

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

Expresionismo e Irredención

Sobre la religiosidad predicada en *Pastor Ephraim Magnus*
de Hans Henny Jahnn

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS (LETRAS ALEMANAS)
PRESENTA

René Carlos López Velasco

ASESORA

Dra. Norma Susana González Aktories

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a un pez

Espero poder expresar todo mi agradecimiento a cada una de las personas que han contribuido, de una u otra forma, a mi formación académica, o que me han acompañado de cerca mientras trabajé en esta tesis. En todo ello hay recuerdos y afectos muy personales que también quiero poner en palabras, aunque aquí no escriba más que los nombres:

Susana González Aktories, Esther Cohen Dabbah,
Kundalini Muñoz Cervera Aguilar, Cecilia Tercero Vasconcelos,
Guadalupe Domínguez, Aurora Piñeiro, Israel Reyna.

Gracias también a mis amigos y a mi familia por su paciencia y por haberme motivado todo el tiempo a terminar.

Gracias, por último, a quienes leen.

θεοσεβείας μὲν γὰρ ἴδιον μὴν ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν

*Woher habt Ihr diese Begriffe von der Religion,
die der Gegenstand Eurer Verachtung sind?*

*Ist es möglich, daß es Leute gibt, welche »Gott« sagen
und meinen das wäre etwas Gemeinsames?*

Pues no corresponde a la verdadera piedad obligar, sino persuadir

Atanasio de Alejandría (*Historia de los arrianos* §67)

*¿de dónde habéis sacado estos conceptos de la religión
que constituyen el objeto de vuestro desprecio?*

Friedrich Schleiermacher (*Sobre la religión* I, 16)

*¿Es posible que haya personas que digan «Dios»
y piensen que se trata de algo común a todos?*

Rainer Maria Rilke (*Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, 36)

CONTENIDO

Introducción.....	13
-------------------	----

La reconfiguración expresionista del mesianismo – La guerra y el anhelo de ser salvado – La herencia del luteranismo.

I. La nueva reforma religiosa de un pastor luterano.....	45
--	----

La crisis religiosa como motivo trágico – El patetismo grotesco – El sufrimiento del salvador y las tribulaciones del cristiano, 48.

La abstracción del tiempo y el espacio – El drama de estaciones y los ciclos iconográficos – La sobreposición de los referentes históricos – La catedral medieval como sitio de una crisis moderna, 58.

El arte de morir – La ruina de la fe – Esperanza e impaciencia – Degradación corporal y desarticulación dogmática, 68.

La necesidad de reforma – El dogma de la sola fe – Las virtudes teológicas – La protesta recurrente, 74.

El predicador en el desierto – La superación cristiana de la infidelidad – La subordinación tradicional del cuerpo al alma, 82.

El sermón como discurso persuasivo y como deliberación – La institución divina de la predicación – Universalismo y esencialismo – La voz sufriente y el suicidio del padre, 89.

La era guillermina – El estado luterano – La urbanización, la marginación social y la indiferencia religiosa – La simulación neogótica, 100.

II. La cultura irredenta y la restauración de la naturaleza original.....	111
---	-----

El hogar protestante – El padre y el catecismo – El poder redentor del deseo – El celibato y la concesión sexual, 113.

La acedia del predicador – La doctrina del pecado original – La concupiscencia y la putrefacción de la carne, 122.

La moral luterano-burguesa – Un mesianismo nostálgico – Los residuos de la naturaleza – Caridad y erotismo, 127.

La depuración ilustrada del cristianismo – La inocencia según Rousseau – La irredención de la cultura y la atrofia del cuerpo, 136.

El sermón para la burguesía – La proclamación monológica – La antipatía hacia lo patético – La espiritualidad del pietismo – La predicación privada, 143.

El drama doméstico – Usos represivos y expresivos del lenguaje – Diversidad e intolerancia – Tradición, misoginia y feminicidio, 155.

El agnosticismo y la fe racional de Kant – La solemnidad de los mandamientos – La reducción ética de lo religioso, 165.

III. El último sermón de Magnus: un evangelio sin escrituras.....171

La transmisión oral y los evangelios canónicos – El dogma de la sola escritura – Las lecciones pietistas – El resurgimiento del entusiasmo, 173.

El escepticismo ilustrado – Religión revelada y religión natural – El libro de la naturaleza, 181.

El relato cristológico de Magnus, 186.

Lectura espiritual y crítica bíblica – El escepticismo de Reimarus – El evangelio de Lessing – Optimismo moderno y decepción, 192.

La teología liberal decimonónica – La demolición del edificio de la fe – La popularización de la crítica – La libertad de conciencia y la confesión de conformidad, 199.

Nietzsche contra los filisteos de la cultura – La banalidad de la opinión pública – El cuerpo incomunicado – La simplificación de la palabra, 209.

Religiosidad contra escritura – La apología de Schleiermacher – Incursiones románticas y predicación natural – Un dios absoluto e infinito, 216.

Conclusiones.....227

La genealogía de la religiosidad expresionista – El desconsuelo de la modernidad – La extrema personalización del mesianismo – La predicación intrusiva – La diversidad de las esperanzas como sustento de la deliberación.

Índice de las figuras.....253

Bibliografía.....255

NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES

Ninguna de las obras de Jahn ha sido traducida al castellano, así que son más todas las traducciones que siguen a los pasajes citados en alemán. Del drama usé la primera edición de 1919 y de los diarios, escritos entre 1911 y 1916, la edición incluida en el volumen de escritos de juventud publicado en Hamburgo en 1993 (FS - *Frühe Schriften*). Los demás textos citados en su lengua original van igualmente acompañados de una traducción, por lo general ya existente e indicada en la bibliografía, aunque debí traducir también aquéllos para los cuales no existe una versión española o cuyas traducciones no fueron accesibles. En tales casos se trata, por lo general, de documentos confesionales de la iglesia luterana o de escritos del propio Lutero cuya recepción en los países de habla hispana, de tradición predominantemente católico-romana, no ha sido significativa. Éstos últimos y la mayoría de los textos originales anteriores al siglo XIX fueron accesibles gracias a la disponibilidad de ejemplares digitalizados en línea. Por otro lado, precisamente con la intención de ofrecer al lector un mayor acercamiento a la religiosidad protestante, decidí citar la Biblia luterana en las últimas ediciones preparadas por el reformador, la del Antiguo Testamento de 1545 y la del Nuevo Testamento de 1546, tal y como se recogen en la edición de Weimar de las obras completas de Lutero (WA DB - *Weimar Ausgabe. Deutsche Bibel*). También en este caso traduje yo los versículos del alemán, comparando el texto del siglo XVI con la versión modernizada de 1912, que fue la última revisada antes de la publicación de *Pastor Ephraim Magnus*. Por último, en cuanto a las fuentes secundarias que sólo existen en lenguas extranjeras, intenté parafrasear la mayor parte de las veces, pero traduje también cuando me pareció más apropiado citar literalmente.

Introducción

El drama *Pastor Ephraim Magnus* (1919) comienza con el sermón que Magnus, un pastor luterano sumamente enfermo y desesperado, dirige a sus tres hijos adolescentes con el fin de alentarlos a buscar la redención por caminos diferentes al establecido por el cristianismo tradicional, en el que él ya ha dejado de creer. Habiendo realizado todo su esfuerzo por explicarles en qué podría consistir, a su parecer, el contenido de esa fe alternativa, y sin preocuparse demasiado por saber si su último mensaje fue comprendido bien, el pastor se suicida. El resto del drama muestra la profunda ansiedad heredada por los hijos, quienes predicán sin mucho acierto las ideas sugeridas por su padre. No obstante, y al contrario de lo que podría suponerse, la tragedia no es ni una cínica confesión de nihilismo ni un intento llano de promover la apostasía. Sin duda, la incredulidad del pastor refleja los cuestionamientos acumulados a lo largo de todo el siglo XIX, desde ámbitos cada vez más variados, en contra del cristianismo, pero la crisis de Magnus representa más una lamentación por la fe desafiada que una celebración de su abandono. El padre quiere facilitar a sus hijos el desprendimiento de una religión que se le ha vuelto opresiva y esbozar, en su lugar, una religiosidad que promete ser liberadora de una manera más inmediata. Se trata, entonces, de una tragedia expresionista en la que una idea tradicional acerca de la salvación da paso a otra que se imagina como una solución más afín a las necesidades de su tiempo. Lo que se busca no es la destrucción total de las creencias, sino una reformulación capaz de confrontar con mejor suerte las ambiguas condiciones impuestas por la modernidad.

La obra dramatiza, por lo tanto, un anhelo de renovación espiritual, el esfuerzo de sobrevivencia de una esperanza cuya legitimidad se ha puesto en duda. Pero al exponerse este conflicto como motivo trágico moderno, lo que se enfatiza es la desgracia y el desamparo en

que desemboca tal preocupación religiosa: aunque la desesperación del pastor Magnus y sus hijos es sincera, aunque su necesidad de alivio parece justificada, la predicación de un nuevo tipo de redención no está libre de defectos y contrariedades. En el drama se articulan, con frecuencia una junto a la otra, la esperanza y la atrocidad. Los adolescentes, confundidos tras la precipitada muerte del pastor, anhelan una vida más plena y satisfactoria, acorde con su fe en la inocencia original de los seres humanos. Sin embargo, al sentirse injustamente rechazados por sus compañeros, ellos mismos asumen actitudes cada vez más intolerantes y fanáticas que, en nombre de una supuesta verdad, repercuten de modo terrible sobre sus propias vidas y sobre las de quienes les rodean. Incomprendidos y obsesionados por hallar todavía alguna otra vía de salvación, los hijos del Magnus se refugian en la catedral medieval en la que éste oficiaba. La experiencia de crisis se complica porque en torno a los personajes se desarrollan todo tipo de situaciones extremas, dolorosas y éticamente problemáticas, difíciles de contemplar. El efecto perturbador propio de las acciones se refuerza, además, por el estilo grotesco y patético de la representación, tan característico de una buena parte de la literatura expresionista, y llevado aquí hasta el límite de lo tolerable. En *Pastor Ephraim Magnus*, la violencia se diversifica y se multiplica mientras que las posibilidades de entendimiento y reconciliación entre los personajes se frustran con demasiada facilidad o, sencillamente, se suprimen.

Antes de exponer mi propuesta de lectura, me parece necesario advertir sobre esta violencia y exponer un poco el contexto en que fue escrita la obra. Un rápido recuento de las acciones puede dar una mejor idea de la clase de horrores que se acumulan en el drama. Además del suicidio del padre, en la tragedia aparecen, por ejemplo, una joven que pide un aborto clandestino y otra más que es forzada por su novio, el hijo menor del pastor, a tener relaciones sexuales con otro chico. Las frecuentes ofensas misóginas llegan al extremo del feminicidio cuando este mismo agresor adolescente, ya totalmente desquiciado, pero convencido, asesina a una prostituta. Por este crimen, en la segunda parte de la obra, un tribunal le condena a pena de muerte, que en aquella época se realizaba aún por decapitación. Puesto que la sentencia es inapelable, el adolescente es ejecutado. Sus hermanos, afligidos, encargan entonces el robo del cadáver para poder llevarlo a la cripta de la iglesia, burlando así la prohibición legal y religiosa de un sepulcro digno para los asesinos. En los meses que siguen a esta pérdida, aún perturbados, los dos jóvenes reinterpretan la doctrina tradicional de la salvación por el sacrificio y deciden poner a prueba formas de espiritualidad en desuso, como la mortificación de la carne, que practican entre rezos y acompañados de música litúrgica hasta caer exhaustos, sin que nadie les vigile. Si bien es claro que los personajes son responsables directos de muchas acciones moralmente cuestionables, dolosas incluso, la obra los presenta, simultáneamente, como sujetos de compasión trágica. No son enteramente malos, aunque sus desaciertos sean gravísimos, y la constante percepción de ahogo reforzada

por sus yerros surge precisamente de esa terrible inadecuación entre la necesidad que sienten de ser liberados y su incapacidad de ser justos con los otros. Esta incómoda mezcla de motivos religiosos y excesos violentos, ambos frecuentemente ligados a conflictos sexuales, ha dificultado mucho el recibimiento de la tragedia. Como el resto de las obras de Jahnn, en general, *Pastor Ephraim Magnus* ha sido objeto de censura, de incompreensión y —sólo lentamente—, de una reconsideración menos afectada de sus sentidos.

Hans Henny Jahnn (1894-1959) comenzó a escribir *Pastor Ephraim Magnus* durante su adolescencia y terminó la obra después de algunos años, en Noruega, a donde había llegado huyendo de la obligación militar que en Alemania exigía la participación de miles de civiles en la Primera Guerra Mundial (Meyer, 1970a: 8). En 1918, una vez firmado el armisticio, Jahnn estaba por volver a Hamburgo cuando recibió en Cristianía la carta de aceptación de la editorial de Samuel Fischer, en Berlín, para publicar el drama. No sería sólo su primera publicación sino que por ella recibiría además, en 1920, el premio Kleist, un reconocimiento nacional que había sido creado apenas unos años antes y que era entregado anualmente para apoyar exclusivamente el trabajo de escritores jóvenes.¹ Aunque el libro fue comercialmente poco exitoso, el premio significó para Jahnn una atención inmediata por parte de la prensa, de los editores y de los críticos alemanes. Como era de esperarse, la obra en sí provocó reacciones contrarias. La premiación, por lo tanto, fue bastante polémica.² La carrera literaria

1 La institución del premio en 1911 muestra la valoración tardía de Heinrich von Kleist (1777-1811) y en particular su afinidad con las preocupaciones del teatro moderno (cf. Lukács 1936b: 15, 37-8, 44; 1944-5a: 67-8). El premio se fundó con el motivo del centenario de la muerte de Kleist y por iniciativa de muchos intelectuales reconocidos, entre ellos Otto Brahm, Paul Cassirer, Hugo von Hofmannsthal, Max Reinhardt, Arthur Schnitzler y el mismo Samuel Fischer (Sembdner, 6). La convocatoria para reunir los fondos del premio se propuso evitar que los escritores jóvenes sufrieran la misma suerte que Kleist: “En la cima de su obra genial, con el ánimo ensombrecido, agravado hasta la desesperación por la falta de reconocimiento y de ayuda, se quitó la vida, indeciblemente valiosa. [...] desde hace un siglo crece junto con el orgullo sentido por sus obras imperecederas también el dolor por aquel final, y éste se agudiza por el reconocimiento, vergonzoso y triste, de que a los contemporáneos de Kleist, que no tuvieron ojos para su grandeza ni corazón para sus penas, corresponde una parte grave de la culpa por ese desenlace estremecedor de su vida y por la pérdida prematura de un talento incomparable]” (13.XI.1911 en Sembdner, 13). Entre los autores expresionistas premiados antes que Jahnn se cuentan Reinhard J. Sorge (1892-1916), Fritz von Unruh (1885-1970), Walter Hasenclever (1890-1940), Paul Zech (1881-1946) y Oskar Loerke (1884-1941), quien estuvo a cargo de la entrega del premio en 1920. Kleist fue uno de los autores apreciados por Jahnn en su juventud, e incluso se conserva un fragmento (1917) de la tragedia que éste quería titular con su nombre.

2 Es evidente que el drama, rebelde ante la doble moral burguesa, acumula la mayor cantidad posible de episodios controvertidos con la intención de escandalizar. Cabe mencionar, no obstante, que las polémicas suscitadas por obras como ésta dependían también de toda una retórica sensacionalista que, por lo demás, era fomentada por los numerosos periódicos y revistas surgidos en la época. Para subsistir, estas publicaciones se peleaban el mercado y la capacidad de influenciar la opinión pública, de modo que las críticas que representan, sujetas a esa lógica económica, no necesariamente coincidían con las de los espectadores (Boorman, 5-8). Helmut Sembdner recopila fragmentos muy breves de las críticas y opiniones

de Jahnn, que en la década siguiente se desarrolló sobre la base de este expresionismo inicial, con motivos intensamente subjetivos y violentos, estuvo frecuentemente rodeada de controversias del mismo tipo.³ El estreno de la obra tuvo lugar tiempo después, en agosto de 1923, bajo la dirección de Arnolt Bronnen (1895-1959) y a partir de una versión reducida preparada por Bertolt Brecht (1898-1956). A este último, un poco más joven que Jahnn, le había sido entregado el premio Kleist el año anterior, en su décimo primera edición. Las representaciones, sin embargo, fueron suspendidas después de muy pocos días por defectos en la producción, mal organizada en Berlín por una asociación teatral de subscriptores (Bürger, 132-3; cf. de Mendelssohn, 861-4).

La intención de este rápido resumen es señalar que la recepción de *Pastor Ephraim Magnus*, por las razones ya mencionadas, ha sido ambivalente desde el inicio (Freeman, xii-xiii).⁴ De hecho, ha predominado la tendencia a excluir el análisis de la obra de las principales

suscitadas en la prensa por la premiación de la obra (1968), pero la monografía de Thomas P. Freeman ofrece una perspectiva mucho más amplia sobre las vicisitudes en la recepción crítica de Jahnn (sobre *Pastor Ephraim Magnus*, vid. 2-8). En general, las discusiones en torno a la obra posterior de Jahnn han estado marcadas por posiciones extremas que debaten su “verdadero valor” como escritor moderno (Bürger, 13-9). Mi lectura de *Pastor Ephraim Magnus* no está orientada por criterios de “calidad” literaria y, como la crítica del materialismo cultural que se aparta de tales posiciones, busca una mejor comprensión del motivo trágico de la obra (cf. Bronner, 437-9; Dollimore, xxii-vi, 5-8).

- 3 Durante la década de los años 20 Jahnn publicó cuatro dramas más: *Die Krönung Richards III*. [La coronación de Ricardo III] (1921; estreno: 5.II.1922), *Der Arzt / Sein Weib / Sein Sohn* [El médico / Su mujer / Su hijo] (1922; estreno: 1.IV.1928), *Der gestohlene Gott* [El dios robado] (1924) y *Medea* (1926; estreno: 4.V.1926). Esta última representación, según Jan Bürger, fue la única producción realmente exitosa en la carrera de Jahnn durante los años de la República de Weimar (135-6). Hacia el final de la década apareció su primera novela *Perrudja* (1929), marcando el desplazamiento del autor hacia las grandes obras narrativas posteriores. Puede considerarse que el ascenso del nacionalsocialismo en 1933, que hizo a Jahnn optar por un nuevo exilio escandinavo, marca el final de esta etapa de juventud. En la Alemania posterior el nazismo se encargó de anular la recepción positiva de la literatura y el arte de las vanguardias.
- 4 Nadie ha puesto en duda que *Pastor Ephraim Magnus* sea un drama expresionista —aunque, como ya mencioné, uno de los menos estudiados—, pues es evidente su similitud formal y temática con otras obras así clasificadas (Freeman incluso afirma que es comprensible que Loerke haya elegido la obra para ser premiada, considerando que ésta era “la quintaescencia del expresionismo dramático”, 7). Antes de la década de los veinte, Jahnn no mantuvo contacto con los proyectos editoriales y demás asociaciones de artistas más notorios del expresionismo alemán, y tampoco parece haber conocido las obras dramáticas de autores semejantes antes de su regreso a Alemania en diciembre de 1918. El *Schauspielhaus* de Hamburgo, por ejemplo —el teatro en el que fueron representadas, por primera vez en la ciudad, obras de Frank Wedekind (1864-1918), Ernst Barlach (1870-1938) y el ya mencionado Hasenclever, entre otros—, fue inaugurado apenas un mes antes de la vuelta de Jahnn. El expresionismo de *Pastor Ephraim Magnus* se explica, entonces, por las influencias literarias que son comunes a todas estas obras y por las preocupaciones personales que son más o menos típicas de esta generación de autores. En el caso de Jahnn son evidentes la influencia de Rainer Maria Rilke (1875-1926), sobre todo por la prosa modernista de *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* [Los cuadernos de Malte Laurids Brigge] (1910), y la de los dramas de William Shakespeare (1564-1616) y Georg Büchner (1813-1837). Además de su interés escolar por el dramaturgo hamburgués Friedrich Hebbel (1813-1863), conoció y admiró también las obras del noruego Henrik Ibsen (1828-1906) y del sueco August Strindberg (1849-1912), dos autores que pasaron del naturalismo al simbolismo en sus últimos años y que, de acuerdo con el inmenso éxito que tuvieron en Alemania, fueron determinantes para el surgimiento del teatro expresionista (Williams, 1968: 39, 76-7, 91-107; Rühle, 280-9; Styán, 24-38). Los paralelismos más significativos entre *Pastor Ephraim Magnus* y otros dramas

exposiciones historiográficas sobre la literatura expresionista, que la mayoría de las veces ni siquiera mencionan a su autor o lo relegan al “expresionismo negro” (al. *schwarzer Expressionismus*), una dudosa categoría creada para discriminar las obras que supuestamente merecen sólo una atención secundaria o son del todo irrelevantes a causa de su dudosa moralidad (Rühle, 429; cf. Kiesel, 1093-5). Visto contra el fondo de esa primera historiografía del expresionismo, el interés por colocar a Jahn junto a los autores más estudiados de la República de Weimar es más bien reciente. Uno de los propósitos principales de mi lectura de *Pastor Ephraim Magnus* será analizar la religiosidad predicada por el pastor Magnus y sus hijos, en parte porque la violencia desbordada de la obra ha distraído de su estudio, pero sobre todo porque creo que ella misma ha sido objeto de menosprecio. Lo religioso constituye la preocupación central en *Pastor Ephraim Magnus*, de modo que sin una comprensión suficiente de lo que ésta implica, pienso, la interpretación de los aspectos más repulsivos y controvertidos de la tragedia sería limitada. En la misma historiografía del expresionismo dominó durante mucho tiempo el desprecio de las tendencias religiosas que son tan evidentes en muchas obras de esta vanguardia, mientras se daba preferencia a aquellos textos cuyos contenidos tenían una dimensión más abiertamente política. Este prejuicio se consolidó en la dura crítica al expresionismo hecha por Georg Lukács (1885-1971) en la segunda mitad de los años treinta, en el contexto de la evaluación retrospectiva, hecha por muchos intelectuales alemanes en el exilio, sobre una posible relación entre la literatura modernista y el fascismo. En lo que concierne al teatro, Lukács consideró que con Kleist, precisamente, había comenzado “la moderna literatura alemana en sentido estricto, es decir, en el sentido de su posterior evolución decadente” (1936b: 15). En su opinión, la influencia tardía de este autor en el expresionismo era un hecho comprensible, pero lamentable, que había desplazado visiones más “saludables” como el idealismo de Friedrich Schiller (1759-1805), para quien el teatro debía servir como institución de educación estética y moral (15). No podía ser de otro modo, creía, en la medida en que la degeneración de la cultura burguesa era un reflejo directo de una posición política cada vez más reaccionaria, antagónica a la revolución. El expresionismo negro —definido mucho más tarde, pero según esta misma lógica—, sería el final, artística y moralmente aberrante, de esa decadencia.⁵

A mi parecer, no obstante, resulta significativo que esta posición, tan hostil a las obras de Jahn, en particular, se apoyara en una facción del socialismo decididamente antirreligiosa, es decir, en la convicción de que la religión no podía ser sino evasión y distorsión de la

expresionistas los señalaré a lo largo del análisis.

