en les reflexions que tot coneixedor del pensament occidental, sobretot del teològic i filosòfic medieval, podria adduir en aquest punt: ¿no es tracta amb tot això —podria preguntar-se—, simplement del problema etern de la «naturalesa» i la «gràcia»? ¿No s'exhaureix l'enter *dilema* petersonià en l'enduriment introduït per la Reforma protestant en determinades constel·lacions temàtiques tradicionals...? Sens dubte, aitals interrogants tenen *algun sentit*; el problema —al meu entendre— està en el «simplement» que, de forma explícita o implícita, s'hi pretengui afegir. La qüestió és de tot —em temo— excepte simple. I Peterson l'afronta de manera enterament no simplificadora;²⁷ per això, probablement, alguns pensen que ha aconseguit d'entrar en la categoria poc habitual dels clàssics. Acabo el present subapartat només amb una observació i un suggeriment personals.

24. Cf. N-AS-1, VII; N-EP, 99-201 (tota la IV part del llibre).

25. Cf. el text inèdit de la lliçó de Peterson sobre la Primera carta als Corintis, citat per ANGLÈT, «Der eschatologische Vorbehalt», 219.

26. Per a tot aquest paràgraf, vegeu el passatge ja citat de N-EP, 680-1.

27. Encara que s'hi puguin fer diverses remarques crítiques; cf., per exemple, U-NE, 352-357. En el seu darrer treball (U-RE, 42-43, n. 50), tanmateix, Uríbarri s'ha retractat parcialment, però molt significativament, d'algunes d'aquestes observacions. No podem dedicar a aquest punt l'atenció que mereixeria.

L'observació: «representació del nou Eó en l'antic», mantenint el precari equilibri del «Sí» i del «No» al qual m'he referit, significa que cal partir de la realitat mundana per tal de retornar la presència al temps qualitativament diferent que va irrompre amb la vinguda de Crist; però cal *partir* d'ella, no *quedar-s'hi*. I hi ha moltes maneres de fer-ho —quedar-s'hi—, tant a través del «Sí» com del «No». L'adveniment messiànic trenca la validesa de la *carn* i hi introdueix un moviment que la porta més enllà d'ella mateixa; no obstant això, la ruptura és encara velada i la *carn in statu viae*, bona per altra banda com tota la creació divina, forma part d'una realitat provisionalment però encara vigent: dir el contrari, vivint sobre la terra només del «No», desemboca en una dialèctica finalment inoperant o bé en l'eterna temptació gnòstica.²⁸ Al seu torn; però, el «Sí» important no és ja el de la creació de Déu, «que veié que tot era bo», sinó el del Fill de Déu encarnat, mort i ressuscitat, que supera alhora des de dins i des de fora l'afirmativitat divina del *Gènesi* i l'insereix en el «Sí» del Consell Trinitari etern, per al qual tot havia estat creat per Crist, en Crist i per a Crist, car Ell és «el primogènit de tota la creació», aquell que «existeix abans que tot i en el qual tot té la seva consistència» (cf. Col 1,15-17). Dir el contrari, o bé és un pur naturalisme, quan viu d'un «sí» merament *pre-cristià* que ara, a més a més, i després de l'encarnació, necessàriament ha d'acabar per fer-se anticristià; o bé consisteix en una apropiació del «Sí» escatològic que pretén viure'l immediatament realitzat sobre la terra, sigui en versions teocràtiques *trionfals*, sigui en les versions modernes secularitzades del Paradís *antropològic*. En termes polítics i generalitzant: el defalliment respecte d'aquell precari equilibri entre el «Sí» i el «No», en un sentit o en un altre —val a dir: *quedar-s'hi* en la realitat mundana, emfàticament afirmada o negada—, és assumir i/o construir, finalment, i de nou, una *teologia política*. No *quedar-s'hi* és allò altre: *política teològica*, els llocs privilegiats de la qual són, naturalment, l'experiència litúrgica i sacramental i l'experiència ascètica i mística dels espirituals: *existència escatològica*.

El suggeriment: en la línia de la compacta observació que acabo de proposar, potser pagaria la pena de comparar la *idea* d'allò que Peterson sembla tenir en ment quan parla de «representació (*Repräsentierung*) del nou Eó en l'antic» amb allò que, sota el concepte tècnic de *Repräsentation*, Carl Schmitt va pensar en diversos indrets de la seva obra.²⁹ Podem passar ara al següent subapartat.

28. Cf., entre d'altres, l'assaig *Der Haß wider das Fleisch*, AS-2, 33-40 (*El odio contra la carne*, TT, 235-242).

29. Cf., per exemple, i entre altres, Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart: Klett-Cotta 1984; *Verfassungslehre* (1928), Berlin: Duncker & Humblot 1989, sobretot la II Secció, § 16, III, pp. 208-216. En un curs de doctorat de l'any acadèmic 2001-2002 a la Facultat de Filosofia de la URL (Universitat Ramon Llull) vaig intentar fer alguna cosa semblant a aquella comparació a través de la mediació de la figura de l'amic de Schmitt, filòsof i teòleg jesuïta, Erich Przywara. Una conclusió (en un llenguatge benjaminià que dec a Joaquim Maristany): el tàndem Schmitt - Przywara = una molt subtil, matisada i intel·ligentíssima

b) *Accés particular: transferències terminològiques entre l'àmbit polític i el teològic*

Hem vist que «representació del nou Eó en l'antic» significava, resumint molt, que el temps del Messies, *suspenent* l'eficàcia interior de l'actual Eó, però mantenint-ne tanmateix la vigència —si més no exterior o provisional—, només pot ser *representat*, en el *present* interregne, fent-se *present* en i a través de la realitat que ell mateix afebleix. Un dels casos o exemples en què aquest *admirabile commercium* es produeix de forma més paradigmàtica seria, precisament, el de la política. Des de la perspectiva *axiomàtica*, inevitablement abstracta, d'aquesta primera etapa de la nostra presentació, l'elecció d'aquest exemple pot (ha de) semblar arbitrària: n'hi ha molts altres, de casos o exemples a través dels quals és possible parlar de com la realitat celeste es *representa* en la terrenal. No ho és gens ni mica, però, d'arbitrària, si atenem al context concret de l'època de Peterson, al procés interior del desplegament de les seves intuïcions i potser, fins i tot, si reflexionem un xic sobre el sorprenent ascendent que la terminologia jurídica i política, com a metàfora, sembla tenir en el mateix text bíblic i en la història de la teologia cristiana. En efecte, i pel que fa a aquest darrer aspecte, des de la imatge del *Regne*, passant per l'abundosa terminologia litúrgica sobre la *majestat* divina, el *poder* i la *glòria* que l'Anyell immolat posseeix *pels segles dels segles* i el culte celeste dels *exèrcits* angèlics o el servei dels cristians, particularment dels ascetes, en la *militia Christi* revestits de les *armes espirituals* del Fill de Déu encarnat, fins a arribar als conceptes eclesiològics mateixos d'*ekklesia* (originalment, l'assemblea ciutadana), d'*anathema* o de *dogma* (procedents del vocabulari de les sentències judicials), la presència de referents polítics, jurídics i àdhuc militars en els escrits del Nou Testament i de la tradició cristiana originària és constant. Ara, però, podem prescindir de totes aquestes dades històriques i filològiques en la seva immediatesa,³⁰ extraient-ne únicament el fet *abstracte* ja comentat: els materials oferts per l'antic Eó al nou com a metàfora per a la seva *representació* en el món, atenyen una especial densitat i, per tant, una pregnància intensiva, en el terreny de la política. La «representació del nou Eó en l'antic» té un lloc específic en l'àmbit de la política. Siguem més exactes: la «representació del nou Eó en l'antic» té un lloc específic en les transferències terminològiques existents entre els àmbits de la política i la teologia (dogmàtica, escatològica, litúrgica, espiritual, etc.).

teologia política «barroca», contra la qual, entre altres coses, es proposa la *política teològica «patristica»* d'Erik Peterson. Una altra connexió suggeridora que ara m'he de limitar a esmentar es trobaria, potser, en l'ús i en els sentits que el terme «representation» (existencial i transcendent) adopta en el llibre d'Eric VEOGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

30. Cal no oblidar, però, que Peterson mateix feia referència a la presència massiva de termes jurídics en el Nou Testament ja en el seu article de l'any 1925 «Was ist Theologie?», *AS-1*, 21, n. 21 (*TT*, 258, n. 21).

Ja més amunt he fet esment de passada de la possible caracterització de la intuïció central de Peterson, per contrast amb Schmitt, segons la qual el primer s'hauria interessat sobretot pel traspàs de conceptes del terreny polític al teològic, en comptes de fer-ho, com el segon, pel transvasament de termes teològics al camp polític.³¹ També he suggerit en aquell mateix moment que, semblant-me fonamentalment adequada, considero aquesta formulació un xic sumària. Ambdós pensadors s'interessen per ambdues *direccions* del procés, car totes dues són rellevants per a tots dos àmbits; i encara que pugui ser completament evident que la formació i l'especialització teològica de l'un i la jurídicopolítica de l'altre condicionen l'atenció més especial de cadascun respecte del camp d'arribada que constitueix la seva ocupació professional concreta, una dada sociobiogràfica d'aquesta mena difícilment no contindria, ni que fos molt subtilment, una petita (o gran) dosi de menyspreu, totalment inacceptable pel que fa a ments tan penetrants com les que ens ocupen: l'interès de dos autors tan *intel·ligents* no pot trobar-se *determinat* per una cosa merament exterior com és l'ofici amb què es guanyaven les garrofes. L'opció ha de tenir *raons de fons* d'altre pes. I per això he dit en el seu moment que creia millor parlar de la *voluntat* explícita de l'un (Peterson) a favor d'una *política teològica* i contra tota *teologia política*, i de la *voluntat* explícita de l'altre (Schmitt) a favor de la *teologia política* i, en veritat, contra tota *política teològica*, vista sempre com una *interferència* exterior d'allò religiós en l'àmbit *total* d'allò polític, l'únic que posseeix en aquesta vida una aital qualitat.³² El tema de les transferències terminològiques entre l'àmbit polític i el teològic es concretaria, doncs, i comparant l'abordatge de la qüestió en els dos amics, de la següent manera: per a Peterson, el que més immediatament importa és el bagatge polític d'imatges i conceptes com a *substrat metafòric* per a una *substància teològica* que li és anterior i que resulta, en definitiva, la instància decisiva (no sols *in patria*); per a Schmitt, en canvi, el que més immediatament desperta el seu interès és l'ús polític, històricament documentat amb abundància, de metàfores religioses, val a dir la il·luminació de l'àmbit primàriament substancial (*in via*) de la política a partir del bagatge cultural variadíssim de les imatges i dels conceptes teològics, en darrer terme secundaris pel que fa a l'essència de la vida pública històrica (si més no la moderna) com a tal.³³

31. Cf. U-MPP, 37, *supra* segona part de la n. 10.

32. Com hem dit abans, i malgrat la funció aclaridora que aquí volem assignar a la contraposició Peterson-Schmitt, no podem convertir-la, però, en el centre de l'article; no podem tampoc, per tant, evitar del tot les simplificacions. Per a la qüestió, el lector pot consultar amb profit, per exemple, i com hem advertit més amunt, l'article N-VA en el seu conjunt (pp. 42-43, 55-58, sobre el tema de què és allò *total* i, en darrer terme, *més determinant* per cadascun dels dos autors) i la gran secció final de N-EP, 722-830.

33. En aquest sentit, probablement alguna raó tenia Leo Strauss quan afirmava que Schmitt no ultrapassà en les seves reflexions sobre el *concepte del polític* el cercle del liberalisme modern —en un sentit tan ampli de l'expressió que arribaria a incloure Hobbes. Jo m'atreveria

Aquesta caracterització més concreta i determinada del motiu central del pensament petersonià a través de les transferències terminològiques entre política i teologia és allò que abans n'hem dit la «porta d'accés particular» a aquell motiu. Se'm permetrà il·lustrar-la, de forma extremament sintètica, referint-me al text que fa les funcions d'introducció en el tractat *Sobre els àngels*.³⁴ En aquestes dues pàgines i escaig, Peterson diu, resumint, el següent: l'essència de l'Església rau en la seva existència, que transcorre entre la *polis* terrenal i la celestial. El camí de l'Església i, amb ella, el camí de tots els cristians, és el que uneix dues *ciutats*: la Jerusalem terrestre i la Jerusalem del cel. Val a dir la via del cristianisme és la que es mou entre dues *polítiques*. Els cristians han deixat enrere la ciutat de la terra i cerquen, com Abraham, la ciutat futura edificada per Déu, «car no saben d'una ciutat en aquest món que tingui consistència». En perseguir el seu objectiu, els cristians es constitueixen en una assemblea festiva del poble —l'Església— en la qual participen no sols els vivents, sinó també totes les generacions dels difunts que descansen en el si del Pare i les miríades d'àngels que formen la ciutadania de la *polis* celeste. Com he dit, l'Església cristiana viu la seva existència en la tensió entre dues *polítiques*: la de la ciutat terrenal, que és el lloc que abandona, i la de la ciutat celestial, que és el lloc vers el qual s'adreça la mirada dels creients. L'existència d'analogies entre l'*ekklesia* profana i la cristiana resulta indiscutible: la primera, en la seva qualitat d'institució de la *polis* terrenal, es reuneix per tal d'acomplir actes jurídics; la segona, com a *polis* divina, es congrega per tal d'executar certs actes culturals, «i també són actes culturals —afegeix Peterson— els actes jurídics de l'*Ekklesia* cristiana», entre els quals cal no oblidar, com se'ns recorda en altres indrets, les declaracions dogmàtiques.³⁵ La barreja d'imatges procedents de les esferes política i litúrgica és contínua; ja es produeix, per exemple, en la Carta als Hebreus... ¿Serveix al lector aquest resum del pròleg del *Llibre dels àngels* com a exemple concret de l'accés particular al motiu central del pensament de Peterson? Les transferències d'imatges i de conceptes polítics a l'esfera teològica del culte permetran al nostre autor, en les pàgines següents d'aquest tractadet, examinar el doble tema de la participació dels àngels en la litúrgia de l'Església terrenal i de la participació dels actes litúrgics de l'Església terrenal

a dir, precisant aquesta intuïció, que Schmitt, «darrer representant del *ius publicum europaeum*» segons els seus propis termes, mai no va voler (o poder) abandonar el moment inicial de la modernitat, aquell en què el naufragi de l'ordre teològic, cosmològic, social i polític medieval deixa com a única sortida a la guerra civil la constitució d'un poder polític centralitzat irresistible (l'Estat del príncep sobirà), encara descendent, en el qual es concentren i s'endureixen tots aquells continguts religiosos, entre altres, que permetien abans l'existència d'una certa ordenació de la vida europea sense arribar a la hipertròfia de l'element específicament polític. Tot això s'hauria de matisar molt i es podria expressar de millor manera, però ho crec essencialment encertat, i no és aquesta l'ocasió d'atansar-nos a més qüestions que les que ja ens ocupen.

34. *Von den Engeln*, AS-1, 197-199 (TT, 159-161).

35. En tornarem a parlar breument més endavant. Vegeu pel tema, per exemple, N-VA, 53.

en la celebració del culte que els àngels i els altres ciutadans reten a Déu en la Jerusalem celeste. Un tema *teològic* aparentment molt concret i, fins i tot, *anecdòtic*, en el qual té una importància decisiva el traspàs de conceptes polítics a l'esfera religiosa (aquí cultural), es converteix en una qüestió *política* explosiva, sobretot si tenim en compte la data de publicació (1935) i el context, per exemple, de les reunions multitudinàries del Partit Nacionalsocialista a Nuremberg, de caràcter fàcilment identificable com a *para-* o *pseudo-litúrgic*. Una *teologia política* d'encuny neopagà, si la caracterització no és massa generosa amb les manifestacions nazis (o estalinistes) de l'època, es troba refutada de la manera més precisa i poderosa —val a dir amb les seves pròpies *armes*: amb armes *teològiques*— per la *política* inherent a la teologia pròpia d'una assemblea que se sap en camí des de la ciutat terrenal, que ja no té consistència, vers la ciutat celestial —val a dir per una *política escatològica*. La investigació d'un problema teològic litúrgic absolutament determinat, indagant les formes —polítiques— per mitjà de les quals el nou Eó es *representa* en l'antic, permet al nostre autor de mantenir la sobrietat necessària pel que fa a una realitat mundana històrica ben tangible. L'Església cristiana, sabent-se entre dues *polítiques*, és l'única que, en darrer terme, i des de la *política teològica* de la ciutat celeste —des del seu *imperatiu escatològic*—, fa possible *en aquest món* la distància que qüestiona la *teologia política*, com més va més delirant, de la ciutat terrenal.³⁶

4. Alguns temes fonamentals

Després de la introducció *axiomàtica* del motiu central que governa el pensament i l'obra d'Erik Peterson, ha arribat l'hora —com dèiem— de donar-li un *cos* que el faci més fàcilment visible i que permeti al lector de dur a terme una lectura dels textos petersonians que no l'enlluerni en el mal sentit de l'expressió, o sigui, impedit-li de copsar l'essencial i distraient-lo vers qüestions laterals. Per tal d'acomplir amb una certa solvència aquesta tasca, em limitaré a continuació a abordar amb una mica de detall —com a màxim, el que ens recomana l'extensió que ha de tenir una presentació— quatre temes fonamentals, alguns d'ells desconcertants per a les nostres *orelles* maldestres. Faré servir com a guia d'aquesta reflexió sobretot alguns dels importants articles de la bibliografia secundària, que esmentaré en el seu moment, sense renunciar a alguns dels textos de Peterson més rellevants en cada cas. La sola *originalitat* que pretén aquesta darrera secció és la reunió dels quatre temes en un únic impuls i la seva submissió, més o menys forçada, però amb una clara

36. «Fa possible», acabo de dir. Amb això està també ja dit per endavant, doncs, que són històricament possibles totes les maneres, fins i tot eclesiàstiques, de *passar per alt* aquella distància. Però és que abans no era possible ni tan sols passar-la per alt: simplement, no existia.

funció pedagògica de coherència i d'intel·ligibilitat, a tot el que he dit més amunt respecte de la distinció entre *teologia política* i *política teològica* i respecte del motiu central del camí pensant del nostre autor.

a) *Revelació (Offenbarung) i publicitat (Öffentlichkeit)*

Una de les sorpreses més habituals amb què el lector de Peterson ensopega és la freqüent aparició en els seus textos del terme «publicitat» (*Öffentlichkeit*), generalment connectat al mot «revelació» (*Offenbarung*).³⁷ Que una expressió normalment emprada en el territori de les relacions socials i polítiques vagi associada a una altra de tan específicament teològica, sembla exigir alguna mena d'explicació suplementària, més enllà del parentiu manifest existent entre l'arrel alemanya d'ambdues paraules. L'article de Nichtweiß, «Offenbarung und Öffentlichkeit», admirable des de tots els punts de vista, ens farà possible al llarg dels paràgrafs següents aclarir una mica la cosa i, sobretot, donar una ullada a la centralitat de la qüestió en el pensament petersonià.

Per començar, Nichtweiß ens proposa un breu recorregut, que aquí encara hauré d'escurçar, per la història del concepte.³⁸ Només així resultarà factible l'aproximació al *problema* de fons al qual s'enfronta el nostre teòleg.

El concepte abstracte «publicitat» (*Öffentlichkeit*) apareix potser, per primera vegada, en l'àmbit lingüístic alemany cap a l'any 1765, segurament com a traducció del francès «publicité». Abans, els termes d'ús més comú eren l'adjectiu «offen» i els seus derivats «öffentlich» i «offenbar». Simplificant, aquesta família de paraules feia referència al «restar obert», val a dir al «resultar perceptible i accessible per a una multitud de persones». En aquest sentit, i per exemple, els mots «öffentlich» i «offenbar» funcionaren durant molt temps gairebé com a sinònims, traduint el llatí «publicus» i desplaçant el terme «gemein». Només a partir de les primeres aparicions de l'Estat modern al llarg del segle XVI, «öffentlich» començà a especialitzar-se en connexió amb el terme «staatlich» (estatal), val a dir com a expressió del «restar obert, públic i manifest» més específicament polític, en el sentit de la nova formació de la unitat política moderna. L'aparició de l'abstracte «publicitat» (*Öffentlichkeit*) en el segle XVIII i el seu ús cada cop més pregnant, per la seva banda, van íntimament lligats a les creixents pretensions de la burgesia liberal il·lustrada, que oposava les exigències de la raó i la seva «publicitat» al monopoli estatal d'allò «públic» («öffentlich»). L'Estat monàrquic del príncep absolut restava

37. No entro aquí en la qüestió de les maneres de traduir al català o a les llengües romàniques en general el mot alemany *Öffentlichkeit*. Normalment el traslladarem per «publicitat», per mor de la uniformitat i encara que soni forçat en determinats contextos, sense excloure, però, en casos extrems, versions com «condició pública» o altres.

38. Cf. N-OÖ, 78-80. En l'apèndix I afegim algunes remarques complementàries a aquest breu recorregut històrico-conceptual.

el propietari indiscutit d'aquesta caracterització i, simultàniament, conservava el seu poder sobretot a través d'aquells «secrets d'Estat» («arcana rei publicae») d'accés restringidíssim amb els quals es mantenia, als ulls dels nous poders econòmics i culturals, la situació de privilegi de les classes dominants.³⁹ Aquesta *contradicció* sublevava la burgesia liberal, que començà a constituir, com a «públic» («Publikum») moral i racional, un nou espai de comunicació independent de l'Estat. La Revolució Francesa i moltes de les elaboracions teòriques que s'hi associaren d'una manera o d'una altra (Kant, per exemple), transformaren el mot «publicitat» en el crit de batalla de tot progrés polític i, amb la caiguda de l'Antic Règim, el posaren en el centre de la vida política dels *pobles lliures* com a nucli de tota constitució política digna d'aquest nom. «Fonament de la carrera del concepte de la publicitat com a exigència moral i com a principi de l'ordenació pública —diu Nichtweiß—⁴⁰ ho és l'esperança optimista que l'ús públic de la raó per un públic il·lustrat i la formació a partir d'ell d'una voluntat pública garantirien *eo ipso* la veritat i la justícia.» La ulterior transposició d'aquest concepte al terreny de la teologia protestant liberal (Schleiermacher), en el sentit de conformar la publicitat de l'Església a partir d'una comprensió social general de la publicitat, i amb l'objectiu de poder superar així els errors i d'afavorir una progressiva aproximació a la veritat, no té res d'estrany. En qualsevol cas, és evident que aquest concepte liberal de la publicitat, traslladat de l'àmbit social i polític d'una burgesia il·lustrada i molt bel·ligerant al camp eclesiològic, no podia ser fàcilment acceptat per la teologia catòlica, i menys encara per la teologia de l'Església catòlica del segle XIX.

Tenim esbossat, amb les observacions precedents, el sentit concret del mot «publicitat» dominant en els darrers 150 o 200 anys, que és el que ens ha d'oferir el rerefons sobre el qual situar les idees de Peterson al respecte.⁴¹ Podem adreçar-nos ara més directament al nostre autor.

Les fonts més concretes i les vies per les quals Peterson accedí a la problemàtica *político-teològica* de la publicitat que li és específica són diverses: en primer lloc, cal tenir en compte molt probablement la reflexió teològica, tant

39. Sobre els *arcana*, vegeu, entre molts d'altres: Ernst H. KANTOROWICZ, «Secretos de Estado», *Revista de Estudios Políticos* 104 (1959) 37-70. És una qüestió freqüentada per C. Schmitt. En relació a aquest autor, a Peterson i a aquest tema, vegeu N-AV, 62-64.

40. N-OÖ, 79. En tot aquest passatge hi ressonen les idees de les obres de Schmitt i el seu deixeble Koselleck, per altra banda obertament citades per Nichtweiß. Aquí no puc aturar-me a donar-ne més explicacions, encara que serien d'un interès innegable.

41. Pot resultar també recomanable, en aquesta direcció, la lectura del llibre de Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990 [trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili 1994], citat per la mateixa Nichtweiß. En aquesta obra, i a parer d'algun crític, Habermas es limita a desenvolupar —i de manera menys suggerent— algunes de les intuïcions de Koselleck. És indiscutible, no obstant això, el seu valor considerable com a anàlisi detallada de l'emergència, els trets principals i les transformacions del concepte específicament burgès de la «publicitat» (*Öffentlichkeit*).

protestant com catòlica, al voltant del concepte de la «revelatio publica», en alemany «öffentliche Offenbarung», en contraposició al concepte de «revelació privada». Sobre el particular es produïren en el segle XIX diverses aportacions a la qüestió, entre les quals destaca la versió protestant de Fichte. Tanmateix, Nichtweiß observa que, pel que fa a Peterson, resulta molt més importat la sistemàtica elaboració d'aquest concepte, duta a terme per Matthias Joseph Scheeben, la *Dogmàtica* del qual Peterson ja llegia des de la seva època evangèlica.⁴² No puc, però, seguir amb més detall aquesta pista tan interessant. Tenim, en segon lloc, la també segura influència de C. Schmitt i el seu cercle.⁴³ Peterson i Schmitt es coneixen a finals de 1924 i estableixen una ferma relació d'amistat durant tota l'època en què el teòleg treballa a Bonn. Posteriorment, a partir dels anys trenta i del compromís schmittià amb el règim nacionalsocialista, la cosa s'anirà refredant fins al trencament definitiu, força accidental, que té lloc l'any 1951. Les reflexions de Schmitt sobre el concepte de «representació» —a les quals ja he al·ludit més amunt—, com també les seves obres més *teològico-polítiques* i de polèmica amb el liberalisme,⁴⁴ suposaren sense cap mena de dubte un incentiu important per a la meditació històrica i teològica de Peterson. Després, no gensmenys, hi hauré de tornar, car hi ha aquí massa implícits que demanen imperiosament explicacions una mica més circumstanciades. El *factum* concret, però, que, en tercer lloc, explica encara amb més contundència el naixement de l'interès petersonià pel tema de la publicitat, el constitueix inqüestionablement la situació de l'Església evangèlica alemanya després de 1918, val a dir després de la derrota militar i de la caiguda del *Kaiser*.⁴⁵ No seria forassenyat veure en aquest punt un dels motius que acabaren portant Peterson al catolicisme. En efecte, la liquidació de la confessionalitat estatal lligada al Reich bismarckià deixa l'Església evangèlica reduïda a una «associació religiosa de dret públic»; perd, doncs, el caràcter emfàticament «públic» que li conferia la voluntat pública de l'antic Estat. Peterson s'esforçarà, encara com a teòleg protestant, per tal d'obtenir a la seva Església una autonomia dogmàticament i jurídic-eclesiàsticament fonamentada com la que, als seus ulls, l'Església catòlica ja posseïa. Amb altres paraules: Peterson s'esforçarà per tal de guanyar de nou al protestantisme una «publicitat» específicament eclesial que substitueixi amb avantatge la publicitat manllevada, de la qual l'Església gaudia des de l'època de la Reforma en els Estats alemanys. Les dificultats teològiques que troba en la realització d'aquest objectiu no poden ser menystingudes, ni com a impuls de la seva reflexió, ni com a fi-

42. Cf. N-OÖ, 84-85, i la n. 31, pel que fa al personatge Scheeben i la seva lectura petersoniana.

43. Cf. N-OÖ, 83-84.

44. És a dir i entre altres coses: les obres schmittianes més dominades per la polèmica contra el concepte liberal de «publicitat», en quant oposat al d'un Estat que evoluciona cada cop més clarament vers la *totalitat*, fent empíricament obsoletes les categories de l'Estat burgès de Dret.

45. Cf. N-OÖ, 82-83.

tes del seu itinerari personal. Renunciar a aquella condició pública específica és renunciar a la capacitat de proclamar decisions dogmàtiques vinculants, i a l'inrevés. Ambdues renúncies, a més, abandonen l'Església i la fan essencialment incapaç d'afrontar els desafiaments de la situació política del moment. Una mostra de la penetrant consciència del nostre autor pel que fa a les conseqüències de tota mena que l'absència d'aquella publicitat té per a la vida de l'Església, la pot trobar el lector en el següent fragment de la nota prèvia a l'assaig *Die Kirche*, corprenedor des de tots els punts de vista, sobretot si tenim en compte la data de la seva publicació (1928-1929):

«El perill que es produeixi aquest esdeveniment [que l'Església evangèlica a Alemanya es converteixi en una secta], és, vist també des d'un altre costat, molt més proper del que hom dóna per fet. Potser es pot estar d'acord amb la separació d'Estat i Església i, amb ella, renunciar a una publicitat (*Publizität*) que l'Estat democràtic no pot probablement concedir a l'Església; tanmateix, hom no pot alhora renunciar també al dret de l'Església a pronunciar decisions dogmàtiques. L'Església, quan renuncia a les preses de posició dogmàtica, deixa de ser una magnitud "pública" (*öffentliche*). Amb la renúncia, però, a la "publicitat" (*Öffentlichkeit*) en el concepte de l'Església, és presa a aquesta la possibilitat d'una "efectivitat/activitat pública" (*öffentliche Wirksamkeit*). Les conseqüències polítiques i nacionals d'un tal desenvolupament per a Alemanya no poden ser menyspreades amb lleugeresa.»⁴⁶

Acabo amb aquesta citació el repàs de les fonts del problema de la publicitat en el pensament de Peterson i les vies per les quals hi va accedir, seguint estretament l'article de Nichtweiß. Podem ara començar a aproximar-nos a les posicions *positives*, per dir-ho d'alguna manera, que el nostre autor defensa sobre aquest tema.

La qüestió és de tal importància que, des que Peterson s'hi comença a dedicar (a partir de l'any 1925) fins que els seus esforços culminen (cap a l'any 1936) —sobretot en les exposicions públiques de l'*Apocalipsi* de sant Joan—, es troba present en la major part dels seus textos de l'època, des de l'esmentat article *Die Kirche* (1928-1929), passant per la correspondència amb Harnack (1932-1933), fins a arribar als escrits *Von den Engeln* (1935) i *Zeuge der Wahrheit* (publicat ja el 1937). El problema de la publicitat constitueix un punt tan important del pensament i l'obra de Peterson que Nichtweiß no dubta a qualificar-lo, simplement, del seu «centre de gravetat» (*den Schwerpunkt schlechthin im theologischen Werk Petersons*).⁴⁷

46. AS-1, 255 (TT, 305-306). La traducció és meua, com sempre que no adverteixo del contrari. Les paraules alemanyes que apareixen entre cometes ("...") és que apareixen així en el text original. Em permeto afegir, pel que fa a qüestions de contingut, una indicació de la importància destacada, pel que fa al tema de la *publicitat*, de la correspondència de Peterson amb Harnack de l'any 1928, publicada una mica més tard amb un epíleg interessantíssim (vegeu AS-1, 175-194; TT, 143-158).

47. Per a tot el que s'ha dit en aquest paràgraf, inclosa la darrera frase, vegeu N-OÖ, 81.

Introdueixo a continuació les tres *tesis* bàsiques amb les quals Nichtweiß resumeix l'aportació petersoniana; després les explico breument una per una, sense entrar en tots els detalls en què l'experta alemanya s'atura; i acabo aquest subapartat lligant tot el que s'hagi dit amb la distinció de la nostra *observació preliminar* i amb la determinació feta en l'apartat anterior del *motiu central* del pensament d'E. Peterson. A través de la corresponent comparança amb Schmitt, tant de les complicitats (element antiliberal i antiil·lustrat de fons) com de la distància crítica («publicitat» *político-teològica* enfront de «representació» *teològico-política*), clourem el cercle i prepararem l'accés al segon dels grans temes petersonians: el *temps escatològic*.

Les tesis. Nichtweiß condensa les idees de Peterson sobre el concepte de la *Öffentlichkeit* en les tres proposicions següents:

1. El públic «revelar-se» de Jesucrist en la seva [primera] parusia posa de manifest una nova publicitat, la seva publicitat, la publicitat de la seva dominació escatològica.⁴⁸

2. La publicitat de la dominació de Jesucrist, esdevinguda visible en general el dia del Judici Final, és ja ara present en la publicitat mundana quan un cristià en dona públic testimoni. Aquest testimoniatge fa saltar pels aires [*sprengt*] alhora la reclamació d'absolutesa de la publicitat d'aquest món.⁴⁹

3. La revelació en el sentit neotestamentari no sols posa de manifest una publicitat escatològica que ha de ser testimoniada davant la publicitat d'aquest món, sinó que es crea també ja ara, en aquest món, una publicitat pròpia, la publicitat de l'*Ekklesia* cristiana.⁵⁰

(1) La primera de les tesis (i les altres, de retruc) resulta intel·ligible sense les consideracions de l'exegeta Peterson al voltant del concepte neotestamentari de «revelació» (ἀποκάλυψις). La captació del gir que la vinculació petersoniana de revelació i publicitat significa respecte de les anteriors reflexions catòliques i protestants sobre el concepte de *revelatio publica*, per exemple, està subordinada a la captació de la revisió que Peterson considera necessària de l'accepció teològica més habitual en els darrers temps del terme ἀποκάλυψις. Aquesta, en lluita contra la Il·lustració, desplaça el sentit de l'expressió cap a la idea d'una «radical autoparticipació de Déu en Jesucrist» de coloració inequívocament, o predominantment, intel·lectualista. Per contra, l'ús més freqüent en el Nou Testament de l'expressió «revelació de Déu en Jesucrist» es refereix sempre, o bé a una revelació carismàtica, o bé a una revelació escatològica. La primera vinguda de Crist al món en la seva encarnació no és pròpiament, des d'aquesta perspectiva, una «revelació», sinó més aviat una «epifania» o «parusia».⁵¹ La comprensió

48. Cf. N-OO, 89. Explicacions en les pp. 87-89.

49. Cf. N-OO, 92. Explicacions en les pp. 89-92.

50. Cf. N-OO, 92-93. Explicacions en les pp. 92-95.

51. Impressionants els textos inèdits de les lliçons de Peterson sobre la Primera carta als Corintis que Nichtweiß cita en nota (cf. N-OO, 86, n. 36). ANGLET, «Der eschatologische Vorbe-

bíblica de «revelació» conté un element històric apocalíptic que la fa irreductible a un mer «fer-se ja des d'ara cognoscible». En cas contrari, no serien necessàries ni la fe en general ni l'esperança en el retorn de Crist. La manifestació de Crist en la seva encarnació, mort i resurrecció, és una manifestació en el misteri, en el secret, que anuncia i alhora posposa la seva plena *revelació*. «ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ», *revelació de Jesucrist*, en el doble sentit objectiu i subjectiu del genitiu, significa primàriament la *darrera* manifestació («epifania», «parusia») al *final* de la història, el retorn del Fill de l'Home al *final* dels dies, la *segona vinguda* de Jesucrist en la plenitud de la seva condició pública (*Öffentlichkeit*).⁵² Evidentment, només la cristologia proporciona les condicions necessàries per a aquest concepte de revelació, no l'antropologia. El Fill de l'Home, que era al cel, que baixà a la terra i tornà a pujar al cel, és l'única premissa possible del concepte neotestamentari de revelació; no el concepte occidental il·lustrat o oriental religiós d'home. I d'aquí, de la necessària mediació cristològica, totes les diferències amb els conceptes no cristians de revelació.⁵³

Les visions de l'*Apocalipsi* de sant Joan, tanmateix, només poden ser enteses en la mesura en què hom coneix la situació històrica i política concreta en què foren escrites: la disputa del jove cristianisme amb el culte al Cèsar de l'imperi romà.⁵⁴ En aquesta polèmica, l'essencial rau a copsar que i com els cristians traslladen els símbols de poder de l'emperador i els elements del seu culte públic a Crist com a emperador celeste, val a dir a Déu.⁵⁵ La *publicitat* del món polític s'usa per a expressar la *publicitat de la dominació de Crist*, que s'exercirà en la Jerusalem celeste, en el món que ve al final de la història. La *revelació de Jesucrist* en la glòria significa, doncs, que al Senyor li correspon escatològicament una publicitat *anàloga* a la publicitat política.⁵⁶ Queda així fonamentalment aclarida la primera tesi.

halt», 221 repeteix la mateixa idea que acabem de referir, ara en relació també a la crucifixió: «L'*epifania* de la *doxa*, de la *glòria* de Jesucrist, tal com el pròleg de sant Joan (Jn 1,14) la testifica i tal com resplendeix a la creu sobre Jerusalem, no és encara la *revelació* de Jesucrist en el sentit de l'*apokálypsis*.» Poc després (pp. 222-224), Anglet explica amb més detall la crítica petersoniana, des de l'ús terminològic neotestamentari, del concepte modern de *revelació*.

52. Cf. els textos inèdits de les lliçons de Peterson sobre l'*Apocalipsi* de sant Joan citats per Nichtweiß, N-OÖ, 87, nn. 39 i 40.

53. Cf. N-OÖ, 88.

54. És significativa la remarca que es troba en el tractat *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 106 (TT, 82): «L'ocupació de l'Església amb aquest llibre (l'*Apocalipsi*) [...] té el seu temps i la seva hora volguts per Déu.» El darrer llibre de l'Esclatadura cristiana fou concebut i redactat en una determinada circumstància política; les seves repeses eclesials, com la de Peterson dels anys trenta, tenen també el seu context *apocalíptic* en el qual han de ser llegides.

55. Cf. *Christus als Imperator*, AS-1, 83-92 (TT, 63-69).

56. Cf. N-OÖ, 88-89. Nichtweiß està citant un passatge de *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 108 (TT, 84). Un altre text paral·lel: *Von den Engeln*, AS-1, 223 (TT, 185).

(2) El següent problema és ara com podem nosaltres, encara en el temps, saber-ne ja alguna cosa, de la revelació-publicitat de Jesucrist al final de la història. Com ha quedat dit, només la segona vinguda de Crist, la seva manifestació apocalíptica, és *revelació* en sentit estricte. La seva primera aparició en la carn no és encara en si un «ser-revelat» (*Offenbarwerden*). El misteri del Fill de l'Home es fonamenta en l'ocultament del qui s'ha encarnat baixant a la terra, i la seva revelació sols al final de la història serà palesa. «Només el Crist revelat [el dia del Judici] restarà visible a tota mirada —ens diu Nichtweiß—;⁵⁷ el Crist amagat només amb [els ulls de] la fe pot ser vist.» En el punt central d'aquesta dialèctica de revelació i ocultament, de fe i de visió, Peterson addueix la figura central del *testimoni de la veritat, del màrtir*.⁵⁸ El mateix Jesucrist és, en primer lloc, el testimoni per excel·lència. Els cristians, però, i en segon lloc, ho són en el seu seguiment. Donar testimoni vol dir, precisament, portar la llum de Crist de l'ocultament a la *publicitat* d'una esfera jurídic-política. D'aquí que Jesús hagi d'anar a Jerusalem, a la *ciutat santa*, per tal de comparèixer davant els tribunals dels sacerdots i dels magistrats de l'Estat. D'aquí que els creients hagin de seguir, en la seva lluita contra la divinització de l'emperador, un camí anàleg. El missatge de Crist (l'*evangeli*) necessita el fòrum d'una publicitat políticament i jurídicament qualificada, arriba a dir Nichtweiß,⁵⁹ car només davant aquells qui tenen un reialme en aquest món és possible donar testimoni del Regne que no és d'aquest món. El testimoni públic de Crist i dels seus deixebles pressuposa la publicitat de l'esfera política; només així pot elevar-se per sobre d'ella i *transcendir-la*,⁶⁰ anunciant alhora i reclamant la definitiva publicitat del món escatològic que s'acosta. Evidentment, aquesta exigència *debilita* interiorment la publicitat pròpia del món polític;⁶¹ en tornaré a parlar. Fixem-nos ara més aviat encara en el paper fonamental del màrtir: el testimoni de la fe és el lloc pel qual irromp la publicitat escatològica en la publicitat d'aquest món. Això val, naturalment, sobretot del testimoni de Crist; val també, però, del de tots aquells que el segueixen i el confessen públicament. El martiri de sang, com les revelacions carismàtiques a què sovint va lligat (pensem en el cas de sant Esteve),⁶² és anti-

57. Cf. N-OÖ, 89.

58. Alguns dels treballs de Peterson en què s'exposa el tema són: *Zeuge der Wahrheit* (1937), AS-1, 93-129 (TT, 71-101); *Apostel und Zeuge Christi* (1938 en una revista, 1940 com a publicació separada), AS-2, 63-94; *Das Zeugnis der Braut* (1950 en italià), AS-2, 95-98. És un tema també, per altra banda, de clares ressonàncies kierkegaardianes.

59. Cf. N-OÖ, 90. En un altre lloc, tanmateix, es precisa l'abast d'aquesta afirmació: l'Església, com el mateix Jesús, fa la seva aparició com a institució visible davant el fòrum de la publicitat mundana, però no n'extreu el seu caràcter públic, sinó del seu propi ancoratge originari en la *polis* transcendent d'un món venidor (cf. N-AV, 52).

60. Vegeu després el subapartat dedicat al tema de la *Transzendierung*.

61. Cf. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 125 (TT, 100). Esmentaré de nou aquest passatge més avall i al final de la presentació.

62. Cf. Ac 7,55-60. Vegeu *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 102 (TT, 78).

cipació de la pública i definitiva visió-revelació que s'esdevindrà el darrer dia⁶³ i té, per consegüent, un sentit eminentment escatològic.

(3) L'explicació de la tercera tesi és força simple a partir de tot el que ja he dit. El testimoni de la fe —el màrtir—, en la seva posició intermèdia entre la publicitat escatològica del Regne venidor i la publicitat mundana de l'esfera política, pot ser vist en la seva individualitat com un representant singular al qual és exigida personalment la seva confessió. Però no és possible quedar-se en aquest punt. La *fe* de la qual l'individu dóna testimoni és la de la comunitat que procedeix dels apòstols, i inclou, per tant, uns continguts que atenyen formalment i materialment tant els vius com els morts, com també els qui encara han de néixer. El testimoni de la fe abasta, de fet, el cosmos sencer, des de les pedres als àngels, que espera amb dolors de part lá manifestació dels fills de Déu. L'Església, per tant, està en possessió d'una publicitat pròpia i específica que, sense ser del món, reclama una configuració *anàloga* a la de les comunitats jurídiques i polítiques d'aquest món.⁶⁴ Les institucions de la *polis* reben d'aquesta el seu caràcter públic; l'Església rep de la *polis* celeste, de la Jerusalem apocalíptica, la publicitat descendent, essencialment jeràrquica, que li és pròpia. Totes les criatures queden incorporades en ella a la *litúrgia* escatològica, val a dir a l'acte públic a través del qual la ciutadania celeste ret homenatge al Rei de les altures.⁶⁵

Les cinc conseqüències del triple desplegament d'aquest concepte petersonià de publicitat que Nichtweiß exposa hàbilment en les últimes pàgines del seu article,⁶⁶ poden i deuen de ser ara i aquí obviades, encara que seria molt interessant explicar-les. Amb tot el que he anat comentant fins aquest instant en tenim prou per als nostres objectius. En particular, la tercera de les tesis, fent referència a la publicitat específica de l'Església, ens permet de reprendre les connexions generals que una presentació global com aquesta necessita per la seva pròpia naturalesa.

Efectivament, el caràcter *holista* de la publicitat eclesial i de la mateixa noció d'Església, lligat pel seu costat a l'element dogmàtic de la humanitat omniabastant assumida per Crist en la seva encarnació, determina l'abisme

63. No pot ni deus ser considerada pel mateix testimoni com una «revelació privada»; cf. N-OÖ, 91.

64. «No es tracta d'una publicitat que "l'Estat" hauria concedit a l'Església, sinó d'aquella que correspon originàriament a l'Església com a tal, car té un Senyor que, com a Rei celestial, posseeix també una "publicitat" celestial» (*Von den Engeln*, AS-1, 223; TT, 185).

65. Cf. N-OÖ, 92-95. El tema de la *publicitat de l'Església* és tocat també per Nichtweiß, en contrast amb Schmitt, en N-AV, 51-55. La consideració petersoniana de la litúrgia com a *acte públic*, per altra banda, té un lloc polèmic important en les seves disputes amb la doctrina *mistèrica* de l'escola de Maria Laach, amb Odo Casel en particular; cf. N-EP, 414-425. La batalla de fons es presenta contra la tesi de l'origen en els misteris pagans del concepte cristià del *mysterium-sacramentum*; cf., entre altres, U-RE, 54-55, 68s.

66. Cf. N-OÖ, 95-106.

que separa aquest concepte *político-teològic* petersonià de la publicitat socio-política de l'individualisme liberal i il·lustrat. En aquest sentit, el nostre teòleg ha de compartir molts punts de la crítica al liberalisme de C. Schmitt. La reclamació d'una publicitat específica per part de Crist i de la seva Església oposa una resistència incòmoda a tot esforç per reduir la *creença* religiosa a l'àmbit de la subjectivitat individual.⁶⁷ L'impuls cap a l'entera *privatització* de les conviccions transcendents topa amb un obstacle que pertany essencialment (dogmàticament) a la fe cristiana.⁶⁸ «Tots els autors del Nou Testament estan convençuts que Crist no és una persona privada i que l'Església no és un club.»⁶⁹ Des d'aquest punt de vista, per tant, ha de quedar clar «que la "neutralitat" del liberalisme respecte de Crist no pot ser més que un estadi de transició».⁷⁰ No conec a Peterson manifestacions concretes respecte del socialisme o d'altres formes del col·lectivisme postliberal, encara que és possible que existeixin, sobretot en les seves lliçons no publicades. Cal tenir en compte, a més a més, que resulta si més no discutible la caracterització genèrica d'aquests corrents en funció del seu hipotètic tarannà antiindividualista.⁷¹ En qualsevol cas, en tots ells es manifestaria de forma extraordinàriament poderosa i sovint explícita la tendència a constituir-se sobre una base *teològicopolítica* globalment hostil al cristianisme. L'existència d'una *teologia política* liberal, per altra banda, fonamentada en la concepció deïsta de l'Ésser Suprem i en un concepte de la legalitat social, econòmica, política i històrica construït a imatge de la moderna ciència natural i que exclou tota «excepcionalitat» miraculosa, era ja un dels temes preferits del Schmitt dels anys vint. Tenim esbossat, per consegüent, un dels fronts contra els quals Peterson aixeca la bandera de la *publicitat escatològica* específica de la fe cristiana. El nou Eó irromp en l'antic *representant-se* a través dels seus mitjans i reclamant la idea d'un Reialme anàleg al de l'àmbit polític mundà. En fer-ho, en proclamar *pública-*ment la seva inaudita pretensió, l'*Ekklesia* cristiana relativitza immediatament tota aspiració històrica a l'absolutesa i es transforma, per la seva mera existència, en el principal enemic a batre. Això no valia solament de les clàssiques *teologies polítiques* dels pobles antics enmig dels quals va aparèixer inicialment, sinó ara sobretot respecte d'aquelles *teologies polítiques* que, d'una

67. Cf. Apèndix I.

68. Cf. l'article inèdit *Politik und Theologie* (ca. 1933), citat per N-OÖ, p. 82, n. 18.

69. Amb aquesta frase comença l'article del deixeble de Peterson, també convertit del protestantisme al catolicisme, Heinrich SCHLIER, «El Estado en el Nuevo Testamento», en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (1967), Madrid: Fax 1970, pp. 249-272.

70. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, p. 128, n. 27 (TT, p. 285, n. 27).

71. Cf. Louis DUMONT, *Homo aequalis I. Genèse et Épanouissement de l'idéologie économique*, Paris: Gallimard 1977 (trad. cast.: Madrid: Taurus 1982). En aquesta obra, Dumont afirma categòricament el rerefons individualista del socialisme marxista, per exemple. Molts altres autors podrien ser adduïts per tal de defensar la tesi del *liberalisme* immanent al socialisme, si no n'hi hagués prou amb molts dels textos de Marx, Saint-Simon, etc.

manera o d'una altra, han fet seva, horitzontalitzant-la, la fletxa escatològica dirigida al futur.

El manteniment de la *verticalitat* essencial a la *política teològica escatològica* de la fe judeocristiana, tanmateix, no es dreça únicament contra els seus adversaris moderns il·lustrats, val a dir contra les *teologies polítiques neoclàssiques* i *romàntiques* dels liberalismes, dels socialismes o dels anarquismes, o contra les *teologies polítiques neoromàntiques* i *neopaganes* dels irracionallismes postil·lustrats (feixisme, nacionalsocialisme), sinó també contra les versions aparentment molt més «ortodoxes» com la de la *teologia política barroca* de C. Schmitt i el seu cercle. Les ambigüitats i les vacil·lacions de l'amic a l'hora de la prova demostren, potser, que també la seva proposta era un «estadi de transició». ⁷² Allò més específic del punt de partença de Peterson és l'ancoratge del concepte teològic de la *publicitat* en el concepte —escatològic— de la *revelació*, ⁷³ i en aquest punt no és fàcil la conciliació amb la *representació* schmittiana. La *publicitat* específica de Crist i de la seva Església apunta a un temps que no és el de les *filosofies de la història* dels dos o tres darrers segles, ⁷⁴ ni tan sols en les seves versions filosòfiques *discursives* o *comunicatives* més moderades o —em temo— en les seves versions teològiques *progressistes*; tampoc no és, però, el de l'*apocalíptica de la contrarevolució* dels reaccionaris. ⁷⁵ Apunta a un *temps*, doncs, que *representa públicament* l'eternitat sense ser-ho, desapareixent litúrgicament i espiritualment davant les exigències del nou Eó, però sense cedir ni un mil·límetre enfront de les *publicitats socials i polítiques* de les diferents magnituds històriques. Un temps, en definitiva, radicalment i estrictament vertical-descendent: un *temps escatològic*.

b) *Temps escatològic* (eschatologische Zeit)

També el concepte de *temps escatològic* apareix a diversos indrets de l'obra petersoniana. La seva importància, en connexió amb el tema anterior i amb els dos següents, difícilment pot ser sobrevalorada. Tanmateix, podré explicar-lo

72. ¿Aquell, potser, que històricament representarien l'Estat del príncep absolut i les teoritzacions que volen donar-li cobertura especulativa (Bodin, Hobbes, etc.)? ¿O aquell que significarien les doctrines radicalment antidemocràtiques de la legitimitat dinàstica (Bonald, De Maistre) o, en el seu defecte, de la dictadura (Donoso), totes elles posteriors ja a la Revolució? En qualsevol cas, tots aquests autors són sovint citats i altament valorats per Schmitt.

73. Cf. N-OÓ, p. 83.

74. Cf. Karl LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949 [trad. cast.: *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar 1956]; KOSELLECK, *Kritik und Krise*.

75. Jacob TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve Verlag 1987 [trad. italiana: *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata: Quodlibet 1996; trad. fran. en *La théologie politique de Paul*, Paris: Seuil 1999; trad. cat. en *La teologia política de Pau*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, en premsa].

en un espai proporcionalment reduït, donades les moltes dades que ja he anat anticipant en els apartats anteriors. També en aquest cas comptem amb la guia d'un magnífic article monogràfic dedicat específicament a aquesta qüestió.⁷⁶ El citaré quan s'escaigui, que serà sovint, encara que em permetré de resumir-lo més radicalment que l'anterior de Nichtweiß, reordenant quan em sembli convenient les diferents idees que van apareixent al llarg del seu ric recorregut.

En el cas del tema *temps escatològic*, el mateix Peterson proporciona alguna cosa que s'assembla a una definició pròpiament dita. La trobem en una nota de l'assaig *Die Kirche aus Juden und Heiden* de l'any 1933:⁷⁷

«Anomeno “temps escatològic” el temps que ha començat amb la primera vinguda de Crist i que es clourà amb la seva segona vinguda. L'anomeno així perquè aquest temps està dirigit a la fi (l'*éskhaton*) en un sentit específic.»

1. *Temps escatològic* és, doncs, «el temps entre la primera i la segona vinguda de Crist».⁷⁸ Aquesta és la primera dada important, la primera que cal consignar. Evidentment, no és gens ni mica forçat descompondre-la en dues: d'entrada, el *temps escatològic* és un temps *a partir* de Crist;⁷⁹ no és el temps mundà (*Weltzeit*), natural o creatural dels nostres modes habituals de recompte, sinó un nou temps, un «temps de Déu (*Gotteszeit*)»: aquell en el qual és possible parlar, amb sant Pau, de la possibilitat de «ser salvat»:

«Sant Pau parla de “ser salvat”. Això mostra [...] que hem de pensar, no en el temps natural, en el temps del món, sinó en el temps determinat per la sobrenaturalesa, en el temps de Déu, el temps escatològic.»⁸⁰

Aquest temps irromp amb Crist, s'obre amb la seva vinguda en la carn. Després parlaré una mica més, en la mesura que s'escaigui, del moment precís en què té lloc concretament la irrupció d'aquest temps qualitativament diferent. Ara interessa únicament insistir que no es tracta ja de l'antic Eó, sinó d'una certa entrada de l'escatologia —d'allò darrer— en la història, que té com a primera conseqüència, precisament, la «paralització» de l'actual Eó,⁸¹ el «desemmascarament»⁸² i, per tant, l'«afebliment» del temps de la crea-

76. Cf. Uríbarri, *U-NE*, sobretot pp. 339-349.

77. Cf. *AS-1*, 173, n. 20 (*TT*, 289, n. 20).

78. Cf. *Was ist Theologie?*, *AS-1*, 5 (*TT*, 17).

79. Cf. *U-NE*, 343.

80. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, *AS-1*, 161 (*TT*, 130). Cf. *U-NE*, 345.

81. Cf. *U-NE*, 340 (citació d'un text inèdit de les lliçons de Peterson sobre 1Co).

82. Amb la manifestació de Crist, tot el que el món era abans de la seva vinguda ingressa incoativament en la claror pública escatològica, i comença a mostrar, als ulls teològics de la fe, el seu vertader ésser. Això val, naturalment, tant respecte de l'home mateix com de la totalitat del cosmos físic i social, inclosos els ordres cognoscitius, morals i polítics (cf. *Zeuge der Wahrheit*, *AS-1*, 109ss; *TT*, 85ss).

ció.⁸³ Es tracta, doncs, d'una «revolució còsmica» a través de la qual tots els àmbits terrenals veuen compromesa qualsevulla aspiració a l'absolutesa que haguessin volgut mantenir amb anterioritat.⁸⁴

Tanmateix, el temps escatològic no és l'eternitat: acabarà amb la vinguda de Crist en la glòria, es clourà amb la segona i última «parusia»⁸⁵ —està dirigit, doncs, «a la fi en un sentit específic». No es tracta, per consegüent, que el Regne messiànic s'hagi instal·lat ja definitivament sobre la terra, desplegant en la història la totalitat de les seves dimensions salvadores. El Paradís encara no s'ha manifestat plenament en allò que té de més diví: la seva *publicitat* roman encara *reservada*,⁸⁶ oculta darrere el vel que sols l'última revelació de Crist en el dia del Judici podrà llevar enterament. Només la fe *veu* ara encara el que les coses són en el seu ésser més íntim. Si és capaç de fer-ho, però, és perquè apunta ja concretament vers l'ἔσχατον, perquè el *representa*.

2. El *temps escatològic*, per tant, és un temps al qual pertany essencialment de trobar-se en una *tensió*, de *ser* aquesta tensió entre revelació i ocultament. Inclou ja el canvi còsmic i escatològic que comporten l'encarnació, la mort i la resurrecció del Fill de l'Home, però no és encara un final absolut, no és encara el temps de la consumació, el temps del Judici definitiu, sinó el temps de la paciència i de la misericòrdia del Pare respecte d'Israel i respecte de la humanitat en el seu conjunt.

3. Que el *temps escatològic* és *tensió* significa pròpiament que és un *temps crític*, un *temps de la decisió*:

«Car en el temps de la decisió, en el temps escatològic, només hi ha dues possibilitats: confessar Jesús o negar-lo.»⁸⁷

És un temps en el qual és impossible la «pura neutralitat», inclosa la neutralitat política,⁸⁸ car la manifestació de Crist en la carn —com ja he dit— ha iniciat la *revelació* pública, als ulls de la fe, de tot allò que Déu i el món són en si mateixos.⁸⁹ Certament,

«amb la manifestació (*Erscheinen*) de Crist ha irromput el temps darrer, el [temps] crític, en el qual no se'ns porta reconciliació, sinó decisió, no pau, sinó l'espasa. En

83. Cf. el text ja citat, *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 125 (TT, 100).

84. Cf. el text increïble de les lliçons sobre la Primera Carta als Corintis citat per N-AV, 54. Pel que fa a aquesta qüestió de les relacions del temps escatològic amb l'antic Eó, vegeu també U-NE, 346-7.

85. Cf. U-NE, 343.

86. Vegeu, després, el tema *eschatologischer Vorbehalt*.

87. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 98 (TT, 74). Cf. U-NE, 340-341.

88. Cf. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 112 (TT, 87).

89. Cf. U-NE, 341-342.

aquest temps crític que ha irromput amb la manifestació de Crist, en el qual tots els ordres naturals es dissolen i ni tan sols la sang és capaç de mantenir units els homes, sinó que més aviat, segons les paraules de Jesús, el germà lliurarà a la mort el germà i els fills els seus pares, en aquest temps en el qual s'anuncia la fi del present Eó, Jesús pot exigir: «Qui estima més el pare o la mare que a mi, aquest no és digne de mi».»⁹⁰

4. La comunitat dels qui «estimen més Jesús que el pare i la mare», situant-se ja, per tant, en la posició *crítica* del Judici —i encara que aquest no s'hagi consumat—, és l'Església. El *temps escatològic*, doncs, *temps de Crist* i de la *decisió* per o contra Crist, és el *temps de l'Església*,⁹¹ el temps de l'Església *de jueus i gentils*:

«La separació dels dos pobles, la crida/vocació (*Berufung*) de l'Israel espiritual en l'Església i el refús de l'Israel carnal en la Sinagoga, no és cap cosa que s'esdevingui en el temps del món, sinó en el temps de Déu, en el temps escatològic. El concepte carnal de l'elecció dels jueus, que no canvia res en l'esfera natural, s'acompleix en el temps natural, en el temps del món. El concepte pneumàtic de l'elecció de l'*Ekklesia*, però, determinat des de l'esfera d'allò pneumàtic-sobrenatural, toca tangencialment (*tangiert*) també el concepte del temps natural, del temps del món, del temps històric, i el substitueix pel concepte del temps escatològic. El concepte de la paciència de Déu, del qual parla el verset 22 [Romans, cap. 9], només té un sentit autèntic en el temps escatològic. Déu suporta el vas de la ira —l'Israel carnal—, de la mateixa manera que el Senyor, en la paràbola de Jesús, es deixa convèncer de deixar estar encara «aquest» any l'arbre que volia arrencar. Aquest «encara aquest any»: això és el temps escatològic, això és el temps de Déu, això és el temps de la paciència de Déu amb els jueus. Que els jueus encara no hagin deperit, que la Sinagoga encara avui existeixi, això és un signe de la paciència escatològica de Déu, que sempre encara «aquest any» espera la conversió de l'Israel carnal. Cap poder del món no podrà exterminar el judaisme (*Keine Macht der Welt wird das Judentum ausrotten können*).»⁹²

La gosadia que significava dir en aquell moment històric (1933) paraules com les que acabem de citar no disminueix, però, la duresa amb què Peterson es refereix sovint al poble escollit. Si els jueus haguessin cregut en el Fill de l'Home, no hi hauria hagut ni Església ni temps escatològic.⁹³ Si en comptes del Regne de Déu, com Loisy i d'altres digueren, tenim l'Església amb totes les seves grandeses i misèries, això és a causa del «No» jueu al Messies. Nogensmenys, i precisament, el lloc preminent de l'Israel carnal en la història de la salvació no pot ser posat en dubte de cap de les maneres. Tota la paciència i la misericòrdia de Déu de les quals estan constituïts els temps escatològics es concentren, en primer lloc, en la descendència d'Abraham en la carn i en la

90. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 97 (TT, 73).

91. Cf. U-NE, 344-345.

92. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, AS-1, 154-155 (TT, 123-124).

93. Cf. *Die Kirche*, AS-1, 247ss (TT, 193ss). Cf. U-NE, 345.

sang. Les seves prerrogatives són eternes i inalienables. La «supradialèctica» del «Sí» i del «No» en la qual més amunt hem xifrat l'actual situació *teològica* del món, remet essencialment als entrecreuaments dels conceptes de l'Església i de l'Israel carnal i espiritual:

«A la predestinació de l'*Ekklesia* a la glòria hi correspon que jueus i gentils siguin convidats a l'*Ekklesia*. Amb la crida/vocació dels *gentils* al poble de Déu és superada, doncs, la distinció *jueva* de jueus i gentils. Amb ella, però, també és transcendit (*transzendiert ist*) el concepte jueu d'elecció, que se sap l'*únic* poble escollit en contraposició als pobles del món. La *transcendització* del concepte «carnal» de l'elecció es mostra en el fet que ara jueus i gentils són cridats a l'*Ekklesia*. La crida/vocació dels gentils al poble de Déu no és, tanmateix, per la seva banda, una simple ampliació numèrica que hauria estat possible perquè hom s'hauria fet més «liberal» i també hauria admès els gentils en el poble de Déu. No: la crida dels gentils pressuposa la transcendització del concepte jueu d'elecció. Aquesta transcendització del concepte d'elecció, però, només pot esdevenir-se en el temps escatològic. En el temps del món, Israel és i resta, ell solament, el poble escollit, i cap dels pobles gentils no pot ser rebut en el poble de Déu o fer l'intent de jugar el paper encara un cop més del poble escollit. El temps de l'Església, però, és el temps escatològic, el [temps] que ha irromput amb la crida dels gentils al poble de Déu.»⁹⁴

Apareix en el text que acabo de citar el terme tècnic de Peterson *Transzendierung*, sobre el qual hauré de fer breument alguns aclariments ulteriors, encara que ja és perfectament visible per on va. Ara he de centrar-me més aviat en la determinació que estava fent del temps escatològic com a temps de l'Església. El temps escatològic, el darrer abans de la definitiva irrupció de l'eternitat, s'obre en aquell instant en què Jesús, el Crist, apareix i fa *present* en el temps de l'antic Eó el nou Eó del Pare i del seu Regne. El *moment* exacte en què té lloc aquest esdeveniment pot i deu ser molt diversament precisat: correspon, en general, a la totalitat del *factum* redemptor que es produeix en la persona de Jesucrist i en la globalitat de les seves accions.⁹⁵ Això no obstant, si algun instant concret mereix la consideració específica de *punt* inicial del temps escatològic, aquest és, indubtablement, l'instant de l'ascensió de Crist al cel.⁹⁶ Peterson atribueix a aquest element dogmàtic un abast difícilment menyspreable. L'ascensió del Fill de l'Home a la dreta del Pare expressa plàsticament i inaugura la situació intermèdia de tensa espera a la qual el món ha quedat abandonat després del «No» jueu al Messies i la crida dels gentils al poble de Déu en l'*Ekklesia*. És un temps, certament, d'absència divina; alhora, però, és el temps de la *presència* de l'eternitat i del Regne en el *misteri*, en l'Església, alhora terrenal i celeste.

94. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, AS-1, 155-156 (TT, 124-125).

95. Cf. U-NE, 345-346.

96. Vegeu, per exemple, els textos inèdits citats per U-NE, 346.

5. El temps escatològic, per tant, és específicament el temps de la *representació* del nou Eó en l'antic,⁹⁷ de la qual ja abans he parlat a bastament, xifrant en ella el *motiu central* del pensament de Peterson. No cal afegir-hi gaires explicacions. Com també apuntava més amunt els llocs en què privilegiadament cal pensar aquest concepte de la *Repräsentierung* petersoniana són, evidentment, el culte i el testimoniatge (martirial) de la fe.⁹⁸

c) *Transcendització* (Transzendierung)

L'Església, en efecte, i sobretot en la seva realitat terrenal, no és encara la plenitud del Regne de Déu, que sols en ocasió de la segona vinguda de Crist apareixerà amb tota la seva *pública* majestat com a Jerusalem celestial. Tanmateix, l'Església conté alhora les llavors d'aquesta *polis* definitiva, objectivament en els misteris litúrgics del culte, objectivament i subjectiva en els seus sants, testimonis de la veritat. En els sagraments i en els màrtirs irromp l'escatologia, i es mostra que «a través de Crist tot ha estat transcendit (*durch Christus alles transzendiert worden ist*)».⁹⁹ La primera vinguda del Fill de Déu en la carn, la seva obra de redempció, comporta ja des d'ara mateix la presència en l'ocult del Regne dels cels i, per consegüent, la més íntima superació del temps del món:

«Transcendització i escatologia són, doncs, conceptes correlatius. En això es distingeix el concepte cristià de transcendització del [concepte] grec.»¹⁰⁰

Qualsevol concepte mundà, «filosòfic» o «religiós», de transcendència, resulta insuficient per a donar raó de les modificacions que la persona de Crist i el caràcter escatològic de la seva vinguda han introduït en la realitat terrenal, fins i tot en la revelació de l'Antic Testament als jueus.¹⁰¹

He repetit sovint que la presència (i la representació) del nou Eó en l'antic fa saltar pels aires (*sprengt*) el concepte de la publicitat d'aquest món¹⁰² i, amb

97. Cf. U-NE, 347.

98. Cf. U-NE, 348-349.

99. *Von den Engeln*, AS-1, 212 (TT, 174).

100. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, AS-1, 173, n. 33 (TT, 289, n. 33). És sorprenent l'omissió en la traducció castellana de la segona frase d'aquesta n.

101. Uríbarri dedica un petit apartat de l'article (U-NE) que estàvem treballant en el subapartat anterior al concepte de la *transcendització* (*Transzendierung*), que ell mateix tradueix al castellà per «trascendización», no per «trascendimiento», que seria l'equivalent del català «transcendiment», potser una versió menys forçada, però també menys específica; cf. U-NE, 349-351. En el darrer dels seus treballs, al qual després hem de tornar a referir-nos, Uríbarri afegeix disperses algunes indicacions suplementàries a la reflexió iniciada en aquestes tres pàgines; cf. U-RE, 53, n. 79, i 53, 83-84, entre altres.

102. Vegeu, per exemple, la segona tesi sobre el concepte petersonià de la *publicitat*, i el text de *Zeuge der Wahrheit* que li serveix de coixí, AS-1, 102 (TT, 77).

ell, tota pretensió o aspiració absoluta per part de la realitat mundana. En termes còsmics i polítics, i en consonància específica amb la meua observació preliminar: el concepte cristià de *revelació* i la seva realitat rebenten, alhora des de dins i des de fora, la totalitat dels ordres naturals de la creació, inclosos els ordres polítics; és impossible, en aquestes condicions, i malgrat les aparences, qualsevulla *teologia política* que vulgui sancionar religiosament i *emfàticament* una forma política particular.¹⁰³ La realitat terrenal, l'antic Eó, sense haver estat encara *suprimit* o *aniquilat*, ans mantenint una certa vigència, s'ha vist tanmateix essencialment *problematitzat* i, per tant, *relativitzat*. Fins i tot amb independència de la *fe* dels subjectes singulars i de les èpoques històriques (sobretot de la modernitat *cristiana* occidental), àdhuc sense oblidar les infidelitats dels mateixos creients, ningú avui no voldrà probablement renunciar als efectes més que tangibles que aquesta *transcendització* ha tingut com a conseqüència, encara que sigui interpretant-los de manera completament oposada a la proposta de Peterson.

d) *Reserva escatològica* (eschatologischer Vorbehalt)

El concepte neotestamentari de *revelació* que Peterson explícitament feia seu, com hem vist en l'explicació del terme *publicitat*, ha mostrat i ha anat desplegant al llarg d'aquesta exposició totes les seves potencialitats internes. El seu caràcter és essencialment *escatològic*, i es refereix sobretot a la segona vinguda de Crist en la glòria. Estrictament, per tant, és impossible pensar res que s'assembla a una «revelació històrica».¹⁰⁴ Aquí és on entra la categoria, també fugaçment al·ludida en el curs d'aquesta presentació, de la «reserva escatològica», sota la qual s'hauria de concebre i descriure pròpiament la relació entre història i escatologia.¹⁰⁵ La *publicitat* que correspon al *domini escatològic* de Crist; el *temps escatològic* inaugurat per la irrupció del Fill de l'Home en la història i per la seva ascensió al cel; la *transcendització* de tots els ordres creaturals en virtut de la *representació* del nou Eó en l'antic; tots tres temes, juntament amb els altres que hem anat veient lligats a ells, apareixen en la història sense aparèixer-hi plenament; val a dir hi apareixen als ulls de la fe i sota la *reserva escatològica*. Amb aquest concepte es consuma la «supradialèctica» del «Sí» i del «No» que abans trobàvem en el nucli central del pensament petersonià. Amb aquest concepte Peterson s'apropa, parado-

103. Cf. Apèndix II.

104. Cf. U-NE, 352 i N-EP, 487. Uríbarri es remet a l'inèdit de Peterson *Aion und Geschichte*, en el qual el nostre autor arriba a dir que «Crist no ha nascut en el temps històric, car el Crist modifica de tal manera el temps que a partir del Crist no es dona més història en absolut. Crist neix en el seu Eó.»

105. Cf. U-NE, 352.

xalment però amb total coherència, al pensament jueu i a la tensa espera messiànica que caracteritza l'existència històrica, «carnal», del poble escollit. L'anàlisi que d'aquesta «figura» de la reserva escatològica duu a terme K. Anglet és una primera aproximació a un tema que trobà la seva continuïtat en algunes de les aportacions de deixebles de Peterson com E. Käsemann i altres.

En el seu article, concretament, Anglet desenvolupa d'una forma una mica irregular, però força suggerent —sobretot per les múltiples interconnexions que estableix amb altres autors—, tres aspectes del tema de la *reserva escatològica*. En primer lloc, Anglet parla de la *prefiguració* —no de la *versió* o *concepció*— cristològica de la *reserva escatològica*: la salvació del gènere humà comença amb l'esdeveniment Jesucrist, però només assolirà la seva consumació amb la resurrecció corporal dels homes; l'esdeveniment Jesucrist, encara que consuma els temps històrics, sols és el *terminus a quo* de la *reserva escatològica* sota la qual el nou Eó apareix en el món; el seu *terminus ad quem* només pot ser-ho —escatològicament— la nostra resurrecció, després de la qual regnarem amb Ell a la dreta del Pare.¹⁰⁶ En segon lloc, tenim la (ara sí) *concepció* sacramental de la *reserva escatològica*: després de l'ascensió al cel i al llarg del *temps escatològic*, Déu no deixa d'actuar; ho fa, però, en l'esfera sacramental; la nova creació, el nou Eó, es troben presents en el món i en el temps que encara esperen la seva consumació a través, no d'una legaliformitat històrica o biològica, sinó, *reservadament, ocultament*, a través sobretot de les accions litúrgiques sacramentals; la *representació* del nou Eó en l'antic en què es resumia l'essència del *temps escatològic*, es concentra al seu torn en els actes *mimètics* del culte *públic* de l'Església, que recorden *sota reserva* allò que va passar en la història —la irrupció de l'ἔσχατον— i que, per això mateix, és ja *present*.¹⁰⁷ I per últim, en tercer lloc, tenim la concepció pneumatològica de la *reserva escatològica*: allò del nou Eó que nosaltres experimentem a través dels sagraments, no ho captem tanmateix pels *sentits* del nostre cos, car encara no hem ressuscitat; el nou Eó ha irromput amb Crist, però ho ha fet —en això consisteix la *reserva escatològica*— sota el vel del *Pneuma*, val a dir dels sagraments; en la litúrgia anticipem la nostra resurrecció —que encara no s'ha acomplert en el cos, sinó tan sols en l'Esperit enviat per Crist sobre la seva Església.¹⁰⁸

Aquesta aproximació al concepte de la *reserva escatològica* s'ha vist completada i superada en les darreres setmanes pel tercer i últim (de moment) treball de G. Uríbarri. Afegim a continuació algunes de les principals indicacions incloses en aquest valuósíssim (i llarg) article, ordenant-les segons les nostres conveniències.

106. Vegeu ANGET, «Der eschatologische Vorbehalt», 225-228.

107. *Ibid.*, 228-232.

108. *Ibid.*, 232-239.

1. De primer, cal consignar les dades històriques més rellevants que a hores d'ara podem donar gairebé per definitivament establertes: fou Peterson qui encunyà el concepte de l'*eschatologischer Vorbehalt*, després assumit i distintament acolorit pels autors més diversos.¹⁰⁹ La primera aparició de l'expressió en els escrits del nostre pensador es troba en l'inèdit de les lliçons sobre la mística en l'Església antiga del semestre d'estiu de l'any 1924,¹¹⁰ encara que el lloc en què és més sistemàticament treballat el constitueix el comentari a la Carta als Romans del semestre d'estiu de 1925 i del semestre d'hivern de 1927-1928.¹¹¹

2. El fonament cristològic del concepte i les seves expressions sacramental i pneumatològica són temes ja tractats per Anglet que Uríbarri torna a recollir,¹¹² referint-los de manera més concreta i al llarg de tot el seu treball als passatges corresponents de l'obra petersoniana. El desplegament d'aspectes del concepte de la *reserva escatològica* que Uríbarri duu a terme, però, no es limita a la mera re-situació dels punts destacats per Anglet i a la seva gairebé exhaustiva documentació textual, sinó que s'amplia en diverses direccions d'importància central.

3. En primer lloc, l'erudit investigador n'accentua l'element bàsic i nuclear: la *reserva escatològica* vehicula allò que de més essencial es dona en l'escatologia cristiana, val a dir la tensió entre el present i el futur.¹¹³ El *temps escatològic* inaugurat per la vinguda del Verb en la carn i per la seva ascensió al cel, hem vist ja més amunt que és en si mateix *tensió*; expressat en els termes clàssics de Cullmann: tensió entre el «ja sí» i l'«encara no», tensió entre allò que *ja* som en Crist i allò que *encara no* s'ha posat de manifest en la història.¹¹⁴ D'aquestes remarques se'n segueix el caràcter primàriament antropològic del concepte de la *reserva*: aquest *marca* allò que ens ha de succeir, allò que encara no s'ha esdevingut en nosaltres, però que es troba ja fixat en el nostre actual —a partir del baptisme— *ésser en Crist*.¹¹⁵ Hi ha un *desfasament* entre allò que ja s'ha produït en Crist i allò que esperem que es produeixi en nosaltres, però que és realitzat *in mysterio* per la participació sacramental en la mort i en la

109. Sobre l'origen petersonià del concepte, vegeu U-RE, 31, 92, entre altres. Sobre la seva recepció en Käsemann i, a través d'ell, en el món teològic en general, vegeu U-RE, 34-35, dins l'apèndix 1.1 de l'article, pp. 33-45.

110. Cf. U-RE, 34, 42, 45-46, 47, 92-93. Uríbarri reconeix repetidament que el mèrit d'aquesta datació correspon a St. DÜCKERS, *Pathos der Distanz*.

111. Cf. AS-6, 185, 189, 228, 238, 243. Vegeu U-RE, 62, n. 115.

112. Cf. U-RE, 95 (fonament cristològic), 98-99 (modulacions sacramental i pneumatològica), 44, 56, 72, 77 (referències a Anglet, als seus mèrits, aportacions i límits).

113. Cf. U-RE, 54.

114. *Ibíd.*, 38.

115. *Ibíd.*, 56-57, 69, 94-95.

resurrecció del Fill de Déu.¹¹⁶ Aquesta diferència temporal basteix —com he dit— el nucli antropològic del concepte de la *reserva escatològica*. Tanmateix, no s'exhaureix en aquesta significança: en ella, simplement, copsem a la nostra mesura la distància temporal còsmica existent entre les dues vingudes de Crist, la dilació de la parusia final i, en una metàfora bellíssima procedent del mateix Peterson —i carregada d'implícacions *político-teològiques*—, la distància espacial encara vigent entre l'Església i la *polis* celeste, entre el cel i la terra.¹¹⁷ En una paraula: el vessant antropològic del concepte en qüestió expressa en allò que més directament ens afecta l'entrellat eònic, tant temporal com espacial,¹¹⁸ en què es desplega l'enter *dilema* de l'existència històrica entre la primera *manifestació* de la divino-humanitat i la seva plena *revelació* escatològica.¹¹⁹ Les dimensions eclesials —terrenals i celestials, universals, irreductibles a l'Església militant, encara que naturalment la incloguin— de la noció de la *reserva* són, doncs, quelcom que *va de soi*.¹²⁰

4. Amb tot el que hem dit en el punt anterior queda resumit el recorregut dut a terme per Uríbarri a través del contingut teològic del concepte petersonià de la *reserva escatològica*, en el qual es recollien i s'ampliaven les intuïcions d'Anglet. En l'ordre proposat pel mateix Uríbarri en les conclusions del seu treball: el caràcter antropològic de la noció de la *reserva*, el seu fonament cristològic, caràcter eclesial, dimensions sacramentals i pneumatològiques, i la seva manera d'expressar l'entrellat eònic de l'existència mundana entre les dues vingudes de Crist.¹²¹ Només he deixat per al final allò que l'investigador anomena el «deslinde de la parenesis» respecte del concepte de la *reserva escatològica*.¹²² Em sembla que, des del punt de vista *teològico-polític* —que constitueix el centre de la perspectiva assajada en aquesta presentació—, aquest aspecte —en si probablement secundari— és d'una importància difícilment reductible. Allò ja esdevingut en Crist i encara no manifest en nosaltres —que hi participem, però, realment i veladament en el símbol sacramental—, consisteix en una transformació ontològica, no en una mutació merament moral.¹²³ La *reserva escatològica*, per tant, no inclou immediatament en el seu contingut teològic la dimensió parenètica, com tampoc la social i política. Les transformacions eòniques que s'han produït en Crist són primàriament d'ordre metafísic i dogmàtic —un nou ser i una nova realitat, diu Uríbarri—; per con-

116. *Ibíd.*, 73, 96.

117. Per a tots aquests aspectes, vegeu *U-RE*, 85, 87-90, 100. El text al qual al·ludeixo és un inèdit sobre el tema de l'Església citat per Uríbarri a les pp. 87-88.

118. Cf. *U-RE*, 100.

119. *Ibíd.*, 85, 90. Més amunt hem fet ja referència al tema petersonià del *dilema*.

120. Cf. *U-RE*, 97-98.

121. *Ibíd.*, 94-100.

122. *Ibíd.*, 99 i, abans, 79-80.

123. *Ibíd.*, 77-78.

següent, les seves repercussions *públiques* són de caràcter específicament teològic, de manera que no poden entendre's directament sota la figura de l'imperatiu i del compromís ètic o moral, sota la figura de la parenesi, encara que evidentment tinguin tota mena d'efectes en aquestes àrees. El mateix m'atreveixo a pensar que pot dir-se pel que fa a les inevitables *traduccions* socials i polítiques¹²⁴ del missatge evangèlic. No que aquest sigui moralment o políticament neutre, sinó simplement que no hi ha *solucions unívokes* als problemes que planteja la vigència dels ordres naturals al llarg de la durada del *temps escatològic*, ni en la forma de sancions emfàtiques de l'*statu quo* —de les quals l'Església terrenal tant ha hagut d'aprendre, sovint sagnantment—, ni en la forma d'una crítica indiferenciada, com si en ella radiqués l'única possibilitat d'actuació empírica. La creu i la resurrecció de Crist, elles solament, són la *crisi* del món, de la qual l'Església és l'«indicatiu dogmàtic»; tant podem trair-la adaptant-nos acríticament al món com criticant-lo de forma igualment acrítica: no hi ha receptes que puguin tranquil·litzar-nos individualment o col·lectiva de la manera que sigui.

5. Conclusió

Reserva escatològica significa que la plenitud dels temps i de tot allò que s'hi acompleix és cosa únicament de les *darrerries*. Tot el que passa en el món des de la primera vinguda de Crist és i ha de ser vist pel cristià, ja des d'ara, *sub specie eschatologiae*; però això no l'ha de fer veure allò que encara no s'ha consumat. Si tal cosa val per al creient, evidentment valdrà més encara per al no creient postcristià. El concepte de la *reserva escatològica* ens guarda en la història de les confusions del Regne de Déu, o els seus succedanis, amb els reialmes d'aquest món. Des de la mort de Crist i des de la seva ascensió al cel, el Verb fet home ha estat constituït Rei i Sacerdot segons la seva naturalesa humana. D'aleshores ençà, moltes vegades i de moltes maneres s'ha volgut reunir de nou en un únic poder *Regnum* i *Sacerdotium*. Seria incomprendible que ningú no hagués dut a terme aquest intent, arriba a dir Peterson.¹²⁵ I és que la situació *normal* de l'ordenació de les comunitats humanes és, per dir-ho amb poques paraules —reprenem així les nostres observacions inicials—, la *teologia política*. Fins i tot hi ha reflexions enterament raonables i de bon sentit que han de veure en aquella separació històrica del Regne i del Sacerdocí quelcom perillós i, per consegüent, rebutjable, car això té, en efecte, tot l'aspecte d'una «debilitació metafísica (*metaphysische Entmächtigung*) del poder humà, i ho és

124. Urbarri ho afirma elegantment, en una referència delicada als excessos de tota mena de *moralització* i *politització* massa explícita; cf. U-RE, 80.

125. Per a tot aquest paràgraf final, vegeu *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 125-126 (TT, 100-101).

en un cert sentit». ¹²⁶ Ja al començament, quan he introduït la meua distinció entre *teologia política* i *política teològica*, m'he referit al seu caràcter relatiu i instrumental. Hi ha moltes maneres de negar-se a veure allò a què amb ella apuntava. I totes tenen la seva pròpia forma de *sensatesa*. Schmitt, per exemple, podria adduir que, *in via*, tots els viaranyos pels quals és possible detectar connexions entre teologia i política poden ser legítimament anomenats *teologia política*; simplement passa que no totes les maneres de tematitzar-los resten igualment obertes o tancades a l'espera messiànica final, cosa respecte de la qual ell probablement no voldria veure comparades les seves idees amb les d'altri. ¹²⁷ Els teòlegs progressistes de l'última època, pel seu costat, poden fer ús de l'expressió, precisament, per a reivindicar el caràcter *públic* de la bona nova cristiana, destacant la dimensió *crítica* del missatge evangèlic respecte de totes les realitats sociopolítiques temporals. ¹²⁸ Alguns altres, per fi, poden trobar incòmoda la radical perspectiva escatològica petersoniana, associant-la als excessos de certes branques del protestantisme o a les idees germàniques medievals —i les seves seqüeles barroques catòliques— del *Sacrum Imperium*, i reclamant la legitimitat d'una determinada «filosofia política» universalitzable, no necessàriament creient, compatible amb la fe cristiana però diferent de les especulacions que parteixen del *credo*. ¹²⁹ Aquesta darrera remarca, en parti-

126. Cfr. *Zeuge der Wahrheit*, AS-1, 125 (TT, 100). Aquesta intuïció la comparteixen, per parlar només d'alguns autors, Cels ja en l'antiguitat, i modernament Maquiavel, Hobbes i Rousseau, per exemple.

127. És coneguda la referència schmittiana al tema del *katechon*, com a motiu específic, a parer seu, de la comprensió cristiana de la història. De la bibliografia sobre el particular destaquem els llibres següents: Felix GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin: Duncker & Humblot 1996; G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin: Duncker & Humblot 1994. Una primera aproximació a les diferències entre la importància schmittiana d'aquesta qüestió i la importància petersoniana del tema de l'Anticrist, el lector pot trobar-la en N-VA, 60-62.

128. Cf. METZ, *Zum Begriff*, per exemple, i entre altres, pp. 9-12 (*Dios y tiempo*, 13-17). Són significatives, però, i en la meua opinió, la reducció pràcticament total de les referències de Metz a Peterson a una lectura —estreta— del tractat sobre *el Monoteisme* i l'absència de qualsevol mena de símptoma d'haver *rebut* i *entès* la reflexió petersoniana a propòsit de la *publicitat escatològica* de la bona nova evangèlica i de l'Església, sobretot pel que fa a les conseqüències d'aquesta recepció i intel·lecció en relació a l'assumpció teològica de la modernitat il·lustrada (G. Uríbarri, en conversa personal, ens va fer reflexions també en aquesta línia); també em sembla indicatiu, en darrer lloc, el fet que, fins allà on jo sé, Metz mai no ha donat una resposta clara a la *liquidació teològica* de *tota teologia política cristiana* que Peterson afirmava en els passatges ja citats més amunt de l'últim paràgraf i de l'última nota del seu opuscle. Resulta potser una dada interessant l'ús que Schmitt fa de Metz en la seva *refutació* de la tesi de Peterson, trenta-cinc anys després de la publicació de *Der Monotheismus* i deu després de la mort de Peterson; vegeu SCHMITT, *Politische Theologie II*, edició alemanya ja citada, sobretot pp. 26ss (trad. cast. ja citada, 408ss).

129. Cf. Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, en el vol. VI de les *Oeuvres complètes* de Jacques i Raïssa Maritain, Paris – Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint-Paul 1984. Maritain cita Peterson (de qui era bon amic i coneixedor) dues vegades en la p. 407

cular, em sembla *de iure* perfectament evident i acceptable fins i tot des de la perspectiva petersoniana més extrema. Tanmateix, no sé si *de facto* afegeix res de decisiu a la impossible neutralitat, després de Crist, de tota coneixença *purament* racional, que Peterson no es cansa de constatar.

En conjunt, però, les diferents posicions que acabem de repassar crec que l'encerten *en gros* i qüestionen *fins a un cert punt* la distinció proposada en l'observació preliminar, com també la defensa que n'he fet pel que fa al cas Erik Peterson. Repeteixo: la situació *normal* de l'ordenació de les comunitats humanes és, també per al nostre autor, la *teologia política*. Nogensmenys, la situació *concreta* de la ciutat terrenal entre les dues vingudes de Crist no és necessàriament una situació «normal», val a dir no coincideix obligatòriament ni amb la seva situació *natural* prèvia a l'adveniment del Fill de l'Home ni amb la seva situació *final*, després del Judici. Admesa aquesta dada teològica elemental, a ningú no haurien de fer-se-li estranys els esforços esmerçats per introduir, de la manera més adequada possible, les impossibles diferenciacions corresponents.

d'aquesta obra. En la primera referència, Peterson és anomenat juntament amb altres autors alemanys (Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche) que s'han ocupat del tema de la teologia política. Maritain distingeix el sentit de l'expressió francesa *théologie politique* de l'alemanya *politische Theologie*: la primera consisteix a considerar l'objecte material «ordre o món polític», que en si mateix és un objecte *profà i temporal*, des de la perspectiva formal teològica (principis revelats) i interessant-se pels valors morals i espirituals inherents a tota formació política. En aquesta accepció, doncs, la teologia política no exclou altres possibles punts de vista com, per exemple, el d'una *filosofia política*, que estudiaria aquell mateix objecte material des de la formalitat purament racional-natural que li és pròpia. La *politische Theologie* germànica, en canvi, suposaria que l'objecte polític no és en si mateix res de *profà o temporal*, sinó una realitat essencialment *sagrada*, i esmenta immediatament C. Schmitt. Aquesta manera d'entendre la teologia política aniria associada, segons el pensador francès, a les idees germàniques del Sacre Imperi que s'expressen, per exemple, en les obres d'Alois Dempf o del teòleg protestant Stapel. Peterson, juntament amb aquells altres autors abans citats entre parèntesi, haurien tocat les mateixes qüestions, ja sigui per tractar *d'une manière parfois contestable* els grans problemes eclesiològics, ja sigui per criticar la teologia del *Sacrum Imperium* de la manera *la plus pénétrante et la plus remarquable*. No s'especifica en quin dels dos grups cal incloure Peterson. La segona referència de Maritain al nostre teòleg se centra en l'opuscle de l'any 1929 *Die Kirche*, en el qual troba una interessant distinció entre la idea del Regne de Déu i la idea de l'Església. L'opuscle petersonià, anterior al seu pas al catolicisme, peca, a judici de Maritain, de portar la distinció gairebé fins a la separació, cosa que probablement matisaria el mateix Peterson després de la seva conversió. En qualsevol cas, hi oposa les opinions exposades per Charles Journet en diferents indrets de la seva obra. No puc ara i aquí discutir amb més detall aquesta aproximació, com tampoc les crítiques de la *teologia política* —schmittiana— des de la *filosofia política* clàssica dutes a terme per Leo Strauss i alguns dels seus deixebles (especialment remarcable: Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1988 [trad. fran.: *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Paris: Julliard 1990]; el mateix autor ha seguit la seva línia de recerca en el llibre *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler 1994), parcialment coincidents amb les que acabem d'entreveure.

¿Puc ara arriscar una darrera afirmació, en aquesta línia, sense por de ser massa malentès? Potser allò que al llarg d'aquestes pàgines n'he dit la *política teològica* d'Erik Peterson no és altra cosa, en definitiva, que una *teologia política anòmla*, val a dir una *teologia política* posada amb totes les conseqüències, en quant *política*, sota la *reserva escatològica*; sota la reserva —pròpia del temps *escatològic*— en, amb i a través de la qual es fa *pública* en aquest Eó —encara vigent— la *revelació* del Regne de Déu que no és d'aquest món, però que ja s'hi ha fet present tot relativitzant-lo en les seves pretensions d'absolutesa —política, per exemple. Si una tal asseveració no troba inconvenients de pes, almenys a tall d'informe objectiu final sobre el pensament d'un important autor contemporani, podré donar per tancat sense recança el cercle de les presents consideracions.

APÈNDIX I

Cal afegir alguna breu informació a la ja aportada per Nichtweiß respecte de la història conceptual del terme «publicitat». El monopoli que l'Estat absolut dels primers segles de la modernitat estableix sobre l'adjectiu —i la realitat que l'omple de contingut— «öffentlich», com a condició per a construir i mantenir la pau civil en el context de les guerres interconfessionals, implica ja un primer esforç per *privatitzar* la creença religiosa. L'única *fe pública* és la del monarca, i les altres tenen reservada com a màxim l'esfera del fur intern: *cuius regio, eius religio*. Contra certes opinions simplistes, l'Estat del rei absolut suposa ja, en comparació amb les formacions polítiques medievals, un primer exemple de racionalització i de secularització. El tema de la *Öffentlichkeit*, brandat per la burgesia il·lustrada liberal contra aquell monopoli estatal, té d'entrada, i per tal de començar amb els aspectes diferencials, una coloració antipolítica evident, inseparable de la intencionalitat polèmica que li és consubstancial. La *societat civil* és, en aquesta perspectiva (contra l'Estat), l'única posseïdora de la plena objectivitat racional —sobretot econòmica i moral— mereixedora d'aquell substantiu. Que aquesta *objectivitat* crítica tingui una funció política destacada —erosionar el poder establert— és quelcom indiscutible, però que inicialment, si més no, ha de restar a l'ombra (cf. Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* [1959], Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, 1997). I ha de fer-ho per raons de principi: es tracta de denunciar el subjectivisme i l'arbitrarietat radicals de l'àmbit del poder polític com a tal, proposant la seva limitació, la seva reducció i, en darrer terme, la seva eliminació (versions liberals extremes, socialistes i anarquistes), a favor de la substitució del «poder de l'home sobre l'home» per «l'administració de les coses» —val a dir: a favor de la substitució de la política per la moral, l'economia i la tècnica. Tanmateix, l'existència i la subsistència d'aquest concepte revolucionari de la publicitat és inseparable inicialment de les nocions racionalistes del dret natural modern i de l'economia política burgesa. Per consegüent, no totes les institucions no estatals (*socials*) tenen el mateix grau de participació en el concepte emfàtic de la publicitat. Concretant en el tema religiós: fora d'una vaga creença deïsta o panteïsta, i això en les versions liberals més clàssiques, la convicció religiosa tradicional (les esglésies positives) és cosa de la pura privacitat individual, i més tenint en compte les

seves secretes connivències amb l'antic estat de coses —queda exclosa, per tant, de la primera línia de la publicitat social pròpiament dita. El liberalisme, doncs —com després les seves seqüeles—, té una dimensió *privatitzadora* que continua un tema ja de l'*Ancien Régime*, però que el sobredetermina amb unes càrregues addicionals de tipus filosòfic-històric moralista i economicista essencialment antipolítiques d'innombrables conseqüències a tots els nivells. Contra això es declaren, per diferents motius, Schmitt i els seus deixebles, i en aquest punt hi ha probablement connexions amb Peterson. La publicitat *social* de la Il·lustració liberal, en la mesura que quedi aturada en aquell moment antipolític *pseudo-escatològic* —la idea d'una total desaparició històrica de l'element de la dominació i del poder—, tendirà a executar una liquidació *ideològica* del factor polític que n'encobrirà les inevitables supervivències —de les quals, evidentment, restarà servidora—, però que tindrà com a efectiva conseqüència la pràctica impossibilitat de reconèixer clarament l'esfera de la publicitat política en sentit específic (invasió d'aquesta pel pluralisme dels grups socials d'interès i de pressió) i, per tant, de reconèixer i admetre per contrast la peculiar publicitat *escatològica* del testimoni eclesial de la veritat. Molt interessants, respecte d'aquest punt, les reflexions de N-OÓ, pp. 97-99. Per un altre costat, no poden deixar de semblar-me *ingènues*, des de la perspectiva de les acotacions proposades en aquest apèndix, les aproximacions que fa METZ, *Zum Begriff*, 35ss (*Dios y tiempo*, 41ss) entre allò que es proposa amb la seva *nova teologia política* i la distinció moderna il·lustrada d'Estat i societat civil.

APÈNDIX II

Ni la teologia pot o deu ser sempre políticament neutral ni l'ordre polític pot o deu ser religiosament neutral. Distingir entre el poder temporal i el poder espiritual, per exemple, és quelcom que exclou ja per si mateix tota neutralitat en els dos sentits de la fletxa, car només pot produir-se *reconeixent* el *factum* cristià. Una neutralitat radical, que vulgui per exemple sostreure a l'àmbit religiós tota presència pública, és als ulls de Peterson ja immediatament una absorció d'allò espiritual en allò temporal que, a la llarga, i malgrat les declaracions explícites d'aconfessionalitat o ateisme, retornarà finalment, i potser en versions sorprenents i perverses, a una *teologia política* paganitzant. Aquestes observacions són importants per fer justícia a les posicions *reals* de Peterson, sense deixar-se enganyar per algunes expressions. Ja hem vist més amunt que, per al nostre autor, la moderna neutralitat liberal no passa de ser un «estadi de transició». De transició cap a on? En un passatge de *Zeuge der Wahrheit* el lector pot trobar-hi potser un camí de resposta. Peterson diu que la revelació cristiana «ha fet patent la desorientació metafísica del fals ordre polític», i com que la política té el seu camp d'acció «en el món del pluralisme», aquella desorientació «la posa sempre davant la temptació de perdre la seva última orientació metafísica i de cercar els seus déus en el món d'allò plural [...]. La desorientació metafísica última d'un ordre polític que no rep de Déu el seu poder, s'expressa plàsticament amb la imatge de Babilònia [de l'*Apocalipsi*] sostenint en la seva mà la copa de vi. El pluralisme del món polític, que durant el temps de la seva manifestació pot anar en augment fins a arribar al pluralisme metafísic, s'ha convertit en una embriaguesa que transtorna tots els pobles de la terra» (AS-1, 112-113; TT, 88). Aquest text, comentant l'*Apocalipsi* de sant Joan i referint-se immediatament a l'imperi

romà, indica potser què resulta cristianament esperable, segons Peterson, d'un ordre polític que proclami una neutralitat religiosa absoluta després de la revelació cristiana. Contra el que Schmitt diu clarament en algun lloc (*Politische Theologie II*, edicions ja citades), «Peterson mai no ha parlat d'una abstracta separació dels àmbits de la política i la teologia» (N-AV, 42); al contrari: «la revolució [cristiana] en la constitució del cosmos [de la qual hem parlat abans] va tenir per a Peterson la clara conseqüència que el poder polític ja no podria en endavant ser exercit amb independència del poder que *el Pare ha donat al Fill*, la qual cosa significa, dit amb claredat, que, a partir de la fe cristiana, pròpiament només poden existir encara Estats cristians [...]. Respecte de les constitucions areligioses del present, Peterson feia notar “que, amb la desconexió de Déu en les qüestions de l'ordenació estatal, no hem arribat a una situació neutra —allà on es deconnecta el nom de Déu, s'acaba la neutralitat—, sinó que aleshores és el dimoni qui es posa en el lloc de Déu” (*Manuscrit de les lliçons sobre l'evangeli de Lluc*, comentari a Lc 4,8, p. 79)» (N-AV, 46). Com veiem, doncs, «també per a Peterson era indiscutible que el domini polític podia ser legitimat a partir de la fe cristiana. Però les columnes de la dominació terrenal, a través de la fe en el Regne de Déu venidor, foren establertes encara només relativament i sota reserva. En el seu fonament metafísic, es troben comocionades» (N-AV, 46-47). *Aquesta és la qüestió*. El mateix concepte liberal de la *neutralitat religiosa de l'Estat* depèn de la distinció cristiana de les dues *civitates*; portar-lo al límit significa, paradoxalment, anul·lar aquesta última i, amb ella, suprimir la mateixa *neutralitat* que es vol defensar a favor d'una *teologització embriaga extrema* de la política; val a dir a favor d'una *teologia política politeïsta* submergida en el pluralisme dionisiac i en la desorientació metafísica. Resumeixo: per a Peterson és possible fonamentar el poder polític en la fe cristiana; per a ell, de fet, *només és possible* (després de la irrupció del cristianisme en el món) fonamentar el poder polític en la fe cristiana; sols que aquesta fonamentació és relativa i es produeix sota la *reserva escatològica* del Regne de Déu que ja és present en la història, però que encara no s'ha manifestat plenament; l'única neutralitat pensable en tals circumstàncies és la que s'expressa en l'espai que deixen aquesta relativitat i aquesta reserva (simultàniament contra el liberalisme i contra Carl Schmitt). Ni neutralitat *emfàtica* ni sanció *emfàtica* de l'ordre polític. Aquesta és, amb totes les seves dificultats, la posició d'E. Peterson. Respecte del jurista de Plettenberg, doncs, i com ja hem vist més amunt, «el conflicte decisiu més aviat s'encén al voltant de la pregunta de quin d'aquests àmbits és en darrer terme el determinant i com s'expressa concretament aquesta determinació» (N-AV, 42), no al voltant de l'existència d'una *separació abstracta* dels àmbits de la teologia i de la política que no es dona en el pensament petersonià ni apareix en la seva obra. Un dels punts concrets en què les discrepàncies entre Schmitt i Peterson es manifestaren de manera més punyent fou el de la consideració del tema clàssic de la *potestas indirecta* (vegeu N-AV, 57-58, 60; i també la meua pròpia glossa de l'opuscle schmittià sobre el *Leviathan* de Hobbes publicada en MONTSERRAT MOLAS [ed.], «Estudis hobbeshians del segle XX», 41-54).

Carles LLINÀS I PUENTE
 Facultat de Filosofia, URL
 Diputació, 231
 E – 08007 BARCELONA
 E-mail: cllinas@filosofia.url.es

Summary

The article seeks to combine two objectives. The first is to present the life, work and thought of the German theologian Erik Peterson (1890-1960), offering the fundamental keys which allow a better understanding of his writings. In the first instance, as a polemic framework of the whole article, the problem of political theology is raised; after the bio-bibliographical part, two initial approximations are suggested to understand the main themes of Peterson's thinking; and, lastly, a systematic overview is given of some of his more characteristic theological themes. A second objective, in the midst of the presentation, is to allow the powerful ideas of the German thinker to build the up a sketch of a Christian response to the controversial question of political theology, which the author of the article clearly considers indispensable. Therefore, the two objectives overlap from the beginning in many different ways. The tense relationship between the two aims constitutes the difficulty of the work and at the same time, maybe, its interest.