

---

# *La política de Déu\**

---

[MARK LILLA\*\*]

## 1. «La voluntat de Déu prevaldrà»

El capvespre dels ídols ha quedat aplaçat. Durant més de dos segles, des de les revolucions americana i francesa fins a l'ensorrament del comunisme soviètic, la política mundial ha girat al voltant de problemes eminentment polítics: els temes que ens dividien eren la guerra i la revolució; les classes i la justícia social, i les races i la identitat nacional. Avui dia, hem arribat a un punt en què els nostres problemes s'assemblen als del segle XVI, atès que ens trobem immersos en conflictes entre revelacions, purismes dogmàtics i obligacions divines. Els habitants d'Occident estem irritats i confusos. Tot i que tenim els nostres fonamentalistes, ens sembla incomprendible que les idees teològiques encara puguin despertar passions messiàniques fins a l'extrem de deixar societats senceres en runes. Havíem donat per suposat que això ja havia quedat enrere, que els éssers humans havíem après a separar les qüestions religioses de les polítiques, que el fanatisme havia mort. Anàvem errats.

A tall d'exemple: el maig de l'any passat, Mahmud Ahmadinejad, president de l'Iran, va enviar una carta oberta a George W. Bush que fou traduïda i publicada en diaris de tot el món. El tema de

---

\* Article publicat al *New York Times* el 19 d'agost de 2007.

\*\* Professor d'Humanitats a la Universitat de Columbia. Aquest assaig s'ha adaptat del seu llibre *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*.

la carta era la política contemporània i el llenguatge que s'hi utilitzava, el de la revelació divina. Després d'assajar una lletania de greuges –reals i imaginaris– contra la política exterior nord-americana, Ahmadinejad escrivia: «Si els profetes Abraham, Isaac, Jacob, Ismael, Josep o Jesucrist (la pau sigui amb ell) fossin amb nosaltres avui dia, com haurien jutjat aquest comportament?». No era una pregunta retòrica. Ahmadinejad continuava: «Pel que sé, Sa Excel·lència segueix les ensenyances de Jesús (la pau sigui amb ell) i creu en la promesa divina del govern dels virtuosos a la Terra», i recordava al seu homòleg creient que «d'acord amb els versicles divins, tots estem cridats a adorar un Déu i seguir les ensenyances dels Profetes divins». El que seguia era una mena de sermó d'exhortació en què s'animava el president dels Estats Units a ajustar les seves accions als versicles esmentats i, a continuació, una profecia amenaçadora: «El liberalisme i la democràcia a l'estil occidental no han estat capaços de contribuir a la realització dels ideals de la humanitat. Avui, aquests dos conceptes han fracassat. Els més perspicaces ja senten el soroll de l'ensorrament i la caiguda de la ideologia i el pensament dels sistemes democràtics liberals... Ens agradi o no, el món gravita vers la fe en el Totpoderós i la justícia, i la voluntat de Déu prevaldrà per sobre de tot».

Aquest és el llenguatge de la teologia política, i durant segles l'únic de què disposaven els humans per expressar les seves reflexions sobre la vida política. És un llenguatge primordial però alhora contemporani: milions de persones persegueixen la gairebé eterna aspiració de sotmetre la totalitat de la vida humana a l'autoritat divina, i en tenen els seus motius. Per comprendre'ls, només ens cal interpretar el llenguatge de la teologia política, però això se'ns fa molt difícil. En llegir una carta com la d'Ahmadinejad, restem muts, com exploradors davant d'una inscripció antiga en jeroglífic.

Tanmateix, el problema no és d'Ahmadinejad, sinó nostre. Fa poc més de dos segles, vam començar a creure que Occident es trobava en un camí irreversible cap a la democràcia secular moderna i que, un cop iniciessin aquest camí, la resta de societats el seguirien inevitablement. Per bé que això no ha succeït, seguim mantenint

implícitament la fe en el procés de modernització i atribuïm qualsevol endarreriment a circumstàncies atenuants com la pobresa i el colonialisme. Aquestes suposicions determinen la nostra consideració de la teologia política, sobretot en la seva versió islàmica, és a dir, com un atavisme que exigeix una anàlisi psicològica o sociològica, però no cap confrontació intel·lectual seriosa. Encara que es tracti de professionals cultes, els islamistes ens semblen poc més que representants irracionals i frustrats de societats irracionals i frustrades. Per dir-ho d'alguna manera, nosaltres ja vam passar a l'altra riba i, quan els observem riu enllà, quedem desconcertats, perquè només tenim un record difús del que era pensar com pensen. Tots afrontem les mateixes preguntes sobre l'existència política, però la seva manera de respondre-les se'ns ha fet del tot aliena. A una riba, les institucions polítiques es conceben en termes d'autoritat divina i redempció espiritual i a l'altra, no; i això, tal com diria Robert Frost, és el que fa tota la diferència.

Entendre aquesta diferència és la tasca intel·lectual i política més urgent que hem d'afrontar avui dia. Però... per on comencem? Tothom pensa en l'islam contemporani, però es tracta d'una qüestió tan impregnada de ràbia i ignorància que esdevé paralitzant. Tot el que sentim són sons estranys que provoquen actes indescriptibles. Si volem desxifrar la gramàtica i la sintaxi de la teologia política, sembla que haurem de començar per nosaltres mateixos. La història de la teologia política d'Occident és molt instructiva i no va acabar amb el naixement de la ciència moderna, amb la Il·lustració, amb les revolucions americana i francesa ni amb cap altre moment històric clau. La teologia política seguia formant part de la vida intel·lectual a Occident ja ben entrat el segle XX, si bé havia abandonat la mentalitat medieval i trobat raons modernes per cercar inspiració política a la Bíblia. En un principi, aquesta teologia política moderna tenia un aspecte aparentment il·lustrat i fou benvinguda pels partidaris de la democràcia liberal. Tanmateix, després de la Primera Guerra Mundial va fer un gir apocalíptic i els «homes nous» que aspiraven a crear el futur van començar a generar justificacions teològiques per a les ideologies més repugnants –i impies– de l'època: el nazisme i el comunisme.

Es tracta d'una història desconcertant que planteja qüestions profundes sobre la fragilitat de la nostra perspectiva moderna. Fins i tot les democràcies més estables i reeixides amb els partidaris més civilitzats i amb uns principis més elevats han resultat ésser vulnerables al messianisme polític i la seva justificació teològica. Si aconseguim entendre de quina manera això va succeir a l'Occident avançat, si podem sentir la teologia política parlant en un llenguatge que reconeixem, representada per persones vestides d'una manera familiar i amb noms que ens resulten familiars, potser serem capaços de recordar quin aspecte té el món des d'aquesta perspectiva. Això seria un petit pas per apamar el repte que afrontem i decidir de quina manera hem de respondre.

## **2. La Gran Separació**

Per què existeix la teologia política? Aquesta pregunta ressona al llarg de tota la història del pensament occidental, des de l'Antiguitat grecoromana fins a l'actualitat. S'han plantejat nombroses teories, sobretot per part dels sospitosos de moure's per motivacions religioses, però són pocs els qui reconeixen la racionalitat de la teologia política o s'endinsen en la seva lògica. Al cap i a la fi, la teologia política és un conjunt de raons que les persones es donen a si mateixes per explicar-se com són les coses i com haurien de ser. Així doncs, provem d'imaginar de quina manera Déu pot formar part d'aquestes raons i quines implicacions poden tenir per a la política.

Imaginem els primers éssers humans que esdevingueren conscients que es trobaven en un món que no havien fet. El seu món tenia un origen incert i funcionava de manera regular i es preguntaven per què. Eren conscients que les coses que creaven es comportaven d'una manera previsible, perquè les concebien i creaven de cara a algun fi. Tibaven l'arc i la fletxa volava; Per a això els havien fet. Per tant, per analogia no els devia costar arribar a la conclusió que l'ordre còsmic havia estat creat amb algun fi i reflectia la voluntat del seu creador. Seguint aquesta analogia, van començar a

desenvolupar idees sobre el creador, les seves intencions i la seva personalitat.

Només en fer aquests pocs passos, la ment humana es va trobar davant d'una imatge, una concepció teològica en la qual Déu, l'Home i el Món formen un nexa diví. Els creients tenen motius per pensar que viuen en aquest nexa, de la mateixa manera que tenen motius per pensar que això els pot servir d'orientació per a la vida política. Tanmateix, la interpretació d'aquesta orientació i l'autoritat que li donin els creients dependrà de com imaginin Déu. Si creuen que Déu és passiu, una força silenciosa com el cel, això no té cap conseqüència; es tracta d'una hipòtesi prescindible. Tanmateix, si creiem que Déu és una persona amb intencions i que l'ordre còsmic és fruit d'aquestes intencions, d'això se'n desprenen moltes conseqüències. Les intencions d'aquest Déu revelen quelcom que l'Home no pot saber per ell sol i, per tant, aquesta revelació esdevé la font d'autoritat –sobre la naturalesa i sobre els humans– i no tenim cap més remei que obeir i procurar que els desgnis de Déu es facin realitat. És en aquest punt on apareix la teologia política.

Un dels atractius de la teologia política –en qualsevol forma– és la seva exhaustivitat: ofereix una manera de reflexionar sobre els afers humans i connecta aquestes reflexions amb reflexions més elevades sobre l'existència de Déu, l'estructura del cosmos, la naturalesa de l'ànima, l'origen de tot i la fi dels temps. Durant més d'un mil·lenni, Occident es va inspirar en la imatge cristiana d'un Déu trinitari que governava un cosmos creat i guiava els homes mitjançant la revelació, les conviccions internes i l'ordre natural. Era una concepció magnífica que va fer que sorgís una civilització magnífica i poderosa, però sempre fou difícil de materialitzar en una forma política: Déu Pare ens havia donat els Deu Manaments; més endavant havia arribat un Redemptor que els havia reinterpretat i havia marxat, i només restava l'Esperit Sant, una presència divina fantasmagòrica. No quedava gaire clar quines conclusions polítiques es podien extreure de tot això: els cristians s'havien de retirar d'un món corromput que el Crist Redemptor havia abandonat? Ha-

vien de governar el regne de la terra mitjançant l'Església i l'Estat, inspirats per l'Esperit Sant? O havien de construir una Nova Jerusalem per accelerar el retorn del Messies?

Els cristians van continuar debatent sobre aquestes qüestions al llarg de l'Edat Mitjana. La Ciutat de l'Home es va confrontar a la Ciutat de Déu; la ciutadania pública, a la pietat privada; el dret diví dels reis, al dret de resistència; l'autoritat eclesiàstica, a l'antinomisme radical; el dret canònic, a la percepció mística; l'inquisidor, al màrtir; l'espasa secular, a la mitra eclesiàstica; el príncep, a l'emperador; l'emperador, al Papa, i el Papa, als consells eclesiàstics. A finals de l'Edat Mitjana, la crisi era palpable i fins i tot l'Església de Roma reconeixia que calia reformar quelcom. Tanmateix, al segle XVI, arran de l'acció de Luter i Calví, ja no hi havia cap cristianisme unificat per reformar, sinó una gran varietat d'esglésies i sectes, la majoria de les quals estaven aliades amb governants seculars absolutistes i interessats a consolidar la seva independència. En les Guerres de Religió posteriors, les diferències doctrinals van inflamar les ambicions polítiques i a la inversa, en un cercle viciós i mortal que es va prolongar durant un segle i mig. Cristians confosos per somnis apocalíptics perseguïen i assassinaven cristians amb la fúria maníaca que abans reservaven per als musulmans, els jueus i els heretges. Fou una veritable bogeria.

El filòsof anglès Thomas Hobbes va cercar la manera de sortir d'aquest laberint. Tradicionalment, la teologia política havia interpretat un conjunt d'ordres divines i les havia aplicat a la vida social. En el seu gran tractat *Leviatan* (1651), Hobbes simplement ignorava la substància d'aquestes ordres i explicava com i per què els humans creïen que Déu els les havia revelat. Amb això, féu l'acte més revolucionari que pot fer un pensador: va canviar el tema, de Déu i les seves ordres a l'Home i les seves creences. Hobbes creia que, si fem això, podem començar a entendre per què les conviccions religioses solen desembocar en conflictes polítics i, potser, trobar una manera de contenir aquest potencial per a la violència.

La crisi contemporània en el cristianisme occidental féu que Hobbes i les seves idees trobessin un públic. En plena guerra de

religió, la idea que la ment humana era massa feble i estava massa dominada per les passions com per assolir un coneixement fiable d'allò diví semblava de sentit comú. A més, tenia sentit suposar que, quan parla de Déu, en realitat l'Home es refereix a la seva pròpia experiència, que és l'únic que coneix. I... què és el que caracteritza la seva experiència? Segons Hobbes, la por. L'estat natural de l'Home és estar desbordat per l'angoixa i tenir «constantment el cor rossegat per la por de la mort, la pobresa o qualsevol altra calamitat». L'Home «només troba repòs i descans de l'ansietat en el son». Per tant, no és estrany que els humans creïn ídols per protegir-se del que més temen, fins a l'extrem d'atribuir facultats divines, com va escriure Hobbes a «homes, dones, un ocell, un cocodril, un vedell, un gos, una serp, una ceba o un porro». Lamentable, però comprensible.

Però la dinàmica debilitadora de la creença no s'acaba aquí, perquè, un cop imaginem un Déu totpoderós que ens protegeix, és probable que comencem a témer-lo. Què passarà si s'enfada? Com el podem calmar? Hobbes argumentava que aquestes noves pors religioses creaven un mercat per als sacerdots i profetes que afirmaven entendre les obscures exigències divines. I, a l'època de Hobbes, era un mercat d'allò més animat, on tenien parada els catòlics romans, els anglicans, els luterans, els calvinistes, els anabaptistes, els quàquers, els *ranters*, els muggletonians, els homes de la cinquena monarquia i molts més, cadascun amb el seu camí vers la salvació i la seva idea d'una societat cristiana. Discrepaven entre ells i, com que el que hi havia en joc eren les seves ànimes, acabaven barallant-se. Això generava guerres, les quals generaven més por, la qual feia que la gent fos més religiosa, cosa que feia que...

Els lectors de Hobbes, tot just sortits de les Guerres de Religió, ho sabien tot sobre la por. Tal com explicava el filòsof, les seves vides havien esdevingut «solitàries, pobres, desagradables, primàries i breus». Per tant, quan Hobbes va anunciar que una nova filosofia política els podia alliberar de la por, l'escoltaren. Hobbes va plantar una llavor, la idea que es podien construir institucions polítiques legítimes no basades en la revelació divina. Sabia que era im-

possible refutar la creença en la revelació divina, per la qual cosa el màxim que es podia aconseguir era estendre l'ombra de la sospita sobre els profetes que afirmaven que parlaven de política en nom de Déu. El nou pensament polític ja no es preocupava per la política de Déu, sinó pels humans com a creients en Déu i per intentar que no es fessin mal els uns als altres. Tenia fins menys elevats que la teologia política cristiana, però garantia el més important: la pau.

Hobbes no era ni un liberal ni un demòcrata. Creia que consolidar el poder en mans d'un sol home era l'única manera d'alliberar els ciutadans de la por dels uns dels altres. Tanmateix, al llarg dels segles següents, pensadors occidentals com John Locke –que va assumir el mateix enfocament– van començar a imaginar un nou tipus d'ordre polític on el poder seria limitat, dividit i compartit; els individus que l'exercissin en un moment el transferirien pacíficament a d'altres individus, sense por de cap venjança; el dret públic regiria les relacions entre els ciutadans i les institucions; les diverses religions podrien desenvolupar-se sense interferències per part de l'Estat, i, en darrer lloc, els individus tindrien drets inalienables que els protegirien del poder i dels seus semblants. Aquest ordre liberal democràtic –l'únic que Occident reconeix com a legítim avui dia– el devem sobretot a Hobbes. Per tal d'escapar de les passions destructives de la fe messiànica, la teologia política centrada en Déu fou substituïda per la filosofia política centrada en l'Home. Aquesta fou la Gran Separació.

### **3. La llum interna**

És una història coneguda que sembla tenir un final feliç, però, en realitat, la Gran Separació mai no esdevingué un fet acomplert; ni tan sols a Europa Occidental, on fou concebuda i on la teologia política cristiana a l'antiga va tenir una vida després de la mort que durà fins acabada la Segona Guerra Mundial, moment en què va deixar d'ésser una força política. En els segles XIX i principis del XX, va sorgir un nou enemic de la Gran Separació, aquest cop des d'una altra perspectiva: un tipus completament nou de teologia polí-

tica amb moltes connexions amb la filosofia i que es presentava alhora com a modern i liberal. Em refereixo al moviment de la «teologia liberal» sorgit a Alemanya poc després de la Revolució Francesa, primer entre els teòlegs protestants i més endavant, entre els reformistes jueus. Aquests pensadors, que detestaven la teocràcia, al mateix temps es rebel·laven contra la visió de Hobbes i proposaven una concepció política del futur on la religió –corregida i reformada intel·lectualment– havia de tenir un paper central.

Aquest corrent plantejava preguntes interessants. Tot i admetent que la ignorància i la por havien engendrat una quantitat innumerable de guerres entre les sectes i les nacions cristianes, es preguntaven el següent: la ignorància i la por han estat els únics motius pels quals, durant un mil·lenni i mig, una civilització sencera ha considerat Jesucrist com el seu salvador? O que els jueus condemnats a la diàspora hagin restat lleials a la Torà? La ignorància i la por poden explicar la bellesa de la música litúrgica cristiana o la sublimitat de les catedrals gòtiques? Poden explicar per què la resta de civilitzacions, antigues i actuals, basaven les seves institucions polítiques en el nexa diví de Déu, l'Home i el Món? La conclusió era que, de ben segur, l'home religiós era molt més complex que el que somniava la filosofia de Hobbes.

Això era el que opinava Jean-Jacques Rousseau, que fou el personatge que més es va esforçar a desenvolupar una alternativa a Hobbes. Rousseau no va escriure cap tractat sobre la religió, la qual cosa probablement fos una decisió molt sensata, tenint en compte que, en incloure diverses pàgines sobre temes religiosos a la seva obra mestra *Émile* (1762), el llibre fou cremat i Rousseau, perseguit durant la resta de la vida. Aquest breu capítol d'*Émile* intitulat «La professió de fe del vicari savoia», ha influït tan profundament en la concepció contemporània de la religió que costa d'entendre per què Rousseau fou perseguit per haver-lo escrit. Es tracta de la defensa més bella i convincent dels instints religiosos de l'Home que mai hagi brollat d'una ploma moderna –i, pel que sembla, el problema era precisament aquest. Rousseau parlava de la religió en termes de necessitats humanes, no de veritats divines, i el seu vicari savoia

declarava: «Crec que totes les religions són bones si, professant-les, hom serveix Déu d'una manera útil». Això li valgué la persecució per part dels pietosos cristians.

Rousseau també dissentia de Hobbes: compartia la crítica del filòsof anglès a la teocràcia, el fanatisme i el clergat, però al mateix temps era un amic de la religió. Mentre Hobbes denunciava la ignorància i la por, Rousseau lloava la consciència, la caritat, la compassió, la virtut i la delectació pietosa davant de la creació divina. Creia que els éssers humans posseïen una bondat natural que expressaven en la seva religió. Precisament aquest és el tema de la «Professió de fe», la paràbola d'un jove vicari que perd la fe i l'orientació moral en topar-se amb la hipocresia dels seus correligionaris i només es capaç de recuperar l'equilibri en trobar una nova fe en Déu mirant el seu interior, vers la seva pròpia «llum interna» (*lumière intérieure*). Amb aquesta història, el que Rousseau pretén no és tant denunciar els crims de les esglésies organitzades com mostrar que l'Home anhela la religió perquè, fonamentalment, és un ésser moral. No podem saber gaire res sobre Déu i, durant segles, la pretensió d'haver-lo entès havia fet un mal enorme a la Cristiandat però, segons Rousseau, hem de creure alguna cosa sobre ell si volem orientar-nos al món.

Rousseau fou el primer dels pensadors moderns en declarar que no és cap vergonya afirmar que la fe en Déu es necessària des del punt de vista humà. La religió té les seves arrels en necessitats racionals i morals que esdevenen fins i tot nobles, un cop veiem que podem començar a satisfer-les de manera racional, moral i noble. En abstracte, aquesta idea no contradeïa els principis de la Gran Separació, que donava motius per protegir la professió privada de la religió, però sí que plantejava dubtes sobre si realment el nou pensament polític era capaç de funcionar sense fer referència al nexa de Déu, l'Home i el Món. Si Rousseau tenia raó pel que fa a les necessitats morals, possiblement la separació rígida entre els principis polítics i els teològics no era sostenible psicològicament. Quan una pregunta és important, volem trobar-hi una resposta o, tal com diu el vicari savoia: «La ment decideix en un sentit o un altre mal-

grat ella mateixa i prefereix estar equivocada a no creure en res». Rousseau tenia molts dubtes respecte al fet que els éssers humans poguessin ser feliços o bons si no entenien de quina manera les seves accions es remetien a quelcom més elevat. La religió està massa entortolligada amb la nostra experiència moral i la moralitat no es pot separar de la política.

#### 4. Els fills de Rousseau

A principis del segle XIX, a Occident s'havien desenvolupat dues escoles de pensament sobre la religió i la política, les quals podem batejar com «els fills de Hobbes» i «els fills de Rousseau». Per als fills de Hobbes, la teologia política cristiana no podia assolir una vida política decent, atès que engendrava violència i reprimia el desenvolupament humà. L'única manera d'evitar la retroalimentació de les passions entre la religió i la política era separar completament la segona de la primera. Aquesta separació s'havia de dur a terme en les institucions d'Occident, però abans s'havia de produir en el si de la mentalitat occidental. Calia una reorientació que desviés l'atenció humana d'allò etern i transcendent per dirigir-la cap a l'aquí i l'ara. Calia abandonar l'antic hàbit de mirar envers Déu cercant orientació política i desenvolupar nous hàbits que el substituïssin. Per Hobbes, el primer pas per aconseguir-ho era fer que les persones reflexionessin sobre les fonts de la fe –i comencessin a sospitar-ne.

Tot i que hi havia molta reticència a adoptar les idees més radicals de Hobbes sobre la religió, en el món angloparlant els principis de la Gran Separació van començar a arrelar al segle XVIII. Continuà havent-hi molt debat sobre on calia col·locar la línia entre les institucions religioses i polítiques, però els arguments a favor de la legitimitat de la teocràcia van acabar agonitzant, arraconats de l'escena pública. Ja no hi havia cap controvèrsia seriosa sobre la relació entre l'ordre polític i el nexa diví: simplement havia deixat de ser una qüestió de debat. Ni a Gran Bretanya ni als Estats Units no hi havia ningú que defensés un sistema bicameral fent servir com a argument la revelació divina.

Els fills de Rousseau seguien una línia d'argumentació diferent. La teologia política medieval no es podia rescatar, però, al mateix temps, els humans tampoc no podien ignorar qüestions com l'eternitat i la transcendència a l'hora de reflexionar sobre la bona vida. Quan especulem sobre Déu, l'Home i el Món de manera correcta, expressem els nostres sentiments morals més nobles; sense aquesta reflexió, ens desesperem i acabem ferint-nos a nosaltres mateixos i als altres. Aquesta és la lliçó que ensenya el vicari savoità.

Després de la Revolució Francesa, el Terror i les conquestes de Napoleó, els fills de Rousseau van trobar un públic receptiu a Europa continental. Les guerres que s'havien produït no havien tingut res a veure amb la teologia política o el fanatisme religiós d'èpoques anteriors, sinó que corria la idea que havia estat l'ateisme radical de la Il·lustració Francesa el que havia transformat els homes en bèsties i generat una nova espècie de fanàtic polític. Aquesta opinió va arrelar especialment entre els alemanys i es va produir una gran onada de romanticisme que va generar una gran nostàlgia pel món religiós perdut. Aquesta tendència va afectar fins i tot filòsofs circumspectes com Immanuel Kant o G. W. F. Hegel. A Kant li encantava *Émile* i, d'alguna manera, va anar més enllà del que havia anat Rousseau: no només va acceptar la necessitat moral d'una fe racional, sinó que va afirmar que el cristianisme, reformat de manera adequada, representaria la «veritable església universal» i encarnaria la veritable «idea» de religió. Hegel va anar encara més enllà i va atribuir a la religió una capacitat gairebé vitalista per forjar el vincle social i fomentar el sacrifici per al bé comú. Segons ell, la religió –i només la religió– era la font original de l'esperit compartit per un poble, que Hegel anomenava «Volksgeist».

Aquestes idees van tenir un impacte enorme en el pensament religiós alemany del segle XIX i, a través d'ell, en el protestantisme i el judaisme a tot Occident. Fou el segle de la «teologia liberal», un terme que reclama una explicació. A la Gran Bretanya i els Estats Units de l'època moderna, es va assumir que la separació intel·lectual i, posteriorment, institucional del cristianisme i la política moderna havia estat beneficiosa per a tots dos: l'Estat havia quedat

exempt de pronunciar-se sobre qüestions doctrinals i el cristianisme s'havia alliberat de les interferències de l'Estat. Tanmateix, a Alemanya no hi havia cap consens d'aquest tipus, sinó que es creia que el que calia fer amb la religió perquè contribuís a la societat no era refrenar-la, sinó fomentar-la públicament. Evidentment, calia reformar-la des del punt de vista racional –interpretar la Bíblia tenint en compte els descobriments històrics més recents, abandonar la fe en els miracles, formar el clergat segons les tendències modernes i adaptar la doctrina a una època més «suau»–, però un cop aplicades aquestes reformes, la política il·lustrada i la religió il·lustrada anirien de la mà per sempre més.

Ben aviat, els teòlegs liberals protestants van començar a somniar en una tercera via entre la ortodòxia cristiana i la Gran Separació. Tenien una fe inamovible en l'essència moral del cristianisme, per distorsionada que hagués quedat per les forces històriques, i en el progrés polític i cultural que el cristianisme havia dut al món. El cristianisme havia engendrat valors com la individualitat, l'universalisme moral, la raó i el progrés, en els quals es basava la vida a Alemanya. Era impossible que hi hagués cap contradicció– o fins i tot tensió– entre la religió i l'Estat. L'únic que havia de fer l'Estat modern era donar al protestantisme el lloc que li corresponia a la vida pública i la teologia protestant respondria reconeixent les seves responsabilitats polítiques. Si les dues parts complien les seves obligacions, tal com deia el filòsof F.W.J. Schelling, «el destí del cristianisme es decidirà a Alemanya».

Entre els pensadors liberals jueus, hi havia una esperança diferent: la de ser acceptats com a ciutadans iguals a la resta. Després de la Revolució francesa, a Europa es va iniciar un procés intermitent d'emancipació jueva i els jueus alemanys es van integrar més ràpidament a la vida cultural moderna que en qualsevol altre país. Aquest fet acabaria sent fatídic, perquè fou precisament en aquell moment que els protestants alemanys s'estaven convencent que el cristianisme reformat representava el seu *Volksgeist* nacional. Els pensadors liberals jueus se sentien atrets per la fe il·lustrada moderna i, al mateix temps, tenien la necessitat apologetica de justificar la

contribució del judaisme a la societat alemanya. A més, no podien apel·lar als principis de la Gran Separació i demanar que els deixessin seguir el seu camí, sinó que havien de demostrar que el judaisme i el protestantisme eren dues formes diferents de la mateixa fe moral racional i que podien compartir una teologia política. En paraules del filòsof i reformista liberal jueu Hermann Cohen, «En totes les qüestions intel·lectuals de la religió, ens pensem i ens sentim amb un esperit protestant».

## **5. Flirtejant amb l'Apocalipsi**

Durant tot el segle XIX, aquest edifici bastit per la teologia liberal sembla segur, però en realitat no ho era per motius que val la pena analitzar. La teologia liberal havia començat la seva singladura amb l'esperança que les veritats morals de la fe bíblica es podien reconciliar intel·lectualment –no només acomodar– a les realitats de la vida política moderna. Tanmateix, la deïtat liberal es va acabar revelant com un Déu nascut mort, incapaç d'inspirar conviccions genuïnes a les generacions més joves, que cercaven la veritat definitiva. Què ofería el nou protestantisme a l'ànima de l'individu que cercava la unió amb el seu Creador? Prescrivía un catecisme de llocs comuns morals i optimisme històric sobre la vida burgesa condimentat amb un pessimisme profund sobre la possibilitat d'alterar-la. Predicava la necessitat d'ésser bons ciutadans i de tenir orgull nacional, bon sentit econòmic i la barba retallada a la mida adequada, però s'avergonyia massa de si mateix com per proclamar el missatge que es desprèn de cada pàgina dels Evangelis: que hom ha de canviar la seva vida. D'altra banda, què ofería el nou judaisme a un jove jueu que cercava una connexió amb la fe tradicional del seu poble? L'ensenyava a apreciar el missatge ètic bàsic de la fe bíblica, però no deia ni piu sobre el Déu aterrador dels profetes, el seu pacte amb el poble jueu i les exigents lleis que els havia donat. I, per sobre de tot, ensenyava a un jueu jove que la seva primera obligació era cercar un territori comú amb el cristianisme i ésser acceptat a Alemanya, l'única nació amb uns ideals prou elevats per comparar-

se amb els del judaisme entès correctament. Pel que fa a les qüestions clau —«Per què cal ser cristià?» i «Per què cal ser jueu?»—, la teologia liberal no ofería cap resposta.

En arribar el segle XX la construcció liberal ja trontollava i, després de la Primera Guerra Mundial, es va ensorrar. No fou només que la barbaritat de la guerra a les trinxeres, les massacres sense sentit i les imatges de ciutats calcinades i soldats mutilats convertissin una teologia que lloava la «civilització moderna» en quelcom menyspreable, sinó que, a més, molts teòlegs liberals havien contribuït a accelerar la cursa embogida cap a la guerra, convençuts que la història anava guiada per la mà de Déu. L'agost del 1914, Adolf von Harnack, l'acadèmic protestant liberal més respectat de l'època, va ajudar el Kàiser Guillem II a redactar l'esborrany d'un discurs dirigit a la nació on establir els objectius militars d'Alemanya. Altres acadèmics van signar una infame petició pro-guerra en què es defensava la naturalesa sagrada del militarisme alemany. Increïblement, fins i tot Hermann Cohen es va unir al corrent i va escriure una carta oberta als jueus americans on els demanava el seu suport argumentant que «després de la seva pàtria, qualsevol jueu d'Occident ha de reconèixer, venerar i estimar Alemanya com la pàtria de la seva religiositat moderna». Els joves pensadors protestants i jueus es van indignar en veure el que havien fet els seus admirats professors i van començar a cercar altres camins.

Tanmateix, no van mirar cap a Hobbes o Rousseau: anhelaven una fe més robusta, basada en una nova revelació que havia de fer trontollar els fonaments de tot l'ordre modern. Era una veritable set de redempció. La resurrecció de la idea de política bíblica per part dels teòlegs liberals havia preparat la situació per a aquest tipus de fenomen: quan la fe en la redempció a través de la propietat burgesa i l'adaptació cultural es va anar esvaint després de la Gran Guerra, els pensadors més audaços del moment la van transformar en l'esperança d'un apocalipsi messiànic que havia de col·locar un altre cop el poble jueu —o el creient cristià, o la nació alemanya o el proletariat mundial— en una relació directa amb allò diví.

Els jueus joves de la República de Weimar es van sentir especialment atrets per aquests corrents messiànics a través dels textos de Martin Buber, que més endavant esdevindria un partidari de la comprensió entre fes, però que com a jove sionista propugnava un nacionalisme xovinista d'allò més cru. En un dels seus primers assajos, feia una crida a una «Masada de l'esperit» i proclamava: «Si, per al meu poble, hagués d'escollir entre una felicitat còmoda i improductiva... i una mort bella en un esforç final per a la vida, escolliria la segona, perquè aquest esforç final crearia quelcom diví, encara que fos per un moment; en canvi, la primera opció crearia quelcom massa humà». Aquest tipus de llenguatge, que per a nosaltres té forts ressons contemporanis d'allò més pertorbadors, pouava bona part de la seva retòrica en el messianisme bíblic. Tot i així, Buber no era res més que un afeccionat comparat amb el filòsof marxista Ernst Bloch, que utilitzava la Bíblia per lloar la utopia que en aquell moment es construïa a la Unió Soviètica. Tot i la seva condició de jueu ateu, Bloch veia una relació entre l'esperança messiànica i la violència revolucionària, que admirava des de la distància. És per això que va elogiar Thomas Müntzer, el pastor protestant del segle XVI que havia liderat diverses revoltes camperoles sanguinolentes i que acabà sent decapitat, com també els brutals líders de la revolució soviètica –en una cèlebre frase, va afirmar: «*ubi Lenin, ibi Jerusalem*» (On estigui Lenin, allà hi ha Jerusalem).

Tanmateix, el nou esperit messiànic va arrelar especialment entre els protestants joves de la República de Weimar. Estaven liderats per Karl Barth, el teòleg més important de l'època, que era partidari de reintroduir el drama de la decisió religiosa al cristianisme i rebutjava qualsevol adaptació de l'Evangeli a la sensibilitat moderna. Quan Hitler va arribar al poder, Barth es va redimir liderant la resistència contra la presa del control de les esglésies protestants per part dels nazis abans d'ésser obligat a marxar a l'exili l'any 1935, però d'altres, que havien utilitzat la mateixa retòrica messiànica que Barth, van optar per posar-se de la banda dels nazis. Un exemple cèlebre fou el d'Emanuel Hirsch, un respectat teòleg luterà i traductor de Kierkegaard, que va celebrar la captura del poder per part dels nazis perquè col·locava Alemanya en el «cercle

dels pobles blancs dominants a qui Déu ha donat la responsabilitat de la història de la humanitat». Un altre fou Friedrich Gogarten, un dels col·laboradors més propers de Barth, que es va alinear amb els nazis a l'estiu del 1933, en una decisió que lamentaria més endavant. En els anys 20, Gogarten havia manifestat la seva alegria per l'ensorrament de l'Europa burgesa —«estem satisfets d'aquesta decadència, perquè a ningú no li agrada viure entre cadàvers»— i reclamava una nova religió que «ataqui la cultura com a tal... que ataquí tot el món». Quan els camises brunes van començar a fer marxar i cremar llibres, el seu desig es féu realitat. Un cop Hitler va aconseguir controlar tot el poder, Gogarten va escriure: «Precisament perquè avui tornem a estar sota el control absolut de l'Estat, de nou és possible, humanament parlant, proclamar el Crist de la Bíblia i el seu regne sobre nosaltres».

Tot això va servir per confirmar la llei de ferro de Hobbes: la teologia messiànica acaba engendrant polítiques messiàniques. La idea de redempció és una de les forces més poderoses de l'existència humana en les societats influïdes per la tradició bíblica: ha animat els humans a suportar el sofriment, superar-lo i infringir-lo a d'altres humans; ha servit d'esperança i inspiració en èpoques fosques, i ha contribuït a la foscor despertant expectatives no realitzades i justificant els qui vessaven sang d'altri per satisfer-les. Totes les religions bíbliques conreen la idea de la redempció i totes temen el seu poder per inflamar les ments i tornar-les sordes a la veu de la raó. En els escrits d'aquestes figures de la República de Weimar trobem la materialització del que aquelles tradicions ortodoxes sempre havien temut: la transformació de les nocions religioses de l'apocalipsi i la redempció en una justificació del messianisme polític, en aquesta ocasió en condicions atterradorament modernes. Era com si res no hagués canviat des que, al segle XVII, Thomas Hobbes es va assegurar per escriure les primeres línies de *Leviatan*.

## 6. Miracles

El ressorgiment de la teologia política a l'Occident modern és una història que convida a la humilitat, atès que ens recorda que es

tracta d'una manera de pensar no circumscrita a cap cultura o religió i que tampoc no és quelcom que pertanyi totalment al passat. Ans al contrari, es tracta d'un hàbit mental antiquíssim que pot recuperar qualsevol que comenci a cercar en el nexa diví entre Déu, el Món i l'Home per tal de revelar l'ordre polític legítim. Aquesta història també ens recorda que la teologia política es pot adaptar a les circumstàncies i reafirmar-se fins i tot davant de forces aparentment tan irresistibles com la modernització, la secularització i la democratització. Rousseau tenia raó en una cosa: pel que sembla, som criatures teotròpiques que es deleixen per connectar d'alguna manera les seves vides mundanes amb el més enllà. Podem reprimir aquest impuls o adquirir nous hàbits, però el repte que planteja la teologia política romandrà present mentre pervisqui l'impuls de connexió amb quelcom supramundà.

Així doncs, només som els hereus de la Gran Separació si volem ser-ho, si fem un esforç conscient per separar els principis bàsics de la legitimitat política de la revelació divina. Tanmateix, encara cal més: atès que la teologia política planteja un repte permanent, hem de conèixer la seva lògica i ésser conscients de l'amenaça que suposa, la qual cosa significa que hem de vigilar però, sobretot, que hem de ser conscients de nosaltres mateixos. No hem d'oblidar mai que la Gran Separació no va tenir res d'històricament inevitable i que fou i continua sent un experiment. A Europa, les ambigüitats polítiques d'una religió, el cristianisme, van generar una crisi política que es podia haver evitat però no es va evitar, i d'aquí sorgiren les Guerres de Religió. La carnisseria resultant féu que els pensadors europeus fossin més receptius a les idees herètiques de Hobbes sobre la psicologia religiosa i les conclusions polítiques que en treia i, amb el temps, aquestes idees polítiques es van liberalitzar. Fins i tot llavors, fou només després de la Segona Guerra Mundial que els principis de la democràcia liberal contemporània van arrelar completament a l'Europa continental.

Pel que fa a l'experiència americana, es tracta d'un cas completament excepcional: no hi ha cap societat industrial desenvolupada amb una població tan compromesa amb les seves fes

(incomparablement exòtiques) i, al mateix temps, amb la Gran Separació. La nostra retòrica política, que deu tant als sectaris protestants del segle XVII, vibra amb una energia messiànica, i els únics motius pels quals la teologia política no ha qüestionat seriosament la legitimitat bàsica de les nostres institucions són la fortalesa de l'estructura constitucional i diversos esdeveniments afortunats. Els americans tenen diferències religioses potencialment explosives sobre l'avortament, la pregària a les escoles, la censura, l'eutanàsia, la recerca biològica i moltes qüestions més, però normalment les resolen en el marc de la Constitució. Es tracta d'un veritable miracle.

No obstant això, els miracles no es poden fer a voluntat. La transformació, per part de Hobbes, de l'Home en l'objecte del nostre enfocament polític en detriment de Déu va tenir moltes conseqüències positives, però al mateix temps va generar la impressió que, un cop es trenqués el cicle de la por i els humans consolidessin la seva autoritat sobre els seus assumptes, la teologia política s'esvairia. Aquest supòsit segueix present quan parlem de les «causes socials» del fonamentalisme i el messianisme polític, com si la millora de les condicions materials o el desplaçament de les fronteres generessin automàticament una Gran Separació. No hi ha res en la nostra història o en l'experiència contemporània que confirmi aquesta convicció, però d'alguna manera no podem evitar tenir-la. Hem après massa bé la lliçó de Hobbes i no hem parat atenció a la de Rousseau, per la qual cosa ens enfrontem a un problema intel·lectual: o bé assumim que la modernització i la secularització acabaran eradicant la teologia política o bé la tractem com una amenaça existencial incomprendible utilitzant termes familiars (com per exemple «feixisme») per descriure-la el millor que sabem. Tanmateix, cap de les dues respostes ens acosta ni un sol pas a entendre el món on vivim.

Es tracta d'un món en què milions de persones, especialment pertanyents a l'òrbita musulmana, creuen que Déu ha revelat una llei que regeix la totalitat dels afers humans. Aquesta convicció defineix la política d'importants països musulmans, a més de les actituds de nombrosos creients que viuen a països occidentals –i

democràcies no occidentals com Turquia i Indonèsia– basats en els principis, aliens a ells, de la Gran Separació. Aquests són els punts de fricció més importants a nivell tant internacional com domèstic i no podem abordar-los si abans no reconeixem l'abisme intel·lectual que hi ha entre nosaltres: tot i que es pot traduir la carta d'Ahmadinejad a Bush del persa a l'anglès, els seus pressupòsits intel·lectuals no es poden traduir als de la Gran Separació. Podem intentar entendre aquest llenguatge per tal de crear polítiques sensates, però és impossible arribar a un acord sobre els principis bàsics, i hem d'aprendre a viure amb això.

Igualment, hem de trobar la manera d'acceptar el fet que, tenint en compte les polítiques d'immigració que els països occidentals han aplicat durant el darrer mig segle, aquests països acullen milions de musulmans que tenen moltes dificultats per encaixar en societats que no reconeixen les reivindicacions polítiques basades en la seva revelació divina. Com la llei jueva ortodoxa, la *shariah* musulmana cobreix la totalitat de la vida, no una esfera privada delimitada arbitràriament, i el seu sistema legal disposa de pocs recursos teològics que puguin establir la independència de la política dels comandaments divins, exposats detalladament. Es tracta d'una situació desafortunada, però musulmans i no musulmans ens hi hem col·locat sols. L'adaptació i el respecte mutu poden ajudar, com també pot fer-ho l'existència de normes clares que regeixin els punts de tensió, com per exemple l'estatus de la dona, els drets dels pares sobre els fills, els discursos ofensius envers sensibilitats religioses, els discursos que inciten a la violència, les normes d'indumentària a les institucions públiques, etc. Els països occidentals han adoptat diverses estratègies: alguns han prohibit els símbols religiosos com el vel a les escoles i d'altres els permeten. Però hem de ser conscients que el que cal fer ara és gestionar la situació, no defensar grans principis, i que hem de mantenir unes expectatives més aviat baixes. Mentre una part considerable de la població cregui que teologia política exhaustiva és certa, no es pot esperar la reconciliació absoluta entre aquesta teologia política i la democràcia liberal moderna.

## 7. L'altra riba

No es tracta d'una notícia agradable. Durant més de dos segles, els promotors de la modernització han donat per suposat que la ciència, la tecnologia, la urbanització i l'educació «desencantarien» el món màgic dels creients els quals, amb el temps, abandonarien les seves fes tradicionals o les transformarien en costums sense cap mena de conseqüència política. En aquest sentit, assenyalen cap a Europa continental, on la fe en Déu ha anat disminuint constantment durant els darrers 50 anys, i suggereixen que, amb el temps, els musulmans d'arreu del món experimentaran una evolució semblant. És possible que aquestes prediccions es facin realitat, però la secularització d'Europa és única des del punt de vista històric i, com acabem de veure, relativament recent. La teologia política té una gran capacitat d'adaptació i pot oferir, fins i tot a les ments formades, una visió del futur més atractiva que la de la modernitat secular. Avui dia, per a un metge format és tan senzill crear una bomba per col·locar-la en un cotxe com ho era per als pensadors avançats de la República de Weimar elaborar justificacions inspirades en la Bíblia per als totalitarismes feixista i comunista. Quan l'impuls de connectar amb el més enllà és fort, les passions són intenses i les fantasies són vívides, la quincalla de la nostra vida moderna no és res més que amulets impotents contra la intoxicació política.

Conscients d'això, diversos pensadors musulmans d'arreu del món han començat a promocionar un islam «lliberal», en el sentit d'un islam més adaptat a les demandes de la vida moderna, més amable amb les dones i els nens, més tolerant amb la resta de fes i més obert a la discrepància. Es tracta de persones valentes que, sovint, han hagut de suportar la presó o l'exili com a conseqüència dels seus esforços, tal com van fer els seus nombrosos predecessors del segle XIX; però, ara com abans, aquests esforços han quedat escombrats per corrents teològics més profunds que no poden dominar i que, potser, ni tan sols comprenen. La història de la teologia liberal protestant i jueva revela el problema: com més es retalla una fe bíblica per adaptar-la a les necessitats del moment, menys

motius dóna als creients per mantenir-la en temps confosos, mentre els autodesignats guardians de la puresa teològica ofereixen una esperança més radical. I, encara pitjor, quan una fe com aquesta s'empra per santificar teològicament una forma de vida política –encara que sigui atractiva com la democràcia liberal– més probabilitats hi ha que es consideri que col·labora amb la injustícia si el sistema polític en qüestió fracassa. Segons sembla desprendre's de la dinàmica de la teologia política, quan els reformistes liberalitzadors intenten adaptar-se al present, inspiren una ànsia molt més apassionada de redempció en un futur messiànic. Això es el que va succeir a la República de Weimar i el que està succeint un altre cop a l'islam contemporani.

El liberalisme complaent i el messianisme revolucionari que hem descrit no són les úniques opcions teològiques. Hi ha un altre possible tipus de transformació de les fes bíbliques: la renovació de la teologia política tradicional des de dins. Si els liberalitzadors són apologetes de la religió al tribunal de la vida moderna, els renovadors romanen fermament en la seva fe i reinterpreten la teologia política per tal que els creients puguin adaptar-se sense sentir-se apòstates. En aquest sentit, Luter i Calví eren renovadors, no liberalitzadors. Van fer una crida als cristians per tornar a les bases de la seva fe, però d'una manera que feia més senzill, en lloc de més complicat, gaudir dels fruits de l'existència temporal. Van trobar motius teològics per rebutjar l'ideal de celibat i el seu freqüent incompliment per part dels clergues i els van retornar a la vida familiar normal. Posteriorment, van trobar motius teològics per rebutjar el monaquisme ultramundà i l'imperialisme massa mundà de Roma i van donar arguments bíblics a favor de la lleialtat dels cristians a l'Estat on viuen. I tot això no ho van fer amb el llenguatge apològètic de la tolerància i el progrés, sinó reescrivint el llenguatge de la teologia política cristiana i exigint als cristians que hi fossin fidels.

Avui dia, algunes veus reclamen aquest tipus de renovació de la teologia política musulmana. Hi ha qui, com Khaled Abou El Fadl, professor de dret a la Universitat de Califòrnia (Los Angeles) qüestiona l'autoritat dels puritans d'avui dia, que emeten judicis categò-

rics basant-se en una interpretació literal de versicles de l'Alcorà. Segons Abou El Fadl, el dret islàmic tradicional es continua podent aplicar a situacions actuals perquè permet fer una interpretació subtil del text complet per afrontar problemes concrets en circumstàncies d'allò més variades. D'altres, com el clergue i professor d'origen suís Tariq Ramadan, són personatges públics que publiquen textos que mostren als musulmans d'Occident que la seva teologia política, interpretada adequadament, els ofereix orientacions per viure amb confiança en la seva fe i aconseguir ésser acceptats en allò que anomena una «llar» aliena. Llegir les seves obres ens recorda fins a quin punt la renovació és una tasca perillosa: pot animar els creients a participar d'una manera més plena i sàvia en el present polític (com féu la reforma protestant), però també pot alimentar somnis de retorn a una fe més primitiva, si cal a través de la violència, com succeí en el cas de les Guerres de Religió.

Potser per aquest motiu, Abou El Fadl i sobretot Ramadan han esdevingut l'objecte d'un escrutini intens i, a vegades, extremadament rigorós per part dels intel·lectuals occidentals. Preferim dialogar amb els liberalitzadors musulmans perquè comparteixen el nostre llenguatge: accepten els pressupòsits intel·lectuals de la Gran Separació i simplement volen que es doni el màxim espai possible a l'expressió religiosa i cultural. Els liberalitzadors no practiquen la teologia política, però les perspectives d'aconseguir una transformació política duradora són molt més elevades a través de la renovació. Atès que parlen des del si de la comunitat de fidels, els renovadors donen als creients raons teològiques convincents per acceptar nous camins com a reinterpretacions autèntiques de la fe. Personatges com Abou El Fadl o Ramadan parlen un idioma estrany, fins i tot quan fomenten canvis que considerem adequats, i les seves raons no són les nostres; però, tenint en compte que no podem esperar conversions massives als principis de la Gran Separació, és millor que aprenguem a apreciar les transformacions de la teologia política musulmana que faciliten la coexistència. Allò millor no ha d'ésser enemic d'allò bo.

En últim terme, el que passi a l'altra riba no dependrà de nosaltres. Tenim pocs motius per esperar que les societats controlades

per una teologia política poderosa segueixin un camí tan inusual com el nostre, que es va obrir arran d'una crisi única en la civilització cristiana. Això no significa que aquestes societats no tinguin els mitjans per crear un ordre polític decent i viable, sinó simplement que hauran de trobar els recursos per fer-ho en les seves pròpies tradicions.

El nostre repte és diferent. Hem triat una opció que és ahora més senzilla i més dura: hem escollit limitar la nostra política per protegir els individus dels pitjors mals que es poden infligir els uns als altres, garantir les llibertats fonamentals i tenir cura del seu benestar bàsic deixant el seu destí espiritual en les seves mans. Hem considerat més sensat protegir-nos de les forces que desencadena la promesa messiànica de la Bíblia que intentar aprofitar-les per al bé públic. Hem escollit que la nostra política no estigui il·luminada per la revelació divina. Tot el que tenim és la nostra lucidesa, que hem de desenvolupar en un món on la fe segueix inflamant les ments dels homes.