5 Irónicamente, como es bien sabido, el propio Partido Nacional Socialista, una vez en el poder, se distanció también del arte modernista alemán, denigrándolo públicamente en las exposiciones de 1937 como “*entartete Kunst*” [arte degenerado], es decir, como el producto de una cultura decadente que el nuevo régimen prometía superar (cf. Anz, 2010: 1-2).

realidad económica y política (Mate, 319-22; cf. Cabada Castro, 302-4). Lukács explicó incluso que la preferencia de los autores modernistas por Kleist se debía a la afinidad de sus respectivas crisis espirituales, “falsamente profundas”, “vivas subjetivamente de manera sincera, pero infantiles desde el punto de vista objetivo” (1936b: 21-2).⁶ Dicho de otra manera, para la crítica literaria altamente politizada del período de entreguerras, la lamentación por una fe perdida presentada como motivo trágico resultaba banal e indeseable, sobre todo si no se ofrecía a los espectadores una solución clara del conflicto —y por ello ha de entenderse una solución en la que se mostrara, decididamente, que lo mejor era apartarse de una vez y para siempre de aquella religión caduca. Ciertamente, en *Pastor Ephraim Magnus* parece retroceder, sin una intención didáctica reconocible, hasta los terrores pretendidamente superados del pasado europeo, cuando las diferencias religiosas fueron utilizadas para justificar, una y otra vez, el suplicio de los herejes y la guerra contra poblaciones enteras de “infieles”. Se trata de una tragedia que no concede —como habrían preferido tanto los promotores del teatro épico de Brecht como los del realismo socialista soviético—, un futuro por fin libre de religiosidad. Sin duda, también en el drama de Jahnn algunas religiones tradicionales se perciben ya como un obstáculo, pero eso en un sentido

6 Lukács abandonó a principios de los años treinta su labor política para concentrarse en la teoría, crítica e historiografía de la literatura alemana. Este trabajo —una de las primeras críticas literarias con bases marxistas—, fue también una de las primeras interpretaciones de la historia de la literatura alemana según criterios sociológicos, económicos y políticos, y por ello pareció muy adecuado para articular un discurso sobre los orígenes culturales del fascismo (Ludz, 7-14). La controversia más notoria sobre el valor del expresionismo que tuvo lugar en ese contexto, comenzó en 1937, cuando Klaus Mann (1906-1949) acusó públicamente la conformidad de Gottfried Benn (1886-1956), uno de los poetas expresionistas más celebrados del momento, con el régimen nacionalsocialista. *Das Wort* [La palabra], la revista de lengua alemana en que se publicaba el artículo, editó durante un año completo el debate suscitado. Si bien Mann sólo se lamentaba de que un gran escritor suscribiera, en lo personal, una política reaccionaria, otros autores, radicalizando la posición crítica que Lukács había estado elaborado en los años anteriores, afirmaron que toda la literatura expresionista era una expresión de decadencia ideológica que había contribuido a preparar el camino al fascismo (Vilar, 196-7; Bronner, 416-22). La parcialidad de este debate, sin embargo, se hace más evidente al considerar que *Das Wort* fue fundada en Moscú en 1936 como parte de la política de los frentes populares impulsada por la Unión Soviética a través, principalmente, del Séptimo Congreso de la Internacional Comunista (1935). El ascenso del nazismo en 1933, que supuso una amenaza de seguridad para la URSS, obligó a modificar la rígida política de los años anteriores, según la cual sólo cabía apoyar un comunismo dogmático. El bloque soviético propuso entonces la creación de alianzas “en contra del fascismo y la guerra”, alianzas que debían acercar a los distintos grupos comunistas con los partidos y organizaciones de otras orientaciones políticas a fin de combatir al enemigo común. Aunque se había prometido como una de las revistas más versátiles del exilio, en el momento de la polémica sobre el expresionismo *Das Wort* delataba ya una fuerte orientación comunista. Brecht, que era editor de la revista, tenía fuertes objeciones a la política cultural de Moscú pero decidió no publicarlas, al parecer por el temor que ya despertaban las purgas estalinistas desde 1935. En cambio, las tesis de Lukács, no obstante sus burdas generalizaciones, resultaban ampliamente favorecidas por el régimen soviético y fueron, de hecho, una de las bases principales para la doctrina del realismo socialista, que definió la estética de los estados comunistas durante las décadas siguientes. A él se opusieron la mayoría de los debatientes alemanes, principalmente Ernst Bloch (1885-1977). El debate público, que muchos consideraron breve, parcial e insuficiente, ha de complementarse, por lo tanto, con las críticas inéditas de Brecht y con la correspondencia privada que Anna Seghers (1900-1983) estableció con Lukács para acusar su inflexibilidad (Lukács: 1938-9).

diferente, predominantemente moral y pragmático —un aspecto que podría ser reformado—, y sin compartir la idea, propia del primer fervor materialista, de que el progreso social y político exigía la total eliminación de lo religioso. Si bien la revisión de esta cuestión en los debates del expresionismo de aquellos años (al. *Expressionismusdebatte*, 1937-8), así como su repercusión sobre el prolongado desinterés por *Pastor Ephraim Magnus* hasta fechas más recientes, es algo que requeriría más espacio y, sobre todo, una consideración más detallada del drama completo, creo que la atención puesta sobre la religiosidad predicada en un drama como éste llevaría eventualmente a comprender mejor las consecuencias de ese sesgo ideológico en la primera crítica del expresionismo. Lo que estaba en disputa entre ambas perspectivas era la salvación, y la posición materialista radical claramente negaba toda salvación que no fuera logro de un programa político.

Pero la intolerancia y el fanatismo, aparentemente anacrónicos, en que culminan la violencia ejercida por el pastor y sus hijos, no son razón suficiente para invalidar la religiosidad que éstos predicán. La esperanza de la redención es también, en principio, un reclamo ante la realidad opresiva y el anhelo de un orden más justo. En la obra no se ofrece una solución ejemplar a los conflictos sino, por el contrario, un conjunto variado y fragmentario de ideas que resulta más bien confuso, pero no por ello menos válido. Y la violencia excesiva, desde luego, complica las interpretaciones. Lejos de ser didáctica, la obra muestra la frustración, las agresiones y los confusos dolores que surgen en torno al anhelo de salvación. No es muy claro, a primera vista, cuál es el valor de las proposiciones predicadas o cuál la efectividad de la predicación para regenerar la religiosidad maltrecha. Tampoco es tan obvio el grado exacto de responsabilidad que corresponde al predicador incauto, descuidado en su confrontación de la tradición que lo precede, abusivo en la nueva relación que establece con los que lo escuchan. Además, los problemas religiosos parecen pasar a segundo plano, desplazados por las preocupaciones éticas, cuando se observa cómo la insensatez y el sufrimiento de los personajes escala, casi sin descanso, en el escenario. Insistiré, sin embargo, en que más allá del escándalo que la obra puede suscitar, e incluso a pesar del repudio de su violencia, una lectura crítica no puede negar la legitimidad de la motivación religiosa que da forma a la obra, diferenciándola de los elementos específicos que la contradicen o que corrompen su posibilidad de realización. El menosprecio de la crisis religiosa puede convertirse, fácil y torpemente, en un rechazo decidido hacia toda forma de religiosidad, un rechazo que estaría basado en la pobre ejecución de algunos de sus principios o en el supuesto de que su insuficiencia es inherente. Quien niega la posibilidad de toda trascendencia, puede acusar además, con peligrosa antipatía, a aquél que todavía cree en ella. Dios, la fe y el alma son para el primero meros fantasmas que ya no merecen atención, pero ¿significa eso que tampoco la merece quien aún cree en ellos? Desde la Ilustración, una buena parte de la filosofía y la teoría política, concentradas en sus propios fines y estrategias de emancipación,

se ha distanciado tanto de lo religioso como de lo trágico —precisamente dos categorías que reaparecen con vigor en la dramaturgia expresionista (Wiegl, 18; Eagleton, 2003: 203-5). La retórica simplista con que Lukács juzgó el expresionismo ejemplifica esa brecha abierta entre ambos terrenos y señala la carencia de un lenguaje apropiado para hacer justicia a las preocupaciones religiosas que, con un sentido trágico, subyacen a muchas obras expresionistas y entre ellas, de manera muy evidente, a *Pastor Ephraim Magnus*.

La presencia de lo religioso y, en particular, de la esperanza judía o cristiana de la salvación, no es rara en la literatura dramática del expresionismo. Ya sea como auténticos conceptos teológicos o como meras metáforas, aparecen por doquier el anhelo de un paraíso perdido o de una tierra prometida, la esperanza de ver pronto manifestado algún reino celestial o de presenciar por fin la llegada de algún mesías. Los imaginarios del profetismo y de la apocalíptica, la gestualidad de los raptos extáticos y de las visiones inspiradas, la oscilación entre el entusiasmo y la desesperanza, fueron recuperados por distintos autores expresionistas para dramatizar las expectativas y los más variados proyectos que ellos mismos albergaban sobre la posibilidad de una vida más satisfactoria (Anz, 2010: 45-6; Porter, 102-3). Incluso la representación incidental de motivos judíos y cristianos es tan frecuente en esta literatura que con ello sólo se comprueba cuán presente se encontraban aún los lenguajes de las principales religiones de Occidente en la mentalidad y en los debates públicos de la época. Tan solo en el teatro son incontables los ejemplos de cómo podía accionarse el simbolismo de distintas tradiciones religiosas, tanto de manera verbal como iconográfica. En *Pastor Ephraim Magnus*, además de las alusiones textuales y de la propia predicación como forma discursiva predominante, hay evocaciones visuales, por ejemplo, de la crucifixión, del martirio y de los arrebatos místicos. La primera crítica materialista del expresionismo, que desestimaba estas cualidades, intentó establecer una distinción entre aquellas obras que, a pesar de sus elementos religiosos, mostraban un interés por la renovación social y política, y aquéllas otras que tendían a concentrarse en el individuo y la subjetividad, calificadas de “ingenuas” y “reaccionarias”, en buena medida a causa de su apego a los lenguajes religiosos (cf. Lukács 1938: 293; Rühle, 429). La clasificación, como se verá, no es del todo acertada, porque casi todos los dramas conjugan ambos aspectos, a veces de manera tan insistente que éstos se hacen prácticamente indisociables.

A este respecto, mi lectura de *Pastor Ephraim Magnus* continuará el reconocimiento, opuesto a esa crítica antirreligiosa, de que la relación entre el expresionismo y la sentida necesidad de ser redimido no es secundaria ni está dada sólo por la temática o la alusividad de algunas de sus obras. La presencia de lo religioso, lejos de ser algo accesorio o prescindible, parece muchas veces constitutiva del expresionismo. Muchos textos de la época establecen de manera muy explícita esta relación entre sus contenidos y las religiones de salvación, y eso aun en las tendencias más politizadas. El escritor socialista y pacifista Kurt Hiller (1885-

1972) hablaba, por ejemplo, de una “escatología del activismo [*Eschatologie des Aktivismus*]” y de un “paraíso terrenal” o “Reino de Dios” que, tal y como habían imaginado algunos pensadores ilustrados, no cabía esperar pasivamente, pero sí manifestar por medio de la participación política (Anderson, 54-5). Otros, como Gustav Landauer (1870-1919), veían un nexo intrínseco entre la esperanza de la redención y la revolución anarquista (Löwy, 1988: 128-38). En Alemania, después de que el mando militar impusiera medidas de censura a las publicaciones hechas durante la guerra, una revista tan representativa del expresionismo comprometido como *Die Aktion* [*La Acción*], decidió enviar al frente números especiales para ser distribuidos de manera gratuita entre los soldados. En ellos se reproducían imágenes en las que cierta crítica de la situación política se conseguía mediante conocidos motivos de la iconografía cristiana. Al emperador, por ejemplo, se le identificaba en los grabados con Herodes, insinuándose su terrible responsabilidad ante una nueva matanza de los inocentes; la muerte del salvador se lamentaba, por otro lado, mediante la imagen de una cruz rodeada de trincheras; y en alguna otra parte se reproducían himnos religiosos en los que, denunciándose la violencia, se rogaba a dios por el restablecimiento de la paz (Palmier, 119-21). La fuerza y frecuencia de estas imágenes en el expresionismo insinúa que lo religioso, más que desvanecerse, se actualizaba.

En un trabajo reciente, Lisa Marie Anderson ha defendido la tesis de que todo el expresionismo alemán es, de hecho, una manifestación de esa idea elemental de salvación heredada, “una reconfiguración del mesianismo judío y cristiano” y, en esa misma medida, “una constelación particular entre las reconfiguraciones modernistas de lo sagrado” (2011: 11). Creo que definir todo el expresionismo alemán como una forma de mesianismo no es una afirmación que pueda sostenerse con facilidad, pero ésta aprovecha el hecho de que nunca ha existido una definición suficiente para abarcar todas las manifestaciones artísticas que normalmente se califican como expresionistas.⁷ Además, al invertir la relación de prioridad concedida hasta ahora al expresionismo político sobre sus motivaciones religiosas, tal afirmación pone de relieve el hecho de que éstas últimas se han desarrollado y manifestado en

7 La definición del expresionismo, entendido como una vanguardia que se extendió a todas las artes durante la segunda década del siglo XX aproximadamente, es complicada aun si se limita a lo literario (cf. Kellner 1983a: 4-7). La discusión sobre qué ha de considerarse expresionista se originó por las mismas fechas y continua en la crítica e historiografía literarias hasta la actualidad (Anz, 2007: 329-30). El problema principal es que el término agrupa, además de distintos medios artísticos, una gran cantidad de tendencias, algunas de las cuales divergen entre sí. Para evitar el problema de una definición estilística, suele hablarse a veces de una “década expresionista” que comprendería el período histórico abarcado por las principales manifestaciones artísticas, establecido, según las diferentes opiniones, entre 1909/10 y 1918/20 (Anz, 2010: 9; Leiß; Stadler, 309; de Brugger, 79). Sin embargo, la propuesta de hablar preferiblemente de una época o de una generación más que de una corriente artística unificada tampoco se ha impuesto de manera unánime y la tendencia vuelve a ser basar el estudio del expresionismo en sus cualidades formales y temáticas reconociendo ya su pluralidad y advirtiendo sobre la generalización asumida en los términos (Anderson, 12; Anz, 2010: 6-10).

distintos entornos culturales —el literario y el político incluidos—, y no sólo en el espacio supuestamente residual que el materialismo, durante mucho tiempo, les ha reconocido. Hablar de mesianismo en la literatura se opone, por eso mismo, a la reticencia, también rígida, a que la preocupación auténticamente religiosa sea tratada fuera del ámbito solemne y autorizado que le corresponde (*i.e.* el teológico). Por el contrario, mi argumento recordará que el propio mesianismo, articulado en distintos momentos históricos por las distintas tradiciones judías y cristianas —a menudo como si fuese una posesión exclusiva—, en realidad se ha nutrido repetidamente de las tradiciones literarias apocalípticas, expresadas con mucha mayor libertad e imaginación que sus posteriores sistematizaciones teológicas. La elevación del mesianismo a verdad dogmática en el seno de muchas confesiones ha sido un proceso lento y prolongado, constantemente debatido por interpretaciones alternativas. Tan solo en la Alemania de aquellos mismos años fueron muchos los intelectuales de origen judío que introdujeron conceptos mesiánicos en los discursos filosóficos contemporáneos, desafiando el monopolio que tradicionalmente han tenido las iglesias sobre la definición de estos lenguajes (Löwy, 1988: 1-3). Los sentidos mesiánicos fueron revitalizados incluso dentro del ámbito de la religión institucionalizada, cuando los teólogos protestantes, profundamente afectados por la experiencia de la guerra, quisieron devolver a la esperanza mesiánica una importancia que había sido atenuada, desde hacía más de un siglo, por la ideología del progreso inocuo e infinito.⁸

Estos hechos refuerzan, pues, la idea de que la reconfiguración expresionista del mesianismo habría sido parte de una tendencia histórico-religiosa mucho mayor. La atención puesta en la religiosidad predicada en una obra como *Pastor Ephraim Magnus* ya no sería, desde esta perspectiva, una consideración excesiva, sino inevitable. Y en este sentido, resulta ya lógico que el expresionismo deba leerse no sólo con respecto a la historia del teatro y la literatura alemanes, sino también con respecto a la historia de las religiones de salvación y su lugar en la cultura moderna europea. Por lo tanto, si bien la propuesta de considerar todo el expresionismo alemán como un mesianismo es difícil de probar —y si bien, en vista de la amplitud de lo que se considera expresionista, tal propuesta parece también una reducción—, puede afirmarse que ésta tiene al menos la ventaja de facilitar una aproximación crítica a los aspectos simultáneamente religiosos y literarios en el lenguaje de muchas obras dramáticas de

8 En la filosofía, la “secularización” de conceptos mesiánicos fue obra principalmente de pensadores judíos como Ernst Bloch, Walter Benjamin (1892-1940), Gershom Scholem (1897-1982) y Theodor Adorno (1903-1969) (Löwy: 1988 y 2001; Weigl: 2006). Autores como Franz Rosenzweig (1886-1929) ejemplifican aproximaciones más teológicas al mesianismo judío. En la teología protestante, la renovación de las interpretaciones escatológicas fue obra sobre todo de Karl Barth (1886-1968), pero a ello puede agregarse también la contribución de Paul Tillich (1886-1965) (Jenson: 2006; Thompson: 2006). Junto a estas dos tendencias habría que considerar el tratamiento de las preocupaciones religiosas en la literatura posterior a la guerra que estuvo influenciada por el existencialismo.

la época, borrando los límites estrictos entre un mesianismo definido dogmáticamente en las principales tradiciones religiosas y una actitud antirreligiosa —a menudo igualmente dogmática—, no demasiado examinada en la crítica literaria. Además, siendo *Pastor Ephraim Magnus* uno de los dramas del expresionismo que de manera más insistente articulan el problema de redefinición de una fe en la salvación, me parece que se trata de una obra ideal para explorar la tesis de un mesianismo expresionista.⁹

Por otra parte, cuando se considera la recuperación paralela del mesianismo en la literatura, en la filosofía y en la teología protestante alemanas de la segunda década del siglo XX, resulta bastante claro que la guerra marcó el punto de inflexión con respecto a la tendencia predominante anterior, que desde el siglo XVII había inhibido las expectativas de trascendencia en un número cada vez mayor de ámbitos culturales (Weigl, 13-4). El auge de la dramaturgia expresionista coincidió con la Primera Guerra Mundial y los años inmediatamente posteriores, lo cual podría reforzar la idea de que el mesianismo literario, aunque se presenta también en la lírica y en la narrativa, fue particularmente propicio a una reconfiguración dramática. Después de todo, fue en Alemania donde se consolidó la idea del teatro como instancia de ilustración moral, una noción didáctica e inspiradora que podía coincidir, al menos parcialmente, con otras ambiciones de regeneración espiritual expresadas en lenguajes más tradicionales. Por otro lado, se ha afirmado que en la dramaturgia del expresionismo se encuentra siempre la tensión entre una necesidad de liberación, con frecuencia individualista, y la autodestrucción del sujeto, que fracasa en su enfrentamiento con la sociedad y la historia (Kellner, 1983b: 168 ss.). Asumiéndose la guerra como un gran fracaso histórico, es obvio que prácticamente todos los esfuerzos de un individuo para impedirlos resultarán fútiles. Aunque el mesianismo ha podido reconocerse, de manera más general, en las creencias milenaristas que suelen aflorar asociadas a las crisis finiseculares, creo que la fe que anima el expresionismo puede leerse sobre todo como una reacción íntimamente ligada al trauma de la guerra y al cuestionamiento de la sociedad que la promovió, específicamente en el sentido trágico de esa experiencia, y como expresión artística que aprovechó el espacio de debate público ofrecido por la institución del teatro burgués para imaginar y alentar la reflexión sobre nuevos valores sociales.

Quizás pocas circunstancias históricas podrían resultar tan desmoralizantes y

9 En la misma inercia de la primera historiografía del expresionismo, Anderson no alude nunca a esta obra ni menciona jamás el nombre de Jahnn, aunque sí concede mayor espacio a la obra de Ernst Barlach, también bastante relegada por otros autores y ya en algunas ocasiones comparada con la de Jahnn (Muschg, 1959: 261; cf. Freeman, 3).

perturbadoras como un conflicto armado sumamente destructivo al que no se le ve el final. A diferencia de otros eventos bélicos, éste fue uno, en muchos sentidos, sin precedentes. La Primera Guerra Mundial tuvo consecuencias incomparablemente mayores sobre la sociedad y la cultura de los países contendientes.¹⁰ Dadas las dimensiones del enfrentamiento, fue inusual también el gran número de civiles que se incorporaron a las filas, primero alentados a sumarse por su propia iniciativa, pero en última instancia obligados por las leyes vigentes en los distintos estados nacionales (*cf.* Bürger, 103). Repito que el propio Jahn, temeroso de su vida, rehuyó este llamado, primero con una excusa médica y después escapando, con tan sólo veinte años, a un país extranjero en el que no conocía a nadie y sin saber que permanecería allí hasta casi cumplir los veinticuatro. Durante todo el período, el mando militar suspendió en Alemania muchos de los derechos de los ciudadanos que estaban garantizados por la constitución (Kitchen, 40-1). Sin embargo, además de las penurias provocadas por el colapso de las economías europeas, y más allá de las protestas sociales y políticas, más o menos organizadas, que vinieron a continuación, la dimensión trágica de la guerra tendría que ver sobre todo con las pérdidas humanas (*cf.* Bürger, 103; Bieber 11-6). Entre los distintos factores que provocaban la alteración de las relaciones sociales, los más determinantes para estimular el anhelo de alguna salvación debieron ser los más irremediables —aquéllos ante los cuales los cuerpos resultasen más vulnerables y que tuviesen como consecuencia formas cada vez más severas de victimización.

La muerte repentina de millones de seres humanos entre 1914 y 1918 supuso una modificación profunda del tejido social que sería recordada dolorosamente por los sobrevivientes. Creo que la impresión provocada por las muertes en masa no podía plantearse en términos “puramente” éticos porque para grandes partes de la población las religiones monoteístas continuaban siendo un marco de referencia ineludible en cuestiones morales y espirituales. Es posible que, sin tales experiencias de pérdida irreparable, el arraigo de los nuevos discursos mesiánicos no hubiese sido tan notorio. Por lo tanto, al leer el expresionismo como una reconfiguración del mesianismo, considero que, junto con la insatisfacción sentida ante muchos otros aspectos de la cultura de aquella época, el trauma de la guerra se convertía en una causa fundamental del discurso. La preocupación religiosa es determinante en una buena parte del expresionismo, más allá de su tratamiento temático en las propias obras o de su consideración como mero contexto. Aunque en *Pastor Ephraim Magnus* la guerra se insinúa en pocas ocasiones y de manera más bien vaga, creo que hay elementos suficientes para argumentar que la desesperación del pastor y la desorientación de sus hijos

10 Al grado de convertirse en el paradigma de los estudios sobre la guerra que, en la segunda mitad del siglo XX, rebasaron el estudio tradicional de las técnicas y tácticas militares para incluir un espectro mucho más complejo de relaciones entre la disciplina militar y los factores económicos, culturales, históricos y sociales (*vid.* Howard, 2006).

son mucho más comprensibles cuando se inscriben en el desafío que la guerra, como motivo de extrema desesperanza, significó para las religiones de salvación en Occidente.

Dada la relevancia que atribuyo a la guerra como experiencia que precipitó la renovación de las esperanzas mesiánicas en la literatura expresionista, aludiré brevemente a algunos ejemplos que apoyan mi interpretación. En *Die Wandlung* [*La transfiguración*] (1919), de Ernst Toller (1893-1939), una de las obras expresionistas más conocidas y escrita también durante la guerra, un sacerdote católico visita un hospital militar lleno de heridos: hay allí un ciego, un paralítico, un paciente que convulsiona, otro con el cuerpo mutilado y otro más que ha caído envenenado por gases. La escena debe representarse “como si se mirara a distancia, como en un sueño [*in innerlicher Traumferne gespielt zu denken*]” y el sacerdote tiene los rasgos del protagonista del drama que, no por casualidad, es un artista joven perturbado por la posibilidad de ser llamado al frente (9, 44). El clérigo entra predicando la redención entre los soldados convalecientes pero ellos le retan, levantándose sobre sus camas y argumentando que dios, si en verdad conociera sus sufrimientos, no podría ser ni bueno ni compasivo: “*Wags, uns Lästere zu nennen, Doch schau uns an zuvor* [¿Te atreves a decir que somos blasfemos? ¡Deberías mirarnos primero!].” El sacerdote, turbado, rompe lentamente el crucifijo que llevaba en la mano, cae de rodillas y exclama:

Da ist kein Heil... Ich sehe keinen lichten Weg aus dieser Nacht [...] Wie könnt ich, selber trostbedürftig, den Trost euch spenden [No hay salvación... no veo ningún camino de luz para escapar de esta noche [...] ¿Cómo podría yo, que necesito ser consolado, ofrecer consuelo?] (III, 44-5).

Agobiada exactamente por la misma incertidumbre —la urgencia de dar sentido a las atrocidades de la guerra—, la hija del pastor Magnus intenta predicar, en el drama de Jahn, iniciando con una pregunta que admite, ansiosamente, que quizás no exista la justicia divina:

Weshalb fallen von tausend Soldaten, die in den Krieg zogen, jene fünfzig oder hundert, deren Namen später irgendwo geschrieben sind? Warum gerade die? Und sind's die Guten unter ihnen oder die Bösen? [¿Por qué, de mil soldados que van a la guerra, caen esos cincuenta o cien cuyos nombres se escriben después en algún lado? ¿Por qué precisamente éstos? ¿Y esos soldados que caen, entre todos los otros, son los buenos o son los malos?] (184).

La pregunta de Johanna, presentada con franqueza, da voz a esa duda sobre la providencia que, en la tragedia europea ya desde el Barroco, podía convertirse en un radical escepticismo religioso para desafiar, aunque sólo fuera por insinuación, el orden hegemónico vigente, y para señalar las alternativas que, al menos como posibilidad, se perfilaban en sus márgenes (cf. Dollimore, 87-90). A lo largo de mi lectura tendré presente esa crítica crucial, hecha por el materialismo cultural desde finales de los años 80, que ha permitido un acercamiento a la literatura trágica mucho más provechoso que el de la reprobación del expresionismo hecha por Lukács y sus continuadores: la tragedia, al presentar violencias inauditas, puede cuestionar el poder mejor establecido, relativizándolo, cuestionando el orden supuestamente

inviolable que se encuentra vigente en un momento dado (Grady, 133-5). Tanto la ley como la religión tradicional han ocupado durante mucho tiempo esa posición privilegiada que sanciona las disensiones y pone obstáculos a quien comienza a orientar su fe en otra dirección o dirige su esperanza hacia otro sitio.

La muerte violenta y la necesidad de sobrevivir en condiciones de vida lamentables debió reactivar, entonces, la reflexión sobre la trascendencia predicada por las religiones tradicionales, independientemente de las actitudes e interpretaciones divergentes que hayan resultado de esa concentración: de nueva conformidad con las viejas religiones, de renuncia ya plenamente consciente a toda religión o de interés por nuevas formas de religiosidad, mejor adecuadas a las circunstancias personales y sociales del momento. Al final de la Gran Guerra, por ejemplo, el número de entierros solicitados de acuerdo con algún rito cristiano aumentó a tal grado que no había suficientes caballos, carruajes ni sepultureros para responder a la demanda (Hope 597). No es casual que en la obra de Jahn y en la de otros expresionistas, el motivo medieval de la *Danza de la muerte*, históricamente vinculado a las terribles pandemias de la peste, se actualice como lenguaje iconográfico. Por ahora me parece suficiente reiterar, como punto de orientación con respecto al mesianismo expresionista, que las pérdidas irreparables de la guerra debieron significar, para aquella generación, una auténtica crisis de creencias que quizás de otro modo no habrían sido examinadas con la misma urgencia; que en aquellos años la expectativa de una justicia sobrehumana permitió que las distintas doctrinas escatológicas judías y cristianas adquirieran un nuevo impulso; y finalmente, que menospreciar esa desesperación religiosa como una preocupación infantil y poco profunda no sólo delata la antipatía de quien la juzga de ese modo, sino que niega también la realidad de una experiencia quizás más generalizada de lo que se admite, y renuncia por ello mismo a comprenderla.

¿Qué es la violencia estética de un drama tortuoso cuando se compara con la violencia fatal de las tragedias históricas? Durante la Primera Guerra Mundial se probaron nuevas tecnologías militares que redefinieron completamente la manera de enfrentarse en el campo —aviones armados y gases de cloro, por ejemplo, que ahora podían utilizarse para atacar a mayor distancia y a un mayor número de personas. Puede pensarse que la experiencia de la guerra como tragedia histórica fue traumática en más de un sentido: por la gran cantidad de personas fallecidas, por la rápida sucesión de las muertes y por la violencia o indignidad misma de las maneras en que las personas murieron (en los campos, muertes súbitas por las armas; lejos de las batallas, muertes lentas en condiciones de miseria o enfermedad). Creo que la propia estética de lo grotesco en el expresionismo, cruda y frenética, se hace más comprensible, como estilo de representación, al compararse con ese traumatismo provocado por la brutalidad de la guerra mecanizada. Es cierto que se trata de una tendencia estética anterior al expresionismo, pero lo grotesco en la literatura naturalista de finales del siglo XIX,

aunque sórdido también, parece tener más relación con la marginación social, con el crimen y con la miseria de las grandes ciudades que con los cuerpos desmembrados por la técnica, bien representados por los soldados mutilados en la obra mencionada de Toller. Pienso que el patetismo exacerbado y la deliberada utilización de lo grotesco en el expresionismo no pueden desaprobarse como gesto sensacionalista cuando se piensa en las atrocidades y sufrimientos reales de la época.

El artista plástico Otto Dix (1891-1969), quien se enlistó en el ejército como voluntario, realizó varias series de grabados en las que se plasman los horrores vividos en el frente. Una de ellas, completada en 1922 —y que lleva el irónico título de *Muerte y resurrección*—, representa con grandes contrastes la abundancia de hombres caídos junto a la extraña cotidianeidad de los absortos sobrevivientes. La noción de una corporalidad sumamente vulnerable, sufriendo, profanada, es fundamental para definir la crisis religiosa en *Pastor Ephraim Magnus*, aun cuando la guerra como tal, como dije, apenas se mencione de manera incidental en la obra. Los diarios de adolescencia de Jahnn muestran su miedo a las armas y su determinación de no responder al llamado militar desde los inicios del conflicto, cuando ya se habían cavado las primeras trincheras en el oeste:

Gibt es wohl jemanden, der daran denkt, daß Franzosen, Russen und Engländer Menschenleiber sind von Gott in ihrer Herrlichkeit geschaffen, mit Blut in den Adern, mit Sinnen und Nerven, die sich zu einem Wahnsinnigen Schmerz zusammenkrampfen können? – Nein, es gibt niemanden [...] Gar niemand dachte daran, daß Gott den Menschen sagte: Ihr sollt nicht töten! – Und niemand dachte daran, daß Christus sprach: »Liebet einander!« – Aber sie beten und schreien zu Gott, er möge ihr Morden segnen! [¿Hay acaso alguien que piense que los franceses, rusos e ingleses son seres de carne y hueso, creados por Dios en su magnificencia, con sangre en las venas, con sentidos y nervios que podrían crisparse de pronto, con un gran dolor demencial?... No, no hay nadie, [...] absolutamente nadie ha pensado en que Dios dijo: «no matarán»... Y nadie ha pensado en que Cristo pidió: «ámense los unos a los otros»... ¡En cambio oran y claman a Dios para que bendiga sus asesinatos!] (19.X.1914 en FS 364).

Diese Zeit ist zu schrecklich, man hört nur von Granaten und Schrapnells und Kugeln – und dazu Leute reden, die den Krieg heilig nennen. – Die deutsche Verluste betragen allein 1/3 Million Menschen – Heilig nennt man das [Esta época es demasiado terrible. Uno sólo escucha hablar de granadas y metrallos y proyectiles... Y de eso habla la gente que dice que la guerra es santa... Tan sólo las pérdidas alemanas ascienden a un tercio de millón de seres humanos... A eso es a lo que llaman santo] (27.X.1914 en FS 370).

La estética de lo grotesco, exacerbada en el expresionismo, puede reinterpretarse cuando se mira junto con esa violencia histórica impuesta sobre todos los esfuerzos individuales. Los escenarios de caos y de necesidad, los paisajes repletos de cadáveres, se hacían comparables a la severa escatología de la literatura apocalíptica, un imaginario en el que todo orden conocido se destruye y en el que se espera, como una última posibilidad de restauración o superación de los males, la intervención de la divinidad.

No resulta extraño, pues, que en tales circunstancias históricas muchas de las obras dramáticas del expresionismo, incluida *Pastor Ephraim Magnus*, se hayan construido con base en una idea de renovación y albergado, en el fondo, la esperanza de una vida distinta. La conformación de nuevas expectativas mesiánicas puede entenderse como respuesta a una experiencia traumática que, como es lógico, habría facilitado un cuestionamiento más amplio de la cultura que condujo al desastre. También se entiende que buena parte de la literatura modernista, concentrada en la posibilidad de una vida distinta y más plena, haya adoptado programas abiertamente políticos o sugerido sus propias estrategias de transformación moral y social (Schürer, 237). Como respuesta a los problemas irresueltos de la sociedad guillermina —en un momento que coincidió con la fase más intensa de industrialización en Alemania—, este ímpetu dado a la renovación de los valores vigentes se manifestó no sólo en el arte y la literatura de vanguardias, sino también, por ejemplo, en ámbitos políticos, científicos y civiles (Spreizer, 255-6). Visto con respecto a este contexto social más amplio, el mesianismo habría sido, entonces, una modalidad religiosa entre todas las actitudes críticas surgidas como reflexión en torno a las deficiencias de la modernidad, sobre todo tras la catástrofe. A diferencia de las actitudes más escépticas hacia las tradiciones religiosas (ya ampliamente instaladas en los nuevos métodos de las ciencias sociales), esta forma particular de desprecio de la cultura se habría servido de nociones gestadas en épocas muy anteriores.

La idea de irredención, que surge una y otra vez en el drama, es una de esas categorías, más bien atemporales, heredadas de las religiones de salvación.¹¹ La necesidad de un plan divino de prueba y liberación, compartida por numerosos creyentes, se fundamenta en la condición de una humanidad caída. La mera insatisfacción espiritual con el mundo vuelve a definirse en los mismos términos que había utilizado el propio Lutero, cuando reconocía que no era posible exaltar la esperanza de salvación sin hacer antes una caracterización sumamente negativa del mundo (WA 42, 107). Lo trascendente, además, desdeña lo histórico. Al acusarse un mal recurrente y predecible en los seres humanos, necesariamente se resta

11 El término “irredención”, formado con el prefijo latino de negación *in-*, no está registrado en el *Diccionario de la Real Academia Española* (2014), pero sí los derivados “irredento” e “irredentismo”, este último con connotaciones exclusivamente políticas. Con “irredención” traduzco el alemán *Unerlösung*, formado con el prefijo germánico de negación *un-* y muy recurrente en el drama de Jahn, también como participio pasivo (*unerlöst*, ‘irredento’, ‘que permanece sin redimir’). En contexto cristiano *Erlösung* equivale siempre al latín *redemptio*, que a su vez corresponde al griego ἀπολύτρωσις. Los tres términos adquieren su definición teológica a partir del significado literal, que se refiere a la compra de un esclavo que se hace con el fin de liberarlo. Aunque el modo preciso en que se lleva a cabo la redención varía de una tradición teológica a otra, lo fundamental en todas ellas es que dios libera a una humanidad esclavizada. Por ello, el concepto cristiano de redención está íntimamente ligado a las doctrinas sobre la salvación propias de cada confesión. En hebreo hay dos términos que pueden utilizarse en un sentido semejante. Por un lado, גאולה, que posee las mismas connotaciones de ‘liberación’ y ‘salvación’, tanto literalmente como en su interpretación mesiánica, y, por otro, el término תיקון, ‘corrección’, ‘reparación’, utilizado con connotaciones diferentes en la literatura rabínica tradicional y en la cabalística (cf. McGrath, 6-21; Löwy: 1988, 2). Sin embargo, no abundo en ellos porque para esta lectura la soteriología judía no resultará relevante.

importancia a las particularidades de una coyuntura determinada. Cualquier crisis es ya, sencillamente, consecuencia natural de una cultura culpable, para siempre necesitada de dios. En el mesianismo expresionista, la insatisfacción sentida hacia los principales valores ostentados por la sociedad alemana es, por lo tanto, una contraparte de la fe en la redención eterna: la cultura juzgada está siempre en una relación recíproca con la esperanza mesiánica. Esta interpretación de los dramas expresionistas es muy distinta, entonces, de aquélla que sólo estaría interesada en “rescatar” las “críticas válidas” más o menos perdidas detrás de un velo religioso. La crítica de la cultura irredenta, implícita en la fe en la salvación, no puede simplemente extraerse para integrarse en la crítica social y política antirreligiosa que, por su parte, juzgaría el resto de los afectos religiosos como ingenuidad desechable.

A todo esto cabe añadir que la crítica de la cultura, constitutiva del mesianismo expresionista, tomó con frecuencia la forma de una confrontación generacional. El expresionismo fue, casi en todos los casos, una literatura de jóvenes educados en familias burguesas.¹² El director de teatro Erwin Piscator (1893-1966), apenas mayor que Jahnn, escribió retrospectivamente sobre los costos humanos de la guerra y sobre la manera en que ésta había truncado las expectativas de los jóvenes, en particular:

*13 Millionen Tote. 11 Millionen Krüppel. 50 Millionen Soldaten, die marschierten. 6 Milliarden Geschosse. 50 Milliarden Kubikmeter Gas. Was ist da »persönliche Entwicklung«? Niemand entwickelt sich da »persönlich«. Da entwickelt etwas anderes ihn. Vor dem Zwanzigjährigen erhob sich der Krieg. Es machte jeden anderen Lehrmeister überflüssig [13 millones de muertos. 11 millones de inválidos. 50 millones de soldados movilizados. 6 mil millones de disparos. 50 mil millones de metros cúbicos de gas. ¿Qué puede entenderse por «desarrollo personal» en una situación así? Nadie se desarrolla «personalmente» en tales circunstancias. Otra cosa forma a la persona. Se alzó la guerra ante el joven de veinte años. Y junto a ella cualquier otro educador resultó superfluo] (*Das politische Theater [El teatro político]*, 1929: 9).¹³*

Desde el cambio de siglo, habían surgido en Alemania distintas iniciativas de reforma escolar y numerosas asociaciones de estudiantes que permitieron la conformación de una cultura

12 La mayor parte de los autores expresionistas nació entre 1880 y 1895/6 (Jefferies, 230; Anz, 2010: 31). A este criterio meramente cronológico Thomas Anz agrega otros dos rasgos sociológicos que caracterizaron a la generación expresionista: los escritores fueron, casi en su totalidad, hombres y de origen burgués. Aunque el teatro proliferó durante toda la República de Weimar, menos del cinco por ciento de las obras fueron escritas por mujeres (Kiesel, 1069). No obstante, Anz argumenta que la edad, el género y el origen socioeconómico de los escritores no fueron los factores más determinantes, sino el hecho de que éstos se organizaron como una subcultura juvenil en sociedades urbanas (2010: 24-36). Matthew Jefferies explica que la juventud no se concebía en ese entonces como una etapa del desarrollo distinta de la infancia y la adultez. El paso inmediato del período de formación bajo la autoridad del padre a las responsabilidades típicas de los adultos como el matrimonio y el trabajo implicaba una gran presión para los jóvenes (199-200).

13 El trabajo de Piscator en los escenarios alemanes se desarrolló, como el de Jahnn, en la década de los años veinte, aunque por vías muy diferentes. El teatro “épico” de Piscator y Brecht que se impuso en el período de entreguerras, con su simpatía por las causas revolucionarias, es precisamente el tipo de literatura comprometida que se contrapuso a todo lo que en el modernismo se juzgó como retrógrada y reaccionario (cf. Styan, 128 ss.).

juvenil con rasgos distintivos (Jefferies, 200-2). La generación expresionista, bajo la presión de la guerra, dio un nuevo impulso a esa reflexión sobre el ideal burgués de formación del individuo (*i.e. Bildung*).¹⁴ A los veinte años de edad, Walter Benjamin (1892-1940) pensaba que la reforma estudiantil, en cierto modo consecuencia de los grandes experimentos pedagógicos del siglo XIX, iba más allá de una discusión acerca de los “nuevos métodos de enseñar y educar [*neue Methoden des Unterrichts und der Erziehung*]”. En *Die Schulreform, eine Kulturbewegung* [*La reforma escolar, un movimiento cultural*], un breve artículo de 1912, escribió para una de las revistas de este movimiento:

Es erhebt sich die Frage nach den Werten, die wir unsern Nachkommen als höchstes Vermächtnis hinterlassen wollen. Die Schulreform ist nicht nur Reform der Fortpflanzung der Werte, sie wird zugleich Revision der Werte selbst [Surge así la pregunta de qué valores queremos dejar a nuestros descendientes como legado supremo. La reforma escolar no es sólo la reforma de la reproducción de los valores [*i.e.* de los métodos pedagógicos], sino que al mismo tiempo es la revisión de los mismos valores] (II 1, 14/15).

La escuela, que se ocupaba de resguardar el pasado, debía dejar a los jóvenes cultivar sus propias “imágenes del futuro [*Bilde aus dem Lande der Zukunft; Kultur der Zukunft*]”, “limitándose a dar y fomentar libertad [*Freiheit zu geben und zu fördern*]”, y a “crear espacio para la cultura en surgimiento [*Raum für die werdende Kultur zu schaffen*]” (16/15). La juventud, pues, lejos de ser el material sobre el que los adultos podían descargar sus propias expectativas, debía convertirse en una brújula para servirles a éstos como guía hacia el futuro. Muchos autores expresionistas continuaron esta tendencia crítica, casi siempre radicalizando las diferencias generacionales (*i.e.* padres culpables, hijos salvos). En sus obras, tanto la escuela como el hogar se miran con sarcasmo, como instituciones que perpetúan la moral de la generación de los mayores e imponen sus planes a los jóvenes (Ritter, 130-1). En *Der Sohn* [*El hijo*] (1914), de Walter Hasenclever (1890-1940), otra de las obras expresionistas más conocidas, el protagonista, un adolescente que tiene malas calificaciones y ha sido encerrado por su padre para estudiar matemáticas con un preceptor, consigue escapar de su casa para ir a las reuniones clandestinas de un grupo anarquista. El drama muestra cómo el mal estudiante cree eventualmente que la única manera de liberarse de la tiranía de su padre es matándolo.

14 Prusia implementó uno de los sistemas de educación pública más exitosos del siglo XIX, alcanzando una alfabetización de casi el cien por ciento de su población hacia el año 1900. Las clases para el pueblo, sin embargo, se limitaban a la enseñanza de la lectoescritura, el cálculo elemental y las lecciones de religión (éstas últimas reducidas después de 1872). Era la formación privilegiada (exclusivamente para varones) del *Gymnasium* burgués, que incluía la enseñanza del griego, del latín y de la literatura, la que se requería para acceder a las facultades universitarias de leyes y medicina. En el último tercio de siglo los rápidos cambios económicos, técnicos y sociales exigieron la reforma de la educación secundaria, creándose un plan curricular alternativo que enfatizaba el estudio de las ciencias y las lenguas modernas (Bowen, 411-6). Jahn asistió a una escuela de este último tipo, pero tuvo muchas dificultades para terminarla y nunca se matriculó en ninguna universidad. En sus diarios y obras de juventud es muy notorio el desencanto personal tanto con los padres como con la escuela. La decisión de ir a Noruega para no participar en la guerra fue precedida por dos huidas de casa que significaban también el abandono de la obligación de estudiar.

La forma que la cultura juvenil toma en *Pastor Ephraim Magnus*, sin embargo, es excepcional en la literatura expresionista porque es el padre quien quiere romper con la tradición heredada para alertar a sus hijos sobre la necesidad de crear una comunidad propia, facilitándoles la revisión de los valores.

Finalmente, con respecto a la crítica de la cultura implícita en el expresionismo, y de manera muy acusada en *Pastor Ephraim Magnus*, puede mencionarse también la tendencia de la época a cuestionar la moral específicamente con respecto a la sexualidad. Los procesos de urbanización en marcha desde mediados del siglo XIX, que modificaron las relaciones sociales de múltiples maneras, permitieron, entre otras cosas, nuevas expresiones y comportamientos sexuales que no fueron fácilmente reconocidos. El significado político de esta aspiración lo ejemplifica bien un panfleto publicado tras la revolución de octubre en Alemania, firmado por Kurt Hiller y otros escritores e intelectuales. En él, la libertad de la vida sexual se establecía como un objetivo a cumplirse por el nuevo régimen, junto a la inhibición de la guerra, la renovación de la educación pública y la reducción de las jornadas de trabajo (Kiesel, 170-1). En un breve texto del mismo año, titulado *Der Konflikt der modernen Kultur* [*El conflicto de la cultura moderna*] (1918), el sociólogo Georg Simmel (1858-1918) habló también del matrimonio y la prostitución como formas culturales del pasado que para muchos ya no se ajustaban sin trabas a los estilos de vida modernos:

daß das erotische Leben seine eigenste, innerste Kraft und sinngemäße Richtung den Formen gegenüber durchsetzen will, in die unsere Kultur es im allgemeinen eingefangen und damit in Erstarrung und Widersprüche versetzt hat [la vida erótica quiere lograr su fuerza más propia y más íntima, su dirección adecuada frente a las formas en las que nuestra cultura, por lo general, la ha aprisionado, llevándola así a entumecimiento y contradicción] (36/60-1).

La moral predominante en la sociedad a la que se enfrentó el expresionismo, todavía muy asociada a preceptos cristianos, condenaba enfáticamente cualquier forma de sexualidad distinta de la permitida en el matrimonio con fines reproductivos. Esto se vincula con el movimiento juvenil sobre todo porque el sistema educativo burgués, aunque inspirado en ideales de desarrollo individual y refinamiento cultural, descuidaba la importancia de los aspectos emocionales y sexuales en la formación. También en este ámbito, el drama no hace sino seguir una tendencia moderna a identificar lo sexual como uno de los últimos espacios en que el sujeto reconoce la experiencia de lo sagrado (*cf.* Urban, 5-9). En el drama, el pastor Magnus predica que la verdadera redención tendría que salvar no sólo al alma, sino también al cuerpo, e intenta convertir a los adolescentes a una nueva fe en el poder liberador del deseo. Su religiosidad, por lo tanto, está íntimamente ligada al anhelo de liberación sexual y éste no podría juzgarse tampoco sin tener en cuenta la esperanza de la redención de la carne.

Aunque el vínculo entre sexualidad y religiosidad en *Pastor Ephraim Magnus* es ineludible, el problema de la violencia sexual —como el de todas las otras formas de

violencia en la obra—, requeriría un análisis de la obra completa que mi primera lectura no puede abarcar. Sin embargo, creo que no está de más recordar, como parte de esta contextualización cultural, que la moral sexual a la que se opone la fe del pastor podía resultar opresiva para muchas personas no sólo por la desaprobación y desinformación de grandes sectores de la población, sino sobre todo por medio de disposiciones legales. La liberación del cuerpo y la sexualidad, como bien advirtieron algunos activistas desde aquel momento, era ciertamente un problema político. En el drama, Jakob, el hijo menor del pastor, se muestra entusiasmado por la idea de una sexualidad redentora y expresa su atracción erótica por adolescentes de ambos sexos. Cuando, después de muchos rechazos, enloquece y asesina brutalmente a una prostituta, el juzgado pide la opinión de un médico. El discurso que éste pronuncia, decisivo para dictar la pena capital a un adolescente, delata una proximidad histórica entre los lenguajes de la moral burguesa, la medicina y la ley. El análisis del feminicidio y de las otras agresiones misóginas en la obra —que precisaría un estudio cuidadoso sobre la manera en que la esperanza mesiánica, la represión sexual y la violencia trágica son construidas desde una perspectiva muy desfavorable a las mujeres—, es tan importante como el reconocimiento de esta corrosiva denuncia de la opresión sexual legalizada. Las primeras reacciones a la obra, escandalizadas, pertenecieron aún a esa esfera de la opinión pública que se había formado en Alemania durante el Imperio, cuando la censura de las obras “inmorales” y el procesamiento legal de los autores era una realidad (*cf.* Boorman, 6-8).¹⁵ La situación afectaba directamente a Jahnn. Cuando éste se embarcó hacia Noruega, huía, antes que nada, del servicio militar, pero de ese modo lograba escapar también, en compañía del amigo del que estaba enamorado, a la reprobación de sus preferencias sexuales. A pesar del esfuerzo de activistas y sexólogos, las relaciones homosexuales estuvieron criminalizadas todavía durante décadas.¹⁶ Como intentaré mostrar al

15 En la literatura alemana de finales del siglo XIX aumentó la diversidad de motivos y figuras sexuales (que se encuentran ya desde el romanticismo, por ejemplo en las obras de Kleist y Hoffmann), aunque por lo general éstos expresaron construcciones masculinas y heterosexuales, mientras seguían siendo raros el tratamiento de la sexualidad femenina o de la homosexualidad. Esto es comprensible en parte porque se trataba de afectos socialmente reprobados, pero más aún porque su sanción legal los inhibía e invisibilizaba en lo cotidiano. De todos modos, en parte por la influencia de Sade y Sacher-Masoch, sobre todo en la literatura naturalista, decadente y simbolista, surgieron obras en las que se habían vinculado ya los aspectos religiosos y sexuales, dando lugar a varios escándalos. Algunos escritores fueron penalizados, otros publicaron bajo pseudónimos o distribuyeron sus libros en tirajes privados. Entre los más polémicos puede mencionarse a Oskar Panizza (1853-1921) y Stanisław Przybyszewski (1868-1927). Los austriacos Arthur Schnitzler (1862-1931) y Karl Kraus (1874-1936), en cambio, denunciaron la doble moral en varias publicaciones desde una perspectiva más crítica (J. M. Fischer, 53-65). Si bien ninguno de ellos se relacionó directamente con el expresionismo, los menciono porque el tipo de reacciones públicas que provocaron son comparables a los juicios despectivos en contra de Jahnn (más adelante aludo a la retórica moralista consolidada por la prensa y criticada por Nietzsche; *cf.* Boorman, 5-7). La aparición de preocupaciones semejantes en la obra de Wedekind sí tuvo, en cambio, una influencia decisiva sobre autores expresionistas como Carl Sternheim (1878-1942), el mismo Jahnn y muchos otros.

16 Jahnn viajó a Noruega en compañía de su vecino y compañero de escuela Gottlieb Harms (1893-1931), con

menos con respecto a la religiosidad predicada, creo que la obra no podría leerse sin reconocer cuán normalizados se encontraban entonces los prejuicios sexuales.¹⁷

Teniendo en cuenta todas estas complicaciones y el hecho de que el drama es demasiado largo, mi análisis de la religiosidad predicada en la obra se concentrará en la figura del pastor Magnus y, por lo tanto, en el primer cuadro del drama, que representa su último sermón y que termina con su suicidio. Esto se justifica, a mi parecer, porque tal cuadro constituye una especie de prólogo en el que se presenta el conflicto principal y se establecen tanto la estructura como el tono fundamental del resto de la obra. La nueva idea de redención que el pastor sugiere a sus hijos y la relación que ésta establece con las creencias de las que se aparta, se conservan con escasas variaciones hasta el final. Mi intención, entonces, será leer esta religiosidad predicada por el pastor Magnus a sus hijos como un nuevo momento en la historia del mesianismo, lo cual implica, creo, una descripción concreta de la tradición que lo precede y una posible explicación de la manera en que la reconfiguración de la fe en la salvación responde a un contexto histórico-religioso específico. Bajo el supuesto de que el expresionismo es un mesianismo, intentaré dilucidar cómo las cualidades formales usualmente reconocidas en los dramas expresionistas se relacionan con la motivación

quien mantuvo una intensa y complicada relación desde su adolescencia y hasta la muerte de este último — más allá de las preferencias, una lectura de los diarios hace evidente que la relación fue complicada en gran parte debido a esa desaprobación social de la diversidad sexual y por las inseguridades y sentimientos de culpa que esta forma de violencia provocaba en los adolescentes. Sin otra justificación que lo “recomendado por la moralidad”, el *Código Penal del Imperio* [*Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich*] castigaba las relaciones homosexuales, la primera vez con prisión, la segunda con la pérdida de los derechos civiles (§175). En esa misma legislación se apoyó poco después el exterminio de las personas señaladas como homosexuales en los campos de concentración. El párrafo en cuestión fue eliminado en 1994, más de treinta años después de la muerte de Jahn.

17 En Berlín se fundaron la primera publicación regular dedicada enteramente a la homosexualidad en 1896 y la primera organización en todo el mundo abocada a la defensa de los derechos de las personas homosexuales, bisexuales y transgénero en 1897 (Mancini, 8-25; Tamagne, 69-70). Los esfuerzos de médicos y psiquiatras por fundar una sexología libre de prejuicios se encontraban, no obstante, muy lejos de representar las actitudes de la mayor parte de la población. En 1907, por ejemplo, un reportero denunció públicamente la homosexualidad de algunos políticos cercanos al emperador alemán, desatando una polémica —conocida como el escándalo de Eulenburg—, en la que se mostraba con toda claridad el desprestigio social de la homosexualidad y su incompatibilidad con el ideal prusiano de masculinidad heterosexual militarista (Tamagne, 16-9). En los años del expresionismo la situación había cambiado muy poco. En Berlín se produjo también *Anders als die anderen* [*Diferente a los otros*] (1919), de Richard Oswald, la primera película —todavía muda—, hecha con la intención de concientizar al público sobre los daños causados por los prejuicios sexuales. En ella, el protagonista, extorsionado por una persona que sabe de sus preferencias sexuales, se suicida finalmente a causa del rechazo social, lo cual era no sólo una situación común sino incluso, para muchas personas ajenas al problema, una “solución” deseable (Mancini, 115-6). Como activista, Kurt Hiller exigió también el reconocimiento de la diversidad de la sexualidad humana.

religiosa de la obra. Sobre todo, explicaré por qué creo que en *Pastor Ephraim Magnus* este vínculo se logra mediante la dramatización de una crisis religiosa auténtica que se propone como motivo trágico legítimo, propio de la modernidad. Para ello sugiero dos estrategias: la primera consiste en identificar la tradición mesiánica que se reconfigura en el drama con el luteranismo. La confesión luterana típica de los estados del norte de Alemania fue la forma de cristianismo personalmente conocida por Jahnn y, según mi argumento, la fe propuesta como sustituto por el pastor Magnus a sus hijos se explica mejor por rasgos específicos de la teología luterana que la motivan: en parte como su impulso y en parte como objeto de repudio. La segunda estrategia consiste, por un lado, en reconocer la predicación como el tipo de discurso religioso que está tradicionalmente asociado, de manera más estrecha, a la esperanza mesiánica y, por lo tanto, como el mejor modo de aproximarse al expresionismo en tanto mesianismo. Por otro lado, en la medida en que esta predicación intenta persuadir sobre la pertinencia de la religión sugerida, considero que ésta puede ser analizada retóricamente como un discurso que se propone defender la legitimidad de una preocupación religiosa ante las tendencias de la modernidad que la desprecian. Describiré ambas estrategias a continuación.

Es evidente que la idea de redención planteada por los personajes, no obstante sus serios cuestionamientos de la tradición, permanece profundamente marcada por su origen cristiano. El pastor Magnus y sus hijos están convencidos de que la forma de cristianismo en la que fueron educados ya no responde bien a sus inquietudes y creen saber cuáles son las alternativas que vale la pena explorar como posibles sustitutos. Así, los personajes parten del marco dado por una religión institucional para intentar definir una creencia propia, mejor ajustada a sus preocupaciones personales. *Pastor Ephraim Magnus* puede leerse entonces como una dramatización de aquel proceso de personalización de lo religioso que se acelera cada vez más en las sociedades industriales de Occidente por lo menos desde el siglo XIX:

el mundo moderno ubica al individuo en el centro de la escala de valores que lleva, en lo que respecta a la religión, a desdotar progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas, y a convertirla en un fenómeno cada vez menos social y cada vez más relegado al ámbito de lo individual. [...] habrá que tener presente que los comportamientos religiosos computables socialmente son cada vez menos notables y que la esfera de lo privado es muy difícil de penetrar, máxime en cuestiones que atañen a ese núcleo interior (a veces rodeado de incertidumbres e incongruencias) que resulta ser lo que se cree (Díez de Velasco, 536).

La merma de poder político y social de las mayores iglesias no supone necesariamente una disminución de la religiosidad de las personas, sino con frecuencia sólo la indiferencia de las personas hacia las iglesias, así como su disposición a sostener en privado las propias convicciones (Sotelo, 43). En este sentido, mientras que la religión supone creencias ya consolidadas social e históricamente, y por lo general operantes en muchos ámbitos culturales, la preocupación religiosa de una persona comprende inquietudes y actitudes, más

difíciles de discernir, que conforman una religiosidad propia al margen de tales instituciones y en contra, también, de las posturas antirreligiosas y escépticas que las desafían.¹⁸ Tal es la situación de Magnus al comienzo del drama, cuando, siendo pastor de una iglesia oficial, critica sus doctrinas y decide predicar a sus hijos una interpretación propia de lo que es la salvación antes que abandonar la fe por completo. Desde luego, el proceso de personalización de lo religioso está relacionado con la promoción moderna del individualismo. En el drama de Jahnn es bastante claro que la religiosidad predicada está a menudo sesgada por actitudes egoístas y orientada por una idea de comunidad más bien abstracta, lo cual abre otra perspectiva ética para considerar la violencia de los cuadros. En cualquier caso, la personalización de lo religioso ha de considerarse una etapa en la historia del mesianismo occidental.

Mi insistencia en el peso de la tradición quiere poner de relieve la dificultad que supone para una persona imaginar alternativas radicalmente alejadas de su herencia histórica. Todo el expresionismo es una reconfiguración del mesianismo si por éste se entiende, en su formulación más amplia, “la expectativa y su correspondiente visualización del advenimiento, individual o colectivo, de la justicia” (Derrida citado por Anderson, 14-5). Pero proponer una definición global del mesianismo es tan difícil como llegar a una única definición válida para todas las manifestaciones artísticas y literarias del expresionismo —ambos conceptos señalan tradiciones diversificadas que, me parece, sólo se empalman en parte. Si bien es cierto que muchas obras expresionistas se ordenan de acuerdo con este esquema básico de una fe en la salvación, trabajar con una definición global del mesianismo no permite distinguir la inmensa variedad de reconfiguraciones modernistas propuestas para cada una de las principales vertientes mesiánicas. Precisamente esa atención a las cualidades de los diferentes mesianismos es lo que permitiría precisar la tesis del expresionismo como una

18 La distinción hecha entre los términos “religión” y “religiosidad” responderá aquí a esta oposición entre las creencias institucionalizadas y las experiencias personales. Usaré la palabra religiosidad, pues, para referirme a la actitud de quien, subjetivamente, considera algo que lo afecta como un problema religioso, sea cual sea el marco de creencias en que ésta se articula. Religiosidad, por lo tanto, es la preocupación personal tanto de quien pertenece a una religión como de quien distingue en sí mismo una preocupación religiosa al margen de las instituciones. La religiosidad ha querido definirse también, históricamente, como una cualidad hipotética que sería propia de todos los seres humanos. Usaré a veces el término también en este otro sentido, pues la fuerte crítica de las religiones monoteístas acentuada en Occidente desde la Ilustración ha estado acompañada por la admisión de que quizás exista un ámbito irreducible de religiosidad que, en caso de desaparecer las grandes religiones, habría de manifestarse de otros modos. Las acepciones de esta palabra se confunden, por lo tanto, con la definición de “espiritualidad”. Sin embargo, prefiero el término religiosidad por ser más general. El término “espiritualidad”, históricamente originado en la distinción occidental entre un espíritu al que concierne la trascendencia y un cuerpo inferior que no puede acceder a ella sería sólo una forma de religiosidad entre muchas posibles. Aquí lo usaré precisamente para referirme sólo a tradiciones cristianas. Lo religioso, por último, sería el término más amplio, útil para abarcar todo el espectro de problemas relacionados con cualquier religión, con cualquier religiosidad y con las debatidas (re)definiciones de conceptos religiosos, tanto en el nivel de las experiencias personales como en el de la historia de las instituciones.

reconfiguración histórica de nociones religiosas sin caer en las generalizaciones y reducciones que ha sufrido la categoría de lo religioso, en especial, conforme aumentan las tendencias antirreligiosas de la modernidad. Además, la poco acertada distinción entre un expresionismo socialmente revolucionario y un expresionismo individualista y reaccionario, fundada en la crítica politizada de los años treinta y puesta en marcha para autorizar un tipo de literatura y descalificar los otros, por lo general implica, desde una perspectiva religiosa, tan sólo una distinción entre las concepciones colectivas o individuales del mesianismo (*cf.* Kellner, 1983a: 5-6 y Anderson, 10-1). Si la crítica del expresionismo ha ocultado con frecuencia un menosprecio de su legitimidad religiosa, el reconocimiento de las posturas religiosas adoptadas en cada una de las obras es crucial para tener una visión más justa de lo que se debatía en ellas —es decir, para poder expresar críticamente las simpatías y antipatías despertadas por la crisis de lo religioso como motivo trágico moderno.

Ateniéndome, pues, a la determinación histórica de las ideas religiosas, intentaré mostrar que el mesianismo que atañe a la obra es el de la tradición luterana, es decir, una variante cristiana y protestante del mismo. Entre las distintas corrientes surgidas de la Reforma suele hablarse de “confesión” para designar las creencias concretas defendidas por cada una de ellas. Vale la pena recordar rápidamente la historia del término porque ésta refleja, en tanto institucionalización de una religiosidad particular, el proceso inverso al de la personalización de lo religioso. Al contrario de lo que supone su primer significado como mera manifestación de devoción, como ‘acto de alabanza’ (lat. *confessio*), el uso posterior revela el grado al que el reconocimiento de la propia fe terminó por exigir la determinación exacta y consensuada de sus artículos, que incluso se hicieron constar por escrito a lo largo del siglo XVI. Se conoce como confesionalismo a la fase en el desarrollo de las iglesias protestantes en la que éstas, empeñadas en definir sus propios contenidos doctrinales tanto frente al catolicismo del que se desprendían como entre unas y otras, contribuyeron a la consolidación de nuevas ortodoxias, cada una de las cuales involucró muy pronto la adopción no sólo de creencias delimitadas, sino también de toda una serie de prácticas y gestos añadidos que se convirtieron en fuertes señas de identidad social (Schaeffer, 519-20).¹⁹ El

19 A lo largo de este trabajo escribo la palabra “dios” con minúsculas iniciales para relativizar la norma según la cual, en castellano, ésta se debe escribir con mayúscula si se refiere a la deidad máxima de las religiones monoteístas, pero no cuando se refiera a las deidades propias de otras religiones. El uso de la mayúscula se ha querido justificar como el uso de un nombre común en sustitución de un nombre propio que no ha de pronunciarse o que se desconoce. Sin embargo, me parece que la distinción funciona sencillamente como un honorífico y que, como todos los honoríficos, éste pertenece a un contexto sociocultural muy específico, en el que se exalta una figura en detrimento de otras. En este sentido, la palabra “Dios” suele mostrar la conformidad de quien la usa con algún monoteísmo y puede implicar, por ello, la reproducción de una doctrina que autoriza determinadas creencias y desautoriza otras. El uso de minúsculas para referirse al dios de las distintas tradiciones judías y cristianas, en cambio, indica una reserva pero no necesariamente una falta de respeto hacia las mismas y resulta más congruente con el interés, fundamental para esta lectura, por la diversidad de las tradiciones religiosas y por la manera en que distintas creencias institucionalizadas son

luteranismo tiene, por lo tanto, entre las distintas formas de cristianismo, rasgos que le son propios, y *Pastor Ephraim Magnus* refleja en muchos detalles esa especificidad. Que la confesión representada en la obra es luterana es algo evidente, aunque ésta se presupone, pues en realidad no se le discute como tal de manera explícita. Se trata, en primer lugar, de posturas teológicas básicas, pero también de la influencia más amplia de éstas sobre las prácticas litúrgicas, sobre la política de los estados alemanes en los que el luteranismo fue durante mucho tiempo la religión exclusiva y, en consecuencia, sobre numerosas instituciones sociales, incluidas la familia y la escuela. Así, aunque lo que sobresale en el drama es una concepción renovada de la redención y, ante todo, la experiencia que de ésta pueda tener la persona, todas las acciones se contextualizan en una cultura que lleva, en muchos aspectos, la marca reconocible del luteranismo.

En una obra tan larga como *Pastor Ephraim Magnus*, en la que se trata obsesivamente el problema de la redención, se hace posible reconocer, con mucho mayor detalle, el origen específico de las ideas que se ponen en duda y la medida en que ese origen continúa determinando la fe propuesta como sustituto. Los conflictos son la prolongación de los conflictos resentidos por una de las principales vertientes protestantes y la reconfiguración propuesta busca responder, al menos en parte, a las necesidades específicas de esa misma tradición. En muchas otras obras expresionistas, los motivos y las figuras representados aparecen muy brevemente o son insuficientes para poder adscribir su mesianismo a alguna confesión particular. La mencionada crisis del sacerdote en el lazareto, en *Die Wandlung*, por ejemplo, dramatiza el cuestionamiento de la fe en la salvación, al igual que lo hace *Pastor Ephraim Magnus*, pero allí con respecto a una tradición católico-romana. La escena, sin embargo, ocupa apenas las últimas tres o cuatro cuartillas de un cuadro, por lo que no permite explorar demasiado la amplitud de problemas que surgen con el expresionismo en tanto mesianismo.²⁰ Si en *Pastor Ephraim Magnus* los personajes y sus conflictos pueden identificarse todavía con una tradición concreta y con el rechazo de su correspondiente doctrina de la salvación, es quizás porque el apego a la tradición que se quiere reconfigurar parece todavía muy fuerte. Esta mayor visibilidad de la religión de partida tiene la ventaja de

desarticuladas y reordenadas en los procesos de personalización de lo religioso (exactamente en el sentido cuestionado por Rilke en 1910, que cité como epígrafe). Por todo ello hago lo mismo al escribir “mesías” y “cristo”, las palabras hebrea y griega, respectivamente, que significan sencillamente ‘ungido’, y al escribir “salvador”, pues aun cuando en la mayoría de los casos me refiero inequívocamente al dios de los cristianos, mi propósito es señalar siempre que el contenido exacto de estas palabras varía de una confesión a otra y a pesar de sus respectivas pretensiones de universalidad.

20 Que en muchas obras expresionistas no sea evidente cuál es la tradición mesiánica que se reconfigura es algo que, de todos modos, no resulta tan extraño si se tiene en cuenta que las diferencias marcadas por el confesionalismo tendieron a atenuarse en cuanto la ciencia y el escepticismo popular decimonónicos comenzaron a cuestionar a todas las iglesias y sus credos por igual. En Alemania incluso aumentaron, desde principios del siglo XIX, las iniciativas para unir las dos principales tradiciones protestantes del país, la luterana y la reformada (al. *Unionismus*).

ofrecer un mejor caso de estudio para probar la tesis de un mesianismo expresionista con mayor precisión que una visión panorámica de reconfiguraciones breves y variadas de lo religioso en dramas más conocidos (lo cual, de todos modos, habla ya de una disolución generalizada de las religiones excesivamente dogmáticas). La atención puesta en una tradición específica implica también, por último, que la discusión de los problemas éticos y religiosos del drama puede evitar las burdas generalizaciones de los juicios antirreligiosos más hostiles, que rechazan toda forma de cristianismo como si se tratase de un solo bloque. De acuerdo con todo lo anterior, mi lectura de *Pastor Ephraim Magnus* se dedica, en buena medida, a esbozar una historia cultural de la religiosidad predicada por el pastor.

Para entender este expresionismo de la obra como un momento en la historia del mesianismo, señalaré, en concreto, la manera en que la religiosidad predicada por el pastor y sus hijos se posiciona frente a tres dogmas fundamentales del luteranismo: la salvación por la sola fe, el principio de la sola escritura y la vieja doctrina del pecado original.²¹ El primero permite reconocer que *Pastor Ephraim Magnus* representa la crisis y el deseo de mantener, aunque sea bajo otra forma, ese logro fundamental del protestantismo que consiste en defender el carácter estrictamente personal de la salvación cristiana: la afirmación de que en la experiencia de la fe dios y el sujeto se encuentran sin necesidad de ningún intermediario, la idea de que cada ser humano percibe subjetivamente la presencia del espíritu divino que se manifiesta para concederle la gracia y comunicarle el perdón. El distanciamiento con respecto a la doctrina agustiniana del pecado original servirá, por otro lado, para reconocer cómo conciben Magnus y sus hijos la naturaleza humana y, a partir de ella, la naturaleza de lo religioso y su lugar en el mundo. Esta cuestión está íntimamente ligada con la necesidad, ya mencionada, de acusar una cultura irredenta que necesita ser salvada. Finalmente, el rechazo, por parte de Magnus, del dogma de la sola escritura, permitirá observar cómo las narraciones y motivos bíblicos pueden ser retomados por el pastor para definir su propia religiosidad sólo a condición de haber perdido su carácter literal y canónico. En conjunto, los tres aspectos permitirán definir suficientemente en qué consiste la reconfiguración expresionista de la salvación dada por la obra. El énfasis del drama en la experiencia subjetiva y el hecho mismo de que esta religiosidad está apenas en proceso de articulación, implican que la fe sustitutiva, personalizada, no puede estar libre de ambigüedades. La intención será identificar aquellos conceptos fundamentales de la tradición luterana que, reutilizados de modo heterodoxo, constituyen el lenguaje básico de la religiosidad de los personajes, transmitiéndoles a veces

21 Por brevedad y por evocar mejor con ello su fórmula tradicional, me referiré a los primeros dos, respectivamente, como “dogma de la sola fe” y “de la sola escritura”, en el entendido de que en su expresión latina, *sola fide* y *sola scriptura*, el adjetivo se encuentra en caso ablativo, lo cual debe traducirse por una perífrasis: ‘sólo o solamente por la fe [es justificado el hombre]’ y ‘sólo o solamente en la escritura [se revela dios]’. El significado básico de ambos principios se verá con mayor detenimiento más adelante.

sus propios potenciales críticos, a veces sus propias contradicciones. Al análisis de la tradición teológica agrego una consideración del contexto histórico en que se encontraban los pastores de las iglesias luteranas alemanas a finales del siglo XIX y principios del XX.

La forma concreta del mesianismo que se reconfigura en *Pastor Ephraim Magnus* puede presentarse, entonces, como un conjunto más o menos coherente de posiciones teológicas que han sido personalizadas (y eso, sobre todo, en la medida en que éstas derivan de una religión dogmática, es decir, repleta de definiciones estrictas). Sin embargo, desde otro punto de vista, más literario que teológico, el mesianismo de la obra puede describirse también mediante el análisis de la predicación, que es una forma discursiva estrechamente vinculada al mesianismo cristiano y, al mismo tiempo, la forma discursiva preferida por el pastor Magnus y sus hijos para expresarse a lo largo del drama. La predicación de los personajes corresponde siempre a un momento de entusiasmo en el que sus visiones se concretan y quieren ser transmitidas. Todos ellos exclaman, al menos una vez, “*Ich will predigen!* [¡Quiero predicar!]”, para indicar la urgencia que sienten de comunicar sus convicciones. Aunque el contenido de la esperanza luterana haya cambiado, las premisas mismas del discurso que intenta promover el sustituto son heredadas: los personajes reproducen esa predicación cristiana que consiste en la proclamación carismática de una fe con el fin de motivar la conversión de quienes escuchan y de establecer entre los adeptos ganados las bases de una sociedad más justa. Hay otras formas discursivas que podrían actualizarse para dar continuidad a una tradición religiosa occidental —la oración, el himno, la profecía, el reporte de visiones, el comentario teológico, *etc.*—, pero la predicación ha sido el medio fundamental para propagar las nociones escatológicas del cristianismo. El hecho de que en *Pastor Ephraim Magnus* se le dé prioridad a la predicación es también una ventaja para analizar la preocupación por la esperanza mesiánica que, al menos en esta obra, subyace al expresionismo. Al entender la obra como una dramatización del proceso de personalización de lo religioso, la atención puesta en la predicación permite también entender las limitaciones del mesianismo expresionista en la obra, pues el intento de comunicar una fe personal a los otros, por medio de un tipo de discurso cristiano que tradicionalmente pretende expresar verdades universales y divinas, complica también la recepción de esa religiosidad que se propone como alternativa.

La predicación de una fe más adecuada a las necesidades manifestadas por los personajes se opone, inevitablemente, al cuestionamiento moderno de la legitimidad de lo religioso. Entre la religión a la que Magnus ha dejado de pertenecer y las actitudes que rechazan ya cualquier forma de religión, el pastor intenta redefinir una religiosidad. Para esclarecer este problema analizaré la predicación como un discurso que intenta persuadir sobre la pertinencia de la fe propuesta. En especial, la predicación se parece mucho a la deliberación, que, según la retórica clásica, es el género en el cual un orador intenta aconsejar,

como Magnus a sus hijos, acerca de lo que es mejor hacer en el futuro inmediato para acrecentar la felicidad (Aristóteles, *Retórica* 1360b/204). Aunque sólo me enfocaré en el sermón de Magnus y su relación con el mesianismo luterano, creo que esta aproximación retórica a la predicación podría extenderse para analizar muchos otros problemas del drama. La violencia de la obra radica, muchas veces, en que lo predicado está siempre en tensión con las acciones. Los aspectos liberadores de la fe imaginada son opacados por el comportamiento de los propios predicadores, casi siempre incongruentes con lo que predicán pero también a veces congruentes con ello de una manera alarmante. Por lo tanto, las estrategias utilizadas en el drama para provocar a los espectadores podrían dilucidarse bien si se plantean como problemas retóricos: tanto la discrepancia entre lo predicado y lo hecho como el terrible poder afectivo que este discurso quiere tener sobre la audiencia —su efecto perturbador sobre las costumbres y las pasiones. Como dije antes, creo que afrontar esos problemas requiere más espacio y una revisión de la obra completa. Sin embargo, intentaré mostrar, al menos, que el estilo excesivamente patético y grotesco con que se ha representado el conflicto en *Pastor Ephraim Magnus* sirve para magnificar esa pérdida de quien no puede sobreponerse fácilmente a una decepción religiosa, y en particular ante aquella tendencia de la modernidad que la menosprecia.

Por último, creo que el mesianismo expresionista de *Pastor Ephraim Magnus* habría de oponerse a los pronunciamientos cristianos a favor de la guerra que, en 1914, pusieron en evidencia los mayores defectos de la tradicional proximidad entre el estado y sus iglesias predilectas (en sus diarios, Jahnn usa la imagen típica del trono y el altar como autoridades conjuntas). A principios del siglo XX, el orgullo sentido en el país por la época de la Reforma protestante fue aprovechado para respaldar las aspiraciones nacionalistas e imperialistas del estado. A esta unión ideológica se le conoce con el nombre de nacionalprotestantismo (Wehler, 377). Para entender su expresión más vulgar, puede leerse el comentario de Jahnn a las proclamaciones hechas por un pastor en los suburbios de Hamburgo, apenas unas semanas después de la entrada de Alemania en el conflicto armado:

Unser Pastor hat seinen siebzehnjährigen Jungen ins Feld geschickt, damit er sich das eiserne Kreuz hole. Gesagt hat er es anders; aber gedacht hat er es. Aber weiter hat er auch garnichts gedacht. Er hat geredet, jeden Tag, des Abends in der Kirche mit seiner ekelhaften Stimme von Helden- und Deutschtum, vom Geiste der Begeisterung und Gottesfurcht; er hat nicht bedacht, daß sein Junge erst siebzehn Jahre und schwächlich war; er hat der Not nicht gedacht, die kommen würde, er hat nicht erwogen, ob seines Jungen Augen soviel Blut anschauen könnten, ohne auszubrennen, er hat nicht bedacht, daß sein Sohn fallen könnte. Daran hat er gedacht – und weiter hat er sich, den Fall erwägend, zugesprochen, daß er ein Hallelujah und Te deum singen würde, weil sein Sohn als Held, mit aufgerißnem Leib, wild schreiend starb. – Ganz nebenbei, ein Segen war es auch, daß er ihn nicht mehr zu futtern hatte. [...] Überhaupt haben sich sämtliche Geistlichen, Pastoren und Priester meneidig gemacht, sie haben Lügen aus den heiligen Worten gemacht. Sie sind schlimmer als Pharisäer und Schriftgelehrte. – Aber sie stehen auf den Kanzeln und beten und loben und danken und lügen und schachern mit heiligen Worten und -nimand sagt



Fig. I. La Cruz de Hierro (1914-1918)

La Cruz de Hierro fue una condecoración militar alemana entregada como reconocimiento durante la Primera Guerra Mundial (Ball; Peters, 68-9). El símbolo, emblema del ejército imperial, se remonta al uso de la cruz cristiana por los caballeros teutones durante las cruzadas. Esta asociación tradicional entre el cristianismo y las armas tuvo una nueva manifestación bajo el nacionalprotestantismo de la sociedad Guillermina, como lo prueban las numerosas exhortaciones dirigidas por los pastores a los jóvenes para enlistarse como voluntarios de guerra en 1914 (Wehler: 377; Hope, 584-602).

etwas dagegen. Sie halten Kriegsandachten und Schlachtengebete [...] Das ist die neue Zeit, die allen Völkern Genesung bringt. Jubelt, ihr Leute, denn Gott hat Großes an euch getan! [Nuestro pastor ha enviado a su hijo de diecisiete años al campo de batalla para que se haga merecedor de una Cruz de Hierro [*i.e.* una condecoración militar]. Lo ha dicho de otro modo, pero así lo ha pensado. Y no es que haya pensado más. Ha hablado cada día en la iglesia, por las tardes, con su voz asquerosa, sobre el heroísmo y el carácter alemán, sobre el espíritu del entusiasmo y el temor de Dios. No ha pensado en que su hijo cumplió apenas diecisiete años ni en la delgadez de su cuerpo; no ha pensado en la necesidad que podrá sobrevenirle; no ha considerado que los ojos de su hijo podrían extinguirse antes que atreverse a ver tanta sangre; no ha pensado en que su joven hijo podría caer muerto. No, en eso sí ha pensado... incluso ha prometido que, si eso llegara a ocurrir, cantará un *Aleluya* y un *Te Deum* porque su hijo, gritando salvajemente y con el vientre desgarrado, habrá muerto como un héroe... Muy incidentalmente, una victoria aparte será el ya no tener que alimentarlo. [...] En general, todos los ministros, pastores y sacerdotes han perjurado, han convertido las palabras sagradas en mentiras. Son peores que los fariseos y los escribas... Y, no obstante, son ellos mismos quienes ocupan los púlpitos y oran y alaban, quienes agradecen, mienten y regatean con palabras sagradas... sin que nadie diga nada en contra. Celebran oficios en los regimientos y pronuncian oraciones de guerra. [...] Éstos son los nuevos tiempos, que a todos los pueblos traen salud. ¡Alégrese todos, Dios ha hecho maravillas en ustedes!] (20.X.1914 en FS 365-6).

El pastor Magnus del drama y sus hijos no podrían pensarse sin tener en cuenta tales arengas, pronunciadas realmente por numerosos pastores contagiados de ese ferviente nacionalismo [Fig. I]. Teniendo este trasfondo en cuenta, se hará evidente que, a pesar de tener su propia vehemencia, entrelazada sin duda con graves formas de violencia, la religiosidad que los personajes predicaban se distingue de los sermones de reclutamiento y expiación por las armas.

El nacionalprotestantismo minó en pocos meses el poco prestigio que quedaba a algunas iglesias y, una vez hecho el daño, no pudo sostenerse. Por su insensatez, las palabras de los capellanes militares ya no podían significar mucho para multitudes de soldados cada vez más desalentados por la derrota, indignados ante las autoridades que los mantenían en los frentes, traumatizados por haber presenciado la muerte de miles de personas y, después de todo, quizás más incrédulos que nunca hacia la ambigua salvación prometida por sus tradiciones religiosas. En 1917, tras tres años de violencia, la celebración del cuarto centenario de la Reforma no podía ignorar esta ambigüedad. Las autoridades eclesiásticas, cegadas por el furor inicial, no habían imaginado lo que pasaría cuando la guerra hubiese terminado y su predicación debiese adoptar un tono completamente distinto ante los sobrevivientes (Hope, 594-7; *cf.* Porter, 106-8). La vuelta al mesianismo en distintas manifestaciones de la cultura alemana de aquéllos años, y particularmente en la teología luterana de entreguerras, se concretó en ese espacio vacío de sentido dejado por la muerte. Insisto en que este contexto histórico es crucial al momento de leer la tragedia de Jahnn, aun cuando no se aluda a él directamente. Ephraim, el hijo mayor del pastor, platica con su primo sobre las dudas que lo agobian ante la futura obligación de predicar:

Ich weiß nicht, was noch aus mir werden soll. Ich habe Theologie studiert; doch ist Pastor sein kein eigentlicher Beruf. Es ist so viel Nichtstun dabei, so viel Händefalten ohne Werke. Ich denke

jetzt daran – und daß man lügt. [...] Es sind so viele Menschen, mit denen wir um Brot ringen müssen – und wächst doch Korn für alle. Es ist so böse, daß nur alles darum geht, ein großer Betrüger zu werden. / Ich bin Prediger. Was soll man den Menschen zuschreien, wenn man auf der Kanzel steht? – Liebe! [...] Den Armen Geduld reden, den Reichen Buße, die Frauen die Liebe lehren, den Männern das Huren verbieten. Aber es hülfe nichts. Mir fällt das ein wie ein Ding. Es ist soviel falscher Ehrgeiz in der Welt. Nur die Tiere haben noch nicht damit begonnen; sie wollen nicht Könige und Minister werden und Orden haben und Paläste bewohnen; sie glauben noch nicht daran, daß sie auf dem untersten Tritt einer Leiter geboren werden. Die Menschen aber winden sich einen Turm hinauf, Gift und Mordwaffen agieren, Blut fleißt, klebt, trocknet; viele stürzen ab, tot oder lebend, zerbersten oder fallen weich. Jeder Schritt vorwärts ist Unrecht, jede Bewegung Gewalttätigkeit. Schreien, Heulen, Jammern! Niemand hört darauf. Wer sieht auf die Sterbenden oder Kranken? [...] Es ist so kompliziert. Das Einfache ist das Unrecht und der Tod. Die Schuld ist verschleiert. [...] Aber es gibt die Hände, die Gift tragen und Mordwaffen, Fäuste, die um sich schlagen, Gesichter zerschmettern, Kinder umwerfen! Ohren, die taub sind – Augen, blind vor Gier! – – In solchem Chaos predigen! Wo anfangen? Den Turm hinaufschreien oder die unten Wühlenden anrufen? – Und dann das eigne Herz, das eigne Herz! [...] Solches ist der Jammer der Welt, und Gott hat es gewußt, ist gekommen – hat gepredigt. Doch hat man vergessen, die einfachen Dinge aufzuschreiben [...] Ich wußte nicht, daß Frauen den Männern fortlaufen oder auch Männer ihren Frauen. – Der Nächste ist noch viel mehr abseits [No sé qué será de mí. Estudié teología, pero ser pastor no es realmente una profesión. Además no hay mucho que hacer, se juntan mucho las manos para orar pero para trabajar no tanto. Pienso en eso ahora... y también en que uno miente. [...] Hay tantos seres humanos con quienes tenemos que pelearnos el pan, a pesar de que crece suficiente trigo para todos. Y qué maldición que ahora todo lo que importe sea convertirse en un gran embustero. / Soy un predicador, ¿pero qué debería gritárseles a los seres humanos, cuando se está de pie en el púlpito? ... ¡Amor! [...] Hablarles de paciencia a los pobres, de penitencia a los ricos, a las mujeres instruirles sobre el amor, a los hombres prohibirles las prostitutas. Pero no serviría de nada. Para mí todo eso es lo mismo. Hay tanta ambición falsa en el mundo. Sólo los animales se mantienen aún al margen; ellos no quieren convertirse en reyes ni en ministros, no quieren tener medallas ni vivir en palacios; no creen aún que hayan nacido en el peldaño más bajo de una escalera. Los seres humanos, en cambio, se apresuran para subir una torre, manipulan venenos y portan armas letales; la sangre se derrama, se coagula, se seca; muchos caen al suelo, muertos o vivos; algunos revientan al caer, otros caen suavemente. ¡Cada paso hacia delante es una injusticia, cada movimiento es brutalidad! ¡Gritos, aullidos, lamentos! Nadie los escucha. ¿Quién ve por los moribundos y por los enfermos? [...] Es tan complicado. Lo fácil es la injusticia y la muerte. La culpa queda encubierta. [...] ¡Pero las manos que llevan el veneno y las armas letales están ahí! ¡También los puños que golpean todo a su alrededor, que destrozan rostros y matan niños! ¡Oídos que están sordos y ojos ciegos de avaricia! ...¡Predicar en un caos así! ¿Por dónde empezar? ¿Subir a la torre o apelar antes a quienes yacen tirados entre la tierra removida? ...y después, el propio corazón, ¡el propio corazón! [...] Tal es la miseria del mundo. Dios sabía que sería así, vino... predicó... pero todo eso se ha olvidado, lo más sencillo no quedó escrito [...] Yo no sabía que las mujeres abandonaban a sus maridos, ni que los hombres abandonaban también a sus esposas... el prójimo está todavía bastante lejos] (81-3).

Un momento de extrema brutalidad e insensatez recuerda de pronto a toda una generación una de las premisas fundamentales de las religiones occidentales, y del luteranismo en particular: la humanidad vive en un estado casi permanente de irredención, sobre el cual sólo es posible elevarse mediante la fe. Cualquiera que ésta sea, bien o mal conocida, vuelve a anhelársele en un mundo trastocado. Un joven expresionista imagina entonces la tragedia de un pastor enfermo que se atreve a repudiar la ambigua moral de su iglesia y confiesa ante sus hijos su escepticismo hacia la rancia promesa de la vida eterna. Con el gesto de un último entusiasmo,

este pastor insinúa que quizás exista todavía alguna otra manera de ser salvado, alguna otra manera de vivir que no sea arrastrado por la decepción y las desgracias que se han vuelto cotidianas.

I. La nueva reforma religiosa de un pastor luterano

Al comienzo del drama, el pastor Magnus yace en su cama cuando su hija Johanna entra a la habitación para llevarle el desayuno. Está muy enfermo. Su primera exclamación es casi un alarido: “*Es muß ein Ende nehmen! Jeder neue Morgen verlacht mich in meinem Bett* [¡Esto debe terminar! Cada mañana que pasa se burla de mí, en mi lecho]” (9). El pastor ya no tolera los dolores, dice que su cuerpo está tan hinchado que su piel reluce y que sus ojos van a reventar. No quiere comer nada más, pues su vientre está gravemente obstruido. Cuando Johanna le ofrece algo de comida, él se exaspera y le pregunta si acaso intenta alimentar la putrefacción que se acumula en su interior. En su breve discurso recurren las imágenes de contenedores sellados que están a punto de estallar: toneles, bolsas, órganos. Por otro lado, pronto se adivina que la lamentable condición de Magnus no es solamente física. Su cuerpo alberga también una terrible ansiedad. El pastor se muestra demasiado escéptico hacia la promesa de la vida eterna y no puede superar el sentimiento de que quizás pasó toda su vida guiándose por doctrinas en las que, en el fondo, no creía demasiado. En este momento crítico, su última voluntad es predicar para sus tres hijos adolescentes una fe alternativa, apenas esbozada, según la cual acaso sería posible experimentar alguna otra forma de redención, alguna liberación anterior a la muerte.

En esta primera aproximación a la religiosidad predicada en el drama, me propongo introducir, desde distintas perspectivas, la figura del pastor como reformador de una tradición religiosa. Describiré, por un lado, los recursos formales del expresionismo dramático que permiten presentar la crisis de Magnus como un motivo trágico, es decir, grave y lastimoso o digno de conmiseración. Creo que esta preocupación crucial que, en mi opinión, motiva la

mayor parte de la obra, ha de ponerse en relación con el cuestionamiento, cada vez más pronunciado en aquella época, de la vigencia de lo religioso. Me referiré fundamentalmente al acusado patetismo de las figuras y a la estética de lo grotesco que, en conjunto, enfatizan sobre todo los aspectos subjetivos y afectivos del conflicto dramatizado. El pastor se lamenta porque la tradición a la que pertenecía ya no le consuela e intenta encontrar una solución más convincente a su malestar. Su deseo de reforma surge, pues, como respuesta a una situación no anticipada, no obedece a ningún plan ni ha reunido recursos para realizarse —la reconfiguración de la fe mesiánica depende en gran medida de lo que está al alcance en un momento de necesidad. El moribundo se relaciona con la tradición heredada de un modo imperfecto. Puesto que le queda ya muy poco tiempo de vida, Magnus expresa sus preocupaciones con una urgencia penosa y atropellada que determina su relación tanto con el pasado que rechaza como con el futuro más liberador que desea.

La religiosidad que, de esta manera, empieza a perfilarse, generalmente se opone al pasado retomando las promesas que no han sido cumplidas y renovando esperanzas. La incorporación de elementos tradicionales es algunas veces reflexiva y calculada, pero en muchas ocasiones más bien inadvertida. Las continuidades más fuertes entre la figura del pastor y la identidad protestante se comprueban, creo, en el dogma de la salvación por la fe, una preocupación central, específicamente luterana, en que se fundó esta confesión y que, en tanto motivo recurrente de reforma espiritual, ha sido muchas veces determinante en su historia. Además del imaginario espiritual y de las nociones teológicas, otra continuidad indiscutible entre la esperanza de la salvación manifestada en la obra y la tradición religiosa en la que ésta se inserta, es la predicación, el modo elegido por Magnus para comunicar a sus hijos la religiosidad sustitutiva. Debido a su valoración como discurso íntimamente ligado al mesianismo, comenzaré, también en este primer capítulo, a analizarla. Describiré primero algunos rasgos de la predicación evangélica, entendida como institución divina, según la presentan los evangelios. En la medida en que el propósito del sermón de Magnus es recomendar a los hijos otras vías de salvación, podré también describirla, desde un punto de vista retórico, como discurso persuasivo y, más específicamente, deliberativo, que permite dar forma al objeto de la fe alternativa.

En *Pastor Ephraim Magnus*, los distintos grados de abstracción del tiempo y el espacio se utilizan para sobreponer la angustia moderna de los personajes a la profunda memoria histórica del luteranismo, una herencia que sirve a veces como un fondo odioso y estéril, otras veces como fuente de entusiasmos que vuelven a tener sentido. La caracterización del pastor sufriente se apoya, por ejemplo, en distintas imágenes típicas de la espiritualidad cristiana que dramatizan la (in)constancia del cristiano. Evocándolas, la figura de Magnus a menudo las invierte o redirige para expresar nuevas prioridades. Es evidente, pues, que la confesión de las creencias personales heterodoxas no está desvinculada del pasado, por mucho que la fe

regenerada pretenda alejarse de él. Si lo que se percibe como caduco se desecha, aquellas partes de la tradición que persisten se explican, por el contrario, según el consuelo que aún ofrecen para hacer frente a los malestares modernos, en la medida en la que lo que prometen se percibe aún como factible. El accidentado sermón de Magnus sólo puede dimensionarse al ponerse en relación con las limitaciones y las expectativas de la sociedad de su época. Sólo enfrentándose a ese contexto adquieren su sentido el lamento por la fe perdida y la posibilidad de alguna nueva esperanza para quienes aún viven. Para comenzar a identificar la posible relevancia social y cultural de la religiosidad predicada en el drama, consideraré la figura de Magnus con respecto al momento histórico en el que se encontraban los pastores luteranos de finales del siglo XIX y principios del XX, es decir, el momento de crisis en que surge el mesianismo expresionista de *Pastor Ephraim Magnus* y, por lo tanto, el contexto en el que éste se integra al debate sobre la legitimidad de lo religioso en la modernidad.

Una tragedia suele recrear ante los espectadores alguna historia terrible, que por su gravedad les conmociona. Con frecuencia es difícil juzgar cuál es el sentido de esa exhibición del dolor ajeno, sobre todo porque la representación de desgracias extremas puede llegar a cuestionar las explicaciones que se dan tradicionalmente a la muerte, al mal y al sufrimiento. Como toda figura trágica, la del pastor Magnus es patética. Esto significa que el personaje padece a causa de algún evento desafortunado, al que intenta hacer frente con grandes dificultades e incluso, a veces, sin llegar a recuperarse jamás de sus secuelas. Este tipo de definiciones, más o menos restrictivas, y aplicables con mayor o menor acierto a obras concretas, tienen una larga tradición teórica en Occidente. Desde luego, aun cuando la tragedia ha tenido una cierta continuidad a lo largo del tiempo, los rasgos de este género dramático han cambiado también según la época e, incluso en una misma época, según las ideologías que subyacen al interés por mantenerla viva. Creo que la brecha entre el creyente que se lamenta por una fe herida y la indiferencia que las actitudes antirreligiosas muestran hacia su desesperación son un ejemplo muy puntual de esa diversidad de sentidos que pueden ser atribuidos a una misma pérdida. Aunque tal confrontación ideológica será clave en toda mi lectura de la obra, por ahora sólo me referiré brevemente a la tradición teórico-trágica para tomar algunas nociones básicas que ayudarán a concebir la crisis religiosa como un motivo trágico moderno y a entender cómo funciona la articulación de ese dolor en el drama expresionista de Jahn.²²

De momento aludiré únicamente a la categoría de lo patético, pues ésta permitirá explicar cuáles son las características imprescindibles que, al menos en teoría, debe poseer un motivo para considerarse trágico. El adjetivo “patético” (gr. παθητικός), conservado en castellano, deriva de la misma raíz que el griego *pathos* (gr. πάθος), un vocablo amplio que se refiere a una pasión o emoción desbordada, o sea, a una ‘afectación intensa del ánimo’, entendida ésta como algo que se padece, que se controla con dificultad y que es de una intensidad pasajera (*passio* fue, de hecho, el término más comúnmente utilizado para traducir esta acepción al latín, y de ahí nuestra noción de ‘pasión’ como emoción sobrecogedora). “Patético”, por lo tanto, en su sentido más general, designa todo lo relacionado con una perturbación anímica de este tipo. En el sentido, más restringido, que se le da al término en la *Poética* aristotélica, el *pathos* es una característica fundamental de las acciones dramatizadas en una tragedia.²³ Si bien Aristóteles lo define allí sencillamente como “una acción

22 Es cierto que la dramaturgia del expresionismo se aparta considerablemente de las pautas del teatro clásico, pero también lo es que, de una u otra forma, éstas han servido como referente casi obligado de toda la literatura trágica europea y de sus elaboraciones teóricas. En el caso de una obra modernista, las nociones trágicas más arraigadas ayudan a identificar tanto sus innovaciones formales como sus aspectos convencionales o, incluso mejor, el tipo de presupuestos que dicha obra asume sobre el género y los rasgos que ésta pretende variar o transgredir.

23 Me limitaré a citar la *Poética* y la *Retórica* Aristóteles: el primero, por ser el texto fundamental de la teoría trágica y el que mayor influencia ha tenido sobre su desarrollo en Occidente; el segundo por ser, si no el único, sí el más sofisticado de todos los manuales retóricos de la Antigüedad que se han conservado

destructora o dolorosa” (1452b11-2/166), en el mismo texto se considera que, desde la perspectiva de quienes contemplan la acción, algo patético es todo aquello que tiene el poder de conmocionarles. La definición que mayor peso ha tenido en la teoría literaria afirma, más específicamente, que la historia debe suscitar en los espectadores, al mismo tiempo, miedo y compasión (1449b27-8/145).²⁴ De acuerdo con esta premisa, a lo largo de los siglos se han integrado en el repertorio trágico occidental toda clase de temas y motivos terribles, ideados por diversos autores precisamente para conseguir ese efecto. La violencia, por lo tanto, es una condición del género trágico, aunque los significados que se le atribuyan varíen. En teoría, si se asume que uno de los propósitos de la representación de eventos terribles es provocar la compasión del público, este criterio habría de moderar los niveles de violencia para hacerlos tolerables, mostrándose en cada obra sólo aquellas desgracias sobre cuyo sentido quisiera decirse algo. Es obvio que no en todas las tragedias se ajustan al esquema aristotélico, pero estas pautas pueden servir como punto de partida para indagar qué se pretende, en cada caso, con la exhibición del sufrimiento.

Por otro lado, puesto que mi análisis de la religiosidad en el drama de Jahn se apoyará, en parte, en el análisis de la predicación como discurso persuasivo, conviene recordar, desde ahora, que la misma categoría de lo patético funciona como vínculo entre la teoría poética y la retórica. En ambas disciplinas, lo patético se refiere al poder afectivo, respectivamente, de la representación dramática y del discurso. Su definición técnica implica, por lo tanto, el tipo de relación que tales artificios establecen con los espectadores (frente al escenario) y con la audiencia (frente al orador).²⁵ Esta orientación hacia los receptores en las definiciones de lo patético me interesa principalmente como marco de referencia para señalar que en la obra

(Ricoeur, 324-6). Ambos tratados fueron escritos como reflexión sobre artes que se habían desarrollado en Grecia desde hacía más de un siglo, de modo que, ya desde el principio, ambas teorías intentaron abarcar prácticas que las rebasaban (Sourvinou-Inwood, 18). En Europa, mientras que la retórica fue estudiada casi sin interrupción a lo largo de toda la Edad Media, la tragedia desapareció hasta que los primeros humanistas intentaron revivir el género a principios del siglo XIV. El propio texto de la *Poética* no fue conocido antes del siglo XVI y su adopción como teoría preceptiva es muy posterior, del siglo XVIII, como parte de la estética neoclásica.

24 La influencia de la *Poética* es innegable pero siempre según diversas interpretaciones. La parte de la definición de la tragedia que se refiere a su finalidad —la purificación o catarsis—, es un ejemplo claro de cómo una idea ha sido influyente a pesar de no ser clara: la frase es gramaticalmente ambigua y lo que afirma está muy poco elaborado en las partes restantes del texto conservado. Martinec resume las principales posibilidades de interpretación de este principio en la teoría trágica posterior (36-9; 119-20)

25 La cuestión sobre la relación entre los orígenes de la retórica y la tragedia es discutida, pero consta que “los monólogos teatrales eran considerados como piezas retóricas, susceptibles de ser aislados y analizados” como hace el propio Aristóteles en la *Retórica* (n.300 de Racionero al tercer libro, 562). Evidentemente, en el caso del teatro, los espectadores de las acciones pueden identificarse, al mismo tiempo, como la audiencia de los discursos de los personajes. Para Aristóteles, la consideración de los afectos provocados era imprescindible en las dos artes. Esta compatibilidad se basaba en el supuesto más o menos mecanicista de que una emoción, real o representada, funcionaba como un estímulo exterior que provocaba siempre una misma reacción en los receptores (Martinec, 25).

existen distintos recursos utilizados para violentar al público, tanto discursivos como específicamente teatrales. La antigua *Retórica* ofrecía un análisis de lo patético más amplio del que se requería para estudiar el género trágico, pues su propósito era discernir la relación entre el poder persuasivo cualquier discurso y todas las posibles variaciones del ánimo sufridas por su audiencia. El orador debía tener en consideración las afecciones que manifestaban los oyentes antes y durante su intervención, sobre todo para anticiparse en la preparación de su argumento y para intentar provocar en ellos las pasiones que convenían a la aceptación del mismo. Tratándose del texto aristotélico que de manera más extensa y puntual describe la psicología de las emociones, desde el Renacimiento se ha recurrido a él para complementar la escueta definición de la función de la tragedia que se halla en la *Poética*. Como dije, mi interés en estas definiciones clásicas, utilizadas una y otra vez, hasta la actualidad, en el análisis de obras concretas, está en averiguar si, de acuerdo con ellas, una crisis religiosa puede constituirse como motivo trágico, y en entender, después, cuáles son los recursos utilizados en *Pastor Ephraim Magns* precisamente para convencer a los espectadores de que, en efecto, esa crisis religiosa es una desgracia que por su relevancia vale la pena poner ante los ojos.

La exhibición del sufrimiento habría de afectar, pues, a los espectadores, sobre todo en la medida en que los daños acaecidos sobre los personajes resultasen irreversibles. Lo verdaderamente trágico se refiere a las pérdidas irreparables. En la *Retórica*, Aristóteles explica con más precisión la psicología del temor:

[Produce miedo] la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino solamente los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo: ciertamente, todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa. / Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible (1382a/334-5).

La tragedia es patética en la medida en que expone males inminentes y de una magnitud considerable. Si existen distintas formas de violencia, serán más trágicas las de mayor gravedad, pues las menores quizás no sean suficientemente amenazadoras como para resultar terribles. Sin duda, en *Pastor Ephraim Magnus* se suceden muchas acciones atroces que han pertenecido, durante siglos, al catálogo de los terrores trágicos —entre ellas el suicidio, el asesinato y la ejecución pública, por mencionar sólo las más antiguas. Desde una perspectiva más o menos escéptica hacia lo religioso, sin embargo, quizás pueda juzgarse que el motivo central de la obra —la crisis de una fe cristiana—, no satisface tales características. Para algunos, el cuestionamiento de una fe podría ser quizás un motivo un tanto dramático pero no

un evento temible ni mucho menos peligroso. Ante el pastor que sufre, un espectador de esta opinión no sentiría tanto compasión como antipatía. En pocas palabras, al no considerarse una amenaza real, la crisis religiosa sería un tema indigno de tratarse trágicamente.

La obra insiste, no obstante, en presentar la desesperación religiosa como un sufrimiento que merece ser visto. Quizás por ello a la crisis de Magnus se le asocie, desde el inicio, con la gravedad más fácilmente reconocible de los dolores de la enfermedad y de la desesperación que lleva al suicidio. En mi opinión, lo crucial es que la figura del pastor valida su propio sufrimiento al tiempo que confronta el posible desinterés del público. La validación subjetiva de lo que se experimenta como trágico, en la obra, es un artificio que pregunta, reiteradamente, si aquél que la padece no debería ser reconocido como sujeto de compasión. Una de las pocas citas bíblicas explícitas en el drama, que ejemplifica muy bien su carácter patético, es dada en el cuadro introductorio cuando Magnus parafrasea los lamentos del solitario profeta Jeremías por la destrucción del primer templo de Jerusalén:

Ihr, die ihr vorübergehet am Wege, sprecht, ob es einen Schmerz gibt, der so groß ist wie der meine
[¡Vosotros, los que pasáis por el camino, decid si hay algún dolor que sea tan grande como el mío!] (18).²⁶

Al pastor le parece que su pérdida y sus anhelos son dignos de consideración, quiere convertirlos en una advertencia a los incautos y para lograrlo necesita combatir el distanciamiento afectivo de los escépticos que, en el peor de los casos, es una total indiferencia, o desdén incluso, hacia su dolor. Hablaré aquí de patetismo —de una insistencia deliberada en lo patético—, porque, según mi argumento, en esta obra hay un sufrimiento no reconocido que, a manera de reclamo, se exagera. La sola presencia de las acciones destructoras no basta. Creo que la desgracia se magnifica precisamente para oponerla a su menosprecio.

La intensificación del dolor es, entonces, una primera estrategia utilizada en *Pastor Ephraim Magnus* para crear la imagen trágica de una fe en peligro. Aunque esta intensidad de los motivos es común a todo el expresionismo, sus efectos son dispares según se la relacione con otras características formales. Importa el tema, pero también la manera en que se le presenta. En muchos casos, la intensidad expresionista resulta del recurso a la exageración que es posible en todos los elementos dramáticos —lenguaje, actuación, escenografía, iluminación, sonido, *etc.*—, independientemente de cuál sea la desgracia que se examina. Para Aristóteles el efecto patético debía depender, en esencia, de la historia dramatizada. Las

26 La cita no es del libro profético sino de *Lamentaciones*, obra poética atribuida tradicionalmente a Jeremías. El pasaje correspondiente, en la traducción de Lutero: “*Euch sage ich, allen, die jr fur uber gehet, Schawet doch und sehet, Ob irgend ein schmerzen sey, wie mein schmerzen, der mich treffen hat, Den der Herr hat mich vol jamers gemacht, am tage seines grimmigen zorns* [¡Vosotros, todos los que pasáis, mirad y decid si hay dolor como el mío, como este dolor que pesa sobre mí, con el que el Señor me ha afligido por completo en este, el día de su ira terrible!]” (Lm 1,12 en WA DB 11 I, 377).

acciones debían resultar terribles aun si sólo se les conocía por un relato y, de preferencia, no tanto por la vistosis de su representación escénica (1453b1-7/173-4). De ahí que en la *Poética* se concediera menos valor a las formas de violencia espectaculares y gratuitas (*i.e.* que no fueran parte integral de la historia). Si lo terrible es el acto de matar, por ejemplo, sería innecesario y, por lo tanto, excesivo, provocar el terror por la exposición de la herida y la sangre o por la mera brutalidad de los gritos (1453b7-12/174; de hecho, al parecer era común que en el antiguo teatro griego las acciones más cruentas ocurriesen fuera de escena). El expresionismo, sin embargo, y de manera muy decidida la tragedia de Jahn, tiende a hacer ambas cosas simultáneamente: valora no sólo el sufrimiento elegido como tema trágico, sino también la exageración en distintos aspectos de su representación. Los actores, por ejemplo, pueden dar mayor intensidad al drama mediante una gestualidad excesiva y una dicción artificiosa. En el espacio, en cambio, ésta puede lograrse mediante una escenografía desproporcionada o distorsionada, una iluminación de colores saturados e inusuales, o con ayuda de efectos extraños de sonido.²⁷ Aunque más adelante describiré también la importancia que los espacios tienen en *Pastor Ephraim Magnus*, explicaré primero, para completar el análisis de lo patético, cómo contribuyen los personajes a realzar la desesperación religiosa.²⁸

Generalmente, las figuras de los dramas expresionistas están más tipificadas que las de otros estilos literarios. Se trata, en parte, de una abstracción intencional que intenta simbolizar en un personaje algún aspecto genérico o general del ser humano o de alguna colectividad, más que crear la ilusión de que se trata de una persona en particular. En *Hinkemann* (1923), de Ernst Toller, por ejemplo, el personaje principal es un soldado mutilado que, al concluir la guerra, sufre por que le resulta muy difícil readaptarse a la sociedad. La función de esta figura, muy obvia en algunas escenas, es dramatizar el dolor de los soldados sobrevivientes que fueron marginados al no ser reconocidos su trauma y su necesidad de reintegración.²⁹ En *Pastor Ephraim Magnus* la tipificación no es tan acusada como en otros dramas expresionistas, pues si bien los personajes sintetizan distintos aspectos de una crisis religiosa

27 Es en este sentido formal de la exageración en la expresión que los recursos del teatro expresionista pueden vincularse fácilmente con los rasgos estilísticos de la plástica, el cine o la danza agrupados bajo la misma vanguardia.

28 Mi análisis de la obra es una lectura del texto dramático, de modo que, si bien estoy considerando aquí algunos aspectos de la representación (actores, escenografía, espectadores), en realidad me ocuparé de la manera en que funcionan los artificios literarios (personajes, espacio de las acciones, estrategias textuales que articulan la violencia).

29 La tendencia a fijar en un personaje un rasgo universal se ve en la designación de las figuras con nombres como “el hombre”, “el joven” o “el mendigo”, lo cual crea tipos semejantes a los que existían en el teatro medieval (“el ángel”, “el peregrino”, “la justicia” y otras personificaciones de vicios y virtudes). Por otro lado, la abstracción de las figuras puede ser consecuencia de la exageración, como ocurre en la caricaturización que, sin perder de vista los rasgos propios de las personas, las convierte, sin embargo, en tipos cómicos, igualmente relacionados con cualidades morales (*e.g.* “el envidioso”, “el lascivo”, *etc.*).

que podría ser representativa de su época, la exageración de sus comportamientos es tal que resultan más bien excéntricos. Sin embargo, esto no implica que Magnus y sus hijos sean personajes en el sentido naturalista: en el drama no se pretende que sus acciones correspondan a una psicología coherente ni que las relaciones establecidas entre ellos imiten la naturalidad de los tratos y los diálogos cotidianos. Como la mayoría de los personajes expresionistas, éstos concentran en sí, más allá de toda verosimilitud, una gran cantidad de experiencias que son representativas de alguna situación general y las amplían —tal y como intentaré mostrar a lo largo de mi lectura, podría decirse que aquí el drama personal y privado del cuestionamiento de la fe cristiana, característico de cierta fase del desarrollo de las sociedades industriales de occidente, se muestra de forma terriblemente agravada y sobre todo en sus dimensiones más perturbadoras.

Las reacciones e intenciones de estos personajes rebasan por mucho las conductas convencionales que les corresponderían en un teatro regido por el imperativo de asemejarse al mundo “objetivo” de los espectadores. Son, ciertamente, inusuales, excesivos, pero su vehemencia sirve para acentuar el conflicto presentado, o al menos algunos de sus aspectos. Al condensarse en ellos el dolor, en particular, el interés por las interacciones pierde peso y los diálogos se hacen menos consistentes. A un nivel comunicativo, las acciones desmedidas o desenfrenadas en *Pastor Ephraim Magnus* se agravan porque estos personajes casi nunca parecen comprenderse los unos a los otros, tan enfocados como están en su propio malestar. Estos rasgos de las figuras dramáticas expresionistas responden así a la intención de mostrar el sufrimiento como una experiencia interior, tal y como éste es percibido por sujetos sumamente afectados (Anz, 67-76). El pastor y sus hijos están atravesados, todo el tiempo, por emociones intensas y por pensamientos incompletos a los que dan voz pero rara vez un orden estricto (Schürer, 240; Spreizer, 257). En el drama, el entusiasmo que se apodera de los personajes para predicar asume esas características. Más adelante mostraré cómo la concentración en la experiencia subjetiva de las figuras es decisiva para representar la crisis de fe —es en este estrecho espacio discursivo, al interior de una persona atormentada, en donde se da una nueva forma al mesianismo.

Que los comportamientos no sean verosímiles no significa, entonces, que éstos no reproduzcan conflictos vigentes. En mi opinión, más que distorsionar una realidad, el expresionismo exagera y de ese modo visibiliza un dolor auténtico. El patetismo señalaría un malestar histórico menospreciado y desatendido. Después de todo, para tener sentido, las imágenes trágicas del drama deben aludir a un contexto cultural bien definido y más o menos compartido con los espectadores que podrían llegar a compadecerse de las figuras expuestas. Como recurso dramático, un personaje expresionista sirve para enfatizar las dificultades e insuficiencias de una subjetividad agobiada por su entorno. A menudo, lo que interesa en la dramaturgia del expresionismo es precisamente la experiencia del sujeto ante las

contrariedades de una sociedad que se perciben como fuerzas amenazantes (Kellner 1983a: 13-7). El sufrimiento o la inestabilidad muestran que el contexto es inhóspito u hostil, pero también cierta incapacidad de adaptación del sujeto. Se trata, por lo tanto, de un recurso que, aplicado al motivo trágico de la obra, dramatiza la crisis religiosa como una desesperación personal, tortuosa, de inadecuación. Lo que se exhibe es el agobio del creyente, más o menos aislado, que se enfrenta a una situación adversa sin comprenderla del todo; cada personaje siente el peligro y necesita distanciarse de su desdicha para sobrevivir, pero no ve cómo. En la medida en que la modernidad tiende a devaluar esta experiencia, creo que el patetismo de la obra puede considerarse, insisto, como una reacción al juicio antirreligioso que descalifica tal desesperación como “infantil” y “falsamente profunda” (Lukács, 1936b: 21). El pastor vocifera para que su sufrimiento no sea minimizado. El problema central de la tragedia de Jahn es religioso y se le presenta sobre todo en su dimensión afectiva, no perfectamente intelectualizada, no como disquisición filosófica. Y si bien la representación parcial de los problemas y los finales irresueltos no corresponden al ideal del teatro didáctico, esto no implica que la motivación del plan dramático no haya sido encontrar una solución satisfactoria. De hecho, es precisamente la esperanza dirigida hacia alguna posible liberación lo que haría de este expresionismo un mesianismo.

La solemnidad del sufrimiento se conjuga, por otro lado, con una violencia de la expresión que por momentos se aproxima también al humor negro y la sátira. La exageración del dolor, los gestos excesivos, contribuyen a que la propia crisis de fe parezca, a veces, una caricatura política. Sin embargo, la obra nunca llega a ser tragicómica, cosa que sí ocurre ocasionalmente en otros dramas expresionistas de la época. Si la exageración se juzga como caricaturesca sería muy probablemente de manera despectiva, para afirmar que el tema tratado está ridiculizado o banalizado. En tanto caricatura de una crisis de fe más auténtica, ésta obra merecería únicamente la condescendiente descalificación del verdadero hombre piadoso —un juicio reprobatorio que por supuesto corresponde a muchas de las opiniones escandalizadas que rechazaron la obra, desde el año de su publicación, catalogándola como mera grosería sacrílega. Sin embargo, el incómodo espectáculo que se ofrece en la obra, aunque descaradamente efectista, nunca se vuelve trivial ni inofensivo porque la violencia abunda. Las excentricidades de los personajes no pueden ser ignoradas de manera tan fácil cuando se es testigo de los daños que ocasionan. En cierto modo, la obra parecería pedir un juicio tan serio como el que realizaron los primeros críticos materialistas, sólo que más atinado. Este rasgo ambiguo de la estética del expresionismo, entre risible y horrible, se comprende bajo la categoría de lo grotesco, otra de las principales estrategias modernistas utilizadas para llamar la atención los conflictos, generalmente de manera incómoda, aunque en ocasiones también con una intención burlesca (en cierto modo, lo grotesco parece un modo específico de exageración, es decir, relativo a ciertos aspectos que podrían exagerarse para provocar esa

reacción).³⁰ El soldado mutilado en el drama de Toller, por ejemplo, ha perdido los genitales: un motivo casi cómico que, sin embargo, resulta inquietante cuando se presenta como sufrimiento verdadero. En una obra tan pesimista como *Pastor Ephraim Magnus*, que reitera la necesidad del mundo de ser salvado, no hay prácticamente ningún momento de risa ni relajamiento: lo grotesco se relaciona, la mayoría de las veces, con la atrocidad sobre los cuerpos; en otros momentos, también con la expresión cruda de las frustraciones sexuales (y no con el aspecto risible de la sexualidad, tan característico de la comedia). Como mencioné anteriormente, creo que lo grotesco, exacerbado en la literatura expresionista, y especialmente en tanto permanece ligado a la violencia, no puede leerse sin tener presentes las brutalidades reales de la guerra de 1914, que permanecen en estos dramas como un fantasma aunque no se aluda a ellas de manera explícita.

A lo largo de la obra se representan, sin interrupción y en un espacio más bien asfixiante, los dolores que los personajes padecen hasta el agotamiento (provocando también, probablemente, el agotamiento de la mayoría de los espectadores, que no pueden intervenir para moderarlo o impedirlo). El dolor no se magnifica sólo mediante la condensación de subjetividades atormentadas sino también por la acumulación inverosímil de acciones atroces. El drama opone así al espectador toda una serie de aspectos indeseables —un pastor que blasfema, un padre que pide el arma a sus hijos para suicidarse, un adolescente que asesina a una prostituta, una adolescente que busca un aborto clandestino, un predicador joven que se hace crucificar por su hermana. La representación de acciones lamentables, desagradables e incluso criminales, exagerada hasta lo grotesco por personajes sumamente patéticos, tiende a provocar más repulsión que auténtica compasión, terror más que temor contenido. Si bien toda tragedia incluye, tradicionalmente, alguno de estos motivos, es bastante obvio que en *Pastor Ephraim Magnus* se ha procurado introducir la mayor cantidad posible de ellos. Mi lectura sólo podrá concentrarse en el primer cuadro y en el mesianismo que subyace a la representación trágica del dolor en general, pero conviene señalar que estas cualidades formales están presentes en toda la obra. Como afirmé en la introducción, creo que sin el análisis de la religiosidad predicada sería imposible hacer una crítica del resto del drama, sobre todo porque esta violencia consiste, la mayoría de las veces, en una tensión entre lo predicado y lo hecho —lo que preocupa es, en algunos casos, la incongruencia entre los valores ostentados y los actos, pero también, en otros, la alarmante justificación de las

30 Lo grotesco en el modernismo adquiere características propias, relacionadas con los males de la época. Como una estética de lo desagradable, ésta intentaba defraudar las expectativas del arte burgués que eludía la confrontación de lo feo y, especialmente, el tratamiento de lo feo sin sublimación o elevación para quien lo contempla. La tragedia burguesa, en particular, al representar alguna desgracia, solía concluir con el enaltecimiento del héroe o de su causa sobre el mal. Aunque algunas obras expresionistas mantienen ese idealismo, muchas lo abandonan o lo complican, al menos, presentando las dificultades con mucha mayor crudeza.

atrocidades por el discurso. Una parte de la violencia puede acusarse también en el hecho de que la religiosidad predicada hereda de su confesión de partida algunos presupuestos que son agresivos en sí mismos. Algunas de estas dificultades podré desarrollarlas por partes.

Para concluir este apartado, habría que recordar que la noción de lo patético, más allá de su relevancia como categoría retórica y poética, es crucial también para el mesianismo cristiano. No puedo desarrollar de manera exhaustiva la interpretación de la pasión cristiana como tragedia, pero definitivamente me parece importante señalar el vínculo. El salvador, según narran los evangelios canónicos, reconocía las profecías que anunciaban su sufrimiento (Mt 16, 21; Mc 8, 31; Lc 9, 22; 17, 25; Hch 3, 18). Podría decirse, en un lenguaje más trágico, que el mesías aceptó también los momentos dolorosos de su destino, y eso aún con anticipación. Cuando, una vez resucitado, se presenta ante sus pasmados discípulos, les pide que observen las heridas de la crucifixión en su cuerpo y explica que sus padecimientos eran necesarios:

Da öffnet er jnen das verstentnis, das sie die Schrifft verstunden, und sprach zu jnen, Also ist geschrieben, und also muste Christus leiden, und auferstehen, von den Todten am dritten tage, und predigen lassen in seinem Namen, Busse und vergebung der Sünde, unter allen Völckern [Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendieran la Escritura y dijo: «así está escrito, y por eso Cristo tuvo que sufrir, resucitar de entre los muertos al tercer día y hacer que se predicara en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos»] (Lc 24, 45-8 en WA DB 6, 323-5).

Según el texto, la comprensión de ese dolor no es fácil pero el propio salvador la ofrece a quienes le siguen. Además, para el cristianismo de los evangelios, no sólo el salvador está destinado a un futuro patético. Distintos pasajes del Nuevo Testamento enfatizan el sufrimiento que también los creyentes, inevitablemente, habrían de soportar a causa de su fidelidad, si querían ser salvados:

Denn euch ist gegeben, umb Christus willen, zu thun, das jr nicht allein an jn gleubet, sondern auch umb seinen willen leidet [Pues por la voluntad de Cristo se os concede no sólomente que creáis en él, sino también, por su misma voluntad, que sufráis] (Fil 1, 29 en WA DB 7, 215; cf. Hch 9, 16; 1 Tes 2, 14; 1 Pe 2, 20, etc.).

En las cartas paulinas aparece toda una teología que intenta explicar por qué ese dolor debe compartirse con el mesías y cómo es que los cristianos serían capaces de persistir en su fe a pesar de las dificultades:

[Gelobet sey Gott,] der uns tröstet in alle unserm trübsal, Das wir auch trösten können, die da sind in allerley trübsal, mit dem trost, da mit wir getröstet werden von Gott. Den gleich wie wir des leidens Christi viel haben, Also werden wir auch reichlich getröstet durch Christum [Alabado sea Dios, que nos consuela en nuestras tribulaciones, de manera que también nosotros podemos consolar a quienes sufren toda clase de desgracias con el mismo consuelo con que Él nos ha consolado a nosotros. Pues así como son muchas las penas de Cristo que padecemos, así también seremos inmensamente consolados por Cristo] (2 Co 1, 4-5 en WA DB 7, 141; cf. 1 Cor 12, 26).

El cristianismo, en tanto religión de salvación, responde de manera compleja a la pregunta por

el sentido del sufrimiento en el mundo y promete una vida eterna, asegurando a los creyentes una vía espiritual por la cual sería posible andar hasta la muerte. La fe de Magnus no está del todo satisfecha con esa solución. Como sucede, con frecuencia, en muchas otras tragedias, su desgracia cuestionará la vigencia de los consuelos tradicionales.

En el expresionismo dramático, lo grotesco y la subjetividad desgarrada de las figuras son algunas de las principales maneras en que se logra realzar el sufrimiento, pero no las únicas. Esa intensidad puede también destacarse mediante la abstracción del entorno que, en muchas obras, ayuda a que casi nada de lo que pasa alrededor de las figuras distraiga de su conflicto interior. Algunos textos dramáticos dan claras indicaciones en este aspecto y piden, por ejemplo, simples atmósferas de color en escenarios vacíos u ocupados por apenas algunos objetos. Otros proponen estructuras más complejas para dividir el espacio de la representación en distintas escenas simultáneas o incluso requieren proyecciones de imágenes al fondo y sonidos pregrabados (recursos técnicos de montaje que empezaron a ensayarse entonces). La experimentación del periodo modernista en la manera de representar el tiempo y el espacio tendía, por lo tanto, a reforzar la percepción subjetiva de los motivos, aunque en muchos casos este estilo podía no se alejaba del naturalismo más que por momentos, es decir, en partes más que en la obra entera. *Pastor Ephraim Magnus* es uno de estos casos. En ella, la abstracción no es extrema, la indeterminación que se busca sólo es relativa, pues los espacios parecen más bien históricos y en ellos ocurren muy pocos eventos fantásticos o sobrenaturales. No hay indicaciones exactas sobre la época ni el lugar en los que viven el pastor y sus hijos, como si éstos fueran obvios o como si no importara demasiado precisarlos. Por lo tanto, más que resultar extraños, éstos asumen la familiaridad del espectador.

El cuadro introductorio, por ejemplo, se ubica en una casa parroquial adjunta a una iglesia medieval. Los muros son gruesos, hay apenas unos muebles viejos y una ventana. Como Magnus está en cama, no lleva la vestimenta característica de su ministerio, así que sólo por el transcurso de la conversación que éste sostiene con su hija se entiende que el personaje es un pastor y no, como también podría suponerse, un sacerdote católico-romano o un enfermo sin más en un hospital cristiano. Por otro lado, aun tratándose de un espacio históricamente localizable, la época de la acción permanece bastante ambigua. Si se juzga únicamente a partir del estilo arquitectónico del espacio en el que se encuentra, el predicador convaleciente podría pertenecer a casi cualquier región protestante y lo mismo al siglo XVI que al XIX, pues muchas de tales iglesias han sido ocupadas continuamente desde su edificación. De hecho, al comienzo de la obra, es sólo el contenido del discurso lo que permite intuir que el conflicto de Magnus es más bien moderno, y eso sólo en un nivel filosófico-teológico, por la forma que adquiere su cuestionamiento de lo religioso —como se verá, una que parecería improbable ubicar antes de la Ilustración. Creo que lo que se consigue de este modo, ya desde el inicio, es que el sermón sobre la necesidad de una renovación religiosa evoque, antes que cualquier otra cosa, la memoria de la Reforma. En cambio, la estampa de una crisis muy posterior se impone sólo gradualmente sobre ese fondo. El ánimo y la determinación de Magnus se hacen claramente evocativas de la época de los reformadores, pero no es obvio cuán alejado está ya el personaje de aquella época. Sólo conforme su propia

imagen de la salvación va tomando forma sin corresponder a aquella religiosidad del pasado. Aquí la abstracción, por lo tanto, es sutil. Ésta no depende tanto de exageraciones como de alusiones calculadas a algunos momentos clave en la historia del cristianismo occidental. Los personajes son inverosímiles en su intensidad, pero no los espacios, que durante la mayor parte del drama tienen un aire de fidelidad histórica considerable. Las subjetividades, siempre exageradas, y sus desgracias, extremas y numerosas, contrastan entonces con un entorno estable, construido sin artificios extraños, lo cual refuerza, a mi parecer, la impresión de que la desesperación es un conflicto interno, mental incluso, de los personajes.

Por otro lado, también la manera de representar el paso del tiempo contribuye al patetismo. En el mismo cuadro introductorio se ve, en rápida sucesión, cómo un pastor enfermo grita, predica para sus hijos y se suicida. El curso de los eventos es inverosímil, pero la velocidad de las acciones conviene allí a la representación de la ansiedad y la urgencia. En la segunda parte de la tragedia, en cambio, la mortificación que Ephraim y Johanna practican infligiéndose heridas el uno al otro, se prolonga cuadro tras cuadro, ocurriendo casi siempre en la misma habitación y lentamente, induciendo así a una sensación de asfixia, repulsión y enfado. Tanto si se le acelera como si se le retrasa, el tiempo sirve para exasperar y muestra tanto las violencias súbitas como las sostenidas. Además, el curso total de la tragedia no es regular, pues en la mayoría de los casos ni siquiera es claro cuánto tiempo transcurre entre un evento y otro (el plazo varía entre unos días y, al parecer, diez años). Como sus antecedentes dramáticos simbolistas, el teatro del expresionismo recurre así, más que a los intervalos naturalistas vigilados con cronómetro, a los ritmos de la interioridad, del sueño, de las emociones —todo lo cual conlleva una distorsión subjetiva del paso del tiempo y, obviamente, un contrapeso a la continuidad del tiempo histórico sugerido por los espacios. La manera en que se presenta la sucesión de las acciones puede coincidir, entonces, con las perturbaciones del ánimo expresadas por las figuras y realzar así su incapacidad de adecuarse al mundo que les rodea, de manera amenazante (*cf.* Anz, 45-52; 175-80). El tiempo corresponde al sufrimiento de esta desadaptación. En muchas obras expresionistas, un grado extremo de abstracción del espacio o del tiempo sólo ocurre ocasionalmente y por lo general durante los momentos climáticos de la historia. Considerando que los temas religiosos abundan en el expresionismo, es comprensible que tales momentos sean de inspiración, conversión, arrepentimiento, desesperanza o cualquier otra pasión propia de las tradiciones espirituales occidentales, como el ejemplo mencionado, en la obra de Toller, del sacerdote en el lazareto que cae de rodillas y renuncia a consolar, en el nombre de dios, a los heridos de guerra. También *Pastor Ephraim Magnus* tiene varios momentos así, en los que la intensidad de ciertas experiencias personales se representa como una irrupción extraordinaria que generalmente da lugar a la predicación.

El reconocimiento, en la historiografía literaria, de que muchas obras expresionistas

tienen la estructura de un “drama de estaciones” (al. *Stationendrama*), ha sido una de las observaciones que mejor permiten hacer un vínculo inequívoco, a nivel formal, entre la vanguardia alemana y sus antecedentes religiosos: se trata de la estructura que tenían los dramas de misterios medievales del siglo XIV y, no por casualidad, de la forma que el teatro moderno simbolista recuperó para representar de manera sumamente abstracta distintos conflictos espirituales a finales del siglo XIX (Szondi, 46-9; Anz, 2010: 190-1; Spreizer, 256, 258).³¹ La estructura del drama de estaciones, además, es análoga a los ciclos iconográficos de las artes visuales, el más conocido de los cuales es, sin duda, el de las estaciones de la cruz, que representa en sucesión los distintos episodios de la pasión de cristo. El vínculo principal entre los cuadros de estos ciclos suele ser solamente el personaje protagonista. Éste pasa de una situación a otra a lo largo de en una serie narrativa que, de hecho, puede prolongarse sin demasiadas restricciones. Esto implica también que lo que ocurre a alrededor de las figuras resulta relevante sólo en la medida en que afecta al personaje (otros nexos como la reaparición ocasional de lugares o personajes son menos importantes). Retomando el análisis del paradigma patético del mesías cristiano, esta serie consistiría, más o menos, en los siguientes eventos: la condena del acusado, la entrega de la cruz, los tropiezos en el camino al Calvario, los encuentros con la madre y con otros personajes, el gesto de la mujer que seca el sudor de su rostro, el despojo de las vestiduras, la crucifixión, la muerte, el descendimiento de la cruz, el sepulcro (e intercaladas, según la tradición, algunos episodios adicionales: los azotes, la coronación con espinas, los lamentos de la madre bajo la cruz, *etc.*). La estructura seriada, con mayor o menor cantidad de detalles, crea siempre una suerte de peregrinaje o vía espiritual, lo cual es, también, una tipificación: la figura es ejemplar y ofrece al espectador la posibilidad de identificarse. Además, en el caso de la pasión cristiana, el fiel puede comprender ese paralelismo entre el sufrimiento de su salvador y el suyo propio, sobre el que el Nuevo Testamento le previene. En el expresionismo, cada estación hace evidente que la percepción de la realidad está determinada por las experiencias del sujeto. Independientemente de lo que ocurra a su alrededor —y de su grado de abstracción—, se narra también la experiencia de un personaje a través de distintos eventos más o menos conexos. En el siguiente apartado intentaré mostrar la riqueza interpretativa que permiten este tipo de cuadros en una obra dramática. En *Pastor Ephraim Magnus*, los distintos momentos de la tradición religiosa en que se sustenta la esperanza mesiánica son evocados no sólo por la predicación sino también, con mucha frecuencia, por la manera en que las acciones se enmarcan precisamente como motivos iconográficos.

31 Una experimentación definitivamente consolidada, entre 1898 y 1904, con *Till Damaskus* [*Camino a Damasco*], de Strindberg (cuyo título alude a la conversión de Pablo). Por otro lado, creo que la semejanza con el teatro medieval se relaciona también con la tipificación de la figuras, apenas mencionada, que tiende a un universalismo de cuestiones existenciales y axiológicas.

La indeterminación de los tiempos y espacios en la tragedia de Jahn es relativa, entonces, porque, a pesar de las omisiones de datos concretos y de las exageraciones de la subjetividad de las figuras, prácticamente todos los contenidos tienen un peso histórico evidente, tanto por la representación históricamente fiel del espacio como por la alusividad iconográfica de las estaciones. Así como las pasiones, por muy exageradas que se presenten, pueden considerarse amplificaciones de afectos reales, así también el tiempo el espacio, hasta en los dramas más abstractos del expresionismo, conjugan la tendencia a la tipificación y a la abstracción con una representación más o menos precisa de contextos históricos reconocibles.³² La crítica politizada de los años treinta, impugnada sobre todo por Lukács, veía en la representación difusa de los contextos históricos y en el carácter exacerbado de los personajes expresionistas defectos estilísticos que impedían a las obras describir conflictos de manera objetiva y didáctica (*vid.* Lukács, 1936a; 1938). Desde luego, la suya era una poética preceptiva que, de aplicarse con rigor, habría reducido considerablemente la diversidad en la literatura.³³ Uno de los presupuestos de esta actitud es asumir que la realidad debe ser definida por todos los seres humanos en los mismos términos o, de manera aún más problemática, que hay personas cuya visión de la realidad, por ser supuestamente más objetiva o fiel, debe tomar precedencia sobre la de otros. La descalificación de la crisis religiosa como ingenuidad y la minimización del sufrimiento que puede experimentar una persona se basan en la visión, supuestamente más verdadera y, por ello, aparentemente más autorizada, de quien considera todo lo religioso como la reminiscencia de una falsa solución a las injusticias, como la distorsión ideológica de la realidad política y económica y, por lo tanto, como el obstáculo del progreso. Creo que la preocupación por la salvación personal, en *Pastor Ephraim Magnus*, se resiste con obstinación a ese tratamiento. Es cierto que al seguirse casi exclusivamente la desesperación del pastor y sus hijos, el drama no proporciona demasiadas noticias sobre el mundo contemporáneo y, sobre todo, que en la obra no predomina una enseñanza ni un plan de acción social o político. Sin embargo, de ello no se sigue que el desarrollo del tema, enfocado en el sufrimiento personal, sea inválido y pueril. Los recursos del drama tienen otro propósito, eligen su propia manera de enfrentarse a las expectativas del género trágico y, en suma, proporcionan una visión particular sobre el significado de un sufrimiento inadvertido por el que se expresa una sincera preocupación. Aún si éste tiene, como todas las experiencias

32 Douglas Kellner ha defendido, en contra de la idea de que el expresionismo es pura abstracción y subjetividad, que si bien su estética surge como una reacción en contra de algunos aspectos del realismo, del naturalismo y del impresionismo que lo precedieron, es más exacto reconocer que sus representaciones suelen combinar elementos simbolistas con recursos ya ensayados en los estilos anteriores (1983a: 4).

33 El proyecto político-cultural del realismo socialista, impulsado en la Unión Soviética, se basó en éste argumento de Lukács y en otros principios semejantes para controlar las creaciones artísticas a las que sus poblaciones serían expuestas, aprobando solamente aquéllas que concordaran con la ideología del estado (con temas como la heroización del proletariado, la dignidad del trabajo, el ideal de familia socialista, *etc.*).

concretas, limitaciones, parcialidades, insuficiencias, creo que el patetismo es atinado en su clara oposición a la acusación de insignificancia hecha por una visión totalitaria como la de Lukács.

La exageración del sufrimiento de las figuras y la indeterminación del espacio y el tiempo, entonces, no contradice ni impide reconocer el contexto histórico inmediato en el que se ubica la predicación de una nueva fe. En *Pastor Ephraim Magnus* los espacios son decisivos porque contribuyen, por un lado, a crear cierta impresión de atemporalidad —o mejor, de permanencia de las tradiciones—, pero también, por otro, porque funcionan como marcos que sólo permiten referir lo que ocurre en ellos a unas cuantas tradiciones concretas. Es como si cada estación estableciera un rango más o menos estricto de alusividad. Sólo dos de los dieciséis cuadros que componen la obra ocurren en espacios ajenos a la catedral gótica y su casa parroquial. Después de la muerte del pastor, sus tres hijos viven todavía una temporada en la misma casa que habitaban con su padre, pero en la segunda parte de la tragedia, cuando Ephraim ocupa el cargo de pastor que Magnus dejó vacante, él y Johanna deciden mudarse a la sacristía, en donde viven casi en total aislamiento. Los espacios de la casa primero y de la catedral después se convierten para ellos en una especie de refugio. Aunque *Pastor Ephraim Magnus* es un drama de estaciones, una de sus principales estrategias estéticas consiste en introducir una variación: sobre todo en la segunda parte de la obra, como decía, el espacio en que se representan las acciones más brutales es casi siempre el mismo, impidiendo la relajación que produce en el espectador la diversidad narrativa tradicional de los ciclos iconográficos. En lugar de reforzar la impresión de que los personajes se transforman de manera progresiva entre una estación y otra, la sacristía, que reaparece una y otra vez, con ligeras variaciones de iluminación y de mobiliario, como el escenario de arrebatos sumamente desesperados y violentos, contribuye a que la crisis parezca no tener solución. El encierro ascético sugerido por la arquitectura religiosa se convierte gradualmente en un espacio impenetrable de privación y de tortura. La subjetividad, lejos de avanzar por un camino de desarrollo espiritual, parece estar atrapada, impedida.³⁴

En un nivel iconográfico y de manera muy obvia por sus connotaciones religiosas, la

34 Cabe mencionar que el teatro expresionista se caracterizó por la diversidad e influencia posterior de sus innovaciones y experimentos técnicos de representación. De ese modo, los directores expandieron los recursos que se habían introducido ya durante el montaje de obras simbolistas. El uso del silencio y de música, el aprovechamiento de los espacios vacíos o la creación de escenografías sumamente estilizadas, las actuaciones gestuales y los discursos poéticos, así como la iluminación con lámparas de distintos colores, eran modos ya más o menos ensayados de conseguir efectos de enrarecimiento y abstracción que el expresionismo supo llevar a sus límites (Spreizer, 256). Algunos de los dramas posteriores de Jahn fueron montados haciendo uso de algunos de tales recursos formales, pero el hecho de que éste no haya sido el caso en *Pastor Ephraim Magnus*, confirma ese distanciamiento del joven autor que, al escribir la obra en el exilio, no había tenido aún la oportunidad de entrar en contacto con los principales teatros que dieron a conocer el expresionismo.

sacristía proporciona a la violencia de las acciones una apariencia ritual que resulta sumamente incómoda, anacrónica, pues el contexto, explicaba, aunque no de manera visible, es ya reconociblemente moderno. Al mismo tiempo, el sufrimiento extremo de las figuras se realza como una subjetividad alienada, ajena tanto al ámbito sagrado tradicional como a su propio contexto social y por lo tanto incapaz de representar el vínculo entre la divinidad y el mundo que en el pasado encarnaban los santos. Los distintos modos de mortificación de los adolescentes evocan, por un lado, y de manera un tanto vaga, por supuesto, algún momento del medievo en el que cristianos desmedidamente fervientes se flagelaban (*i.e.* en el siglo XIV). Por otro lado, puesto que el pretendido ascetismo de Ephraim y Johanna, en un contexto moderno, resulta más bien indistinguible de la tortura, sus dolores podrían recordar también los suplicios dictados en otros siglos por los tribunales inquisidores (de hecho, el viejo potro que los hijos del pastor encuentran arrumbado en la cripta de la catedral parecería provenir de aquella época). En ambos casos simplemente se recuerda que tales fanatismos han existido, sin mayor comentario y de manera sólo visual. La invariabilidad del espacio permite, como explicaba, que la atención recaiga sobre atrocidades expuestas en un estilo, al mismo tiempo patético y grotesco, que las hace cada vez más intolerables y que sirve para provocar en los espectadores el hastío y el deseo de escapar. En otro cuadro, Ephraim se encuentra hincado, con el cuerpo maltrecho, en un momento de ausencia que supuestamente es, para él, el éxtasis de la vida contemplativa, pero que, simultáneamente, desde una perspectiva moderna, se parece más al estado catatónico de una persona traumatizada. Como prueban estos ejemplos, sólo por presentarse al interior de una catedral gótica, los gestos de este tipo traen a la memoria, con mucha facilidad, las imágenes de mártires y de santos, de místicos y ascetas. Tales recuerdos, sin embargo, suelen aparecer de una manera conflictiva, escandalizante incluso. Según la indiferencia con que éstos se perciban, por ejemplo, o según las convicciones religiosas ofendidas por el estilo de la representación, los motivos religiosos de la obra podrían ser juzgados de manera considerablemente distinta. Creo que la reprobación ética de las atrocidades en sí tiene que comprender este juego de sobreposición de distintos momentos de la historia religiosa para no extenderse a una reprobación superficial de los conflictos de la religiosidad moderna.

La indeterminación del espacio y el tiempo es relativa, entonces, porque las acciones y los discursos de los personajes modernos se confunden con todas las posibles épocas, más o menos reconocibles, que han transcurrido desde la construcción del edificio medieval hasta el momento en el que el pastor Magnus se decide a predicar por última vez. Aunque sobrepuestos, los distintos referentes se identifican de manera aproximada y relativa, son como los niveles arqueológicos expuestos que permiten comparar distintos estadios de una tradición mesiánica. En ningún momento se indica la fecha del suicidio del pastor porque su crisis tipifica las contradicciones de una época determinada, el presente que le gustaría

reformular. Ese contexto también está abstraído. La catedral funciona como un resguardo en el que los adolescentes creen poder actuar con total indiferencia hacia lo que ocurre en el exterior, como si vivieran al margen de la historia. Sin embargo, la manera en que expresan su ansiedad asume, al mismo tiempo, que ese exterior del que quieren escapar es un mundo moderno, bien conocido por los espectadores. Para un lector alejado de esa cultura, los datos que podrían contribuir a determinar con mayor precisión el momento histórico en el que se contextualizan las acciones son muy vagos y aparecen incidentalmente en relación con las preocupaciones de los personajes. La catedral, según el texto, debe ser de estilo gótico temprano. Jakob habla con su primo Paul sobre las memorias que guarda la casa parroquial:

Dies nämlich ist ein altes Haus, und mancher Bischof wohnte drin, und mancher wohlbeleibte Chorherr saß auf eben dieser Bank. Auch die Leuchter an den Wänden sind von altem, guten Kupfer. Nur die wachsgegossnen Kerzen sind vor Zeiten aufgebrannt. Glaub, ich weiß viel schöne Märchen, die ich schlafend, träumend von dem Leder jenes Möbels zugeräumt erhalten habe. Darf ich Dir davon erzählen? [Dicen que esta casa es antigua, y que un obispo vivió aquí, y que un director de coro muy estimado se sentó en este mismo banco. También los candelabros en las paredes son de un cobre antiguo excelente. Sólo los cirios de cera debieron consumirse hace ya mucho tiempo. Créeme, conozco muchos cuentos bellos que he aprendido dormido, soñando sobre el cuero de este mueble. ¿Puedo contarte más sobre eso?] (37).

En otro cuadro, dos adolescentes que entran una tarde, por casualidad, al crucero de la iglesia, hablan también de la impresión que ésta les provoca. Él le dice a ella que prefiere ir a algún lugar menos oscuro, pues le aterra pensar en la cantidad de personas que se encuentran sepultadas allí desde hace siglos (202-3). Información mínima de este tipo se presenta de manera casual a lo largo de la obra, recordando la distancia histórica aproximada que existe entre las acciones de los personajes y la arquitectura en la que éstas se enmarcan.

Hacia el final del segundo acto, Ephraim recibe la visita del superintendente, quien le explica que el sínodo local propuso la reconstrucción de una de las capillas de su iglesia y le describe con mucha exactitud las características de la catedral, que corresponden a las de una típica basílica gótica “amplia y alargada [*breite, gedehnte Anlage*]”: ésta tiene tres naves, un transepto, un coro, más de una torre (laterales, quizás dos en la fachada), capillas (probablemente laterales) y una cripta a la que se accede directamente desde la sacristía (251).³⁵ Todo ello cuadra bien con la tipología de las construcciones de la época. A grandes rasgos, la iglesia de Santa María de Lübeck, el edificio que introdujo el primer gótico francés en la región del Báltico, es quizás la que mejor se ajusta a la descripción de la catedral de la obra y podría servir para ilustrarla (aunque en el drama se dice que las torres no son tan altas) [Figs. II-III].

35 Jahnn añade, al final de la edición de 1919, algunos esquemas que esbozan la disposición de la sacristía y del transepto en el escenario. Aunque no muestran la planta de la catedral completa, en ellos pueden verse características básicas de la arquitectura gótica como la combinación de pilares y columnas, las portadas abocinadas y las bóvedas de crucería.



Fig. II. Santa María y San Pedro de Lübeck (c.1870)

La Iglesia de Santa María (a la izquierda), comenzada a mediados del siglo XIII, introdujo el gótico en la región del Báltico. El motivo medieval de la danza macabra, bien representado por las pinturas murales que se conservaban en una de sus capillas, sirvió de inspiración a Jahn tanto en *Pastor Ephraim Magnus* como en obras posteriores. Durante la Reforma, muchas catedrales católicas fueron reclamadas por los príncipes protestantes. De ese modo, las nuevas instituciones luteranas, aunque independientes del papado, mantuvieron cierta continuidad con la estética precedente y, sobre todo, incorporaron la memoria de esa tradición contra la que se habían rebelado. Santa María de Lübeck puede servir como modelo de la catedral de Magnus no sólo por su estilo arquitectónico, evocativo de esa historia religiosa, sino también como paradigma de una iglesia absorbida por el crecimiento urbano de finales del siglo XIX. Para los hijos del pastor, la catedral medieval se convierte en un refugio frente a la sociedad moderna, que se percibe como una cultura profundamente necesitada de salvación.



Fig. III. Santa María de Lübeck (c.1906)

Después de un rápido viaje a Lübeck en enero de 1915, Jahnn escribió que las iglesias de la ciudad compensaban las miserias: *“Die Bahnfahrt schon war hastig und unschön. [...] Wenn ich es genau nehmen wollte, müßte ich erst auf den Begriff Stadt eingehen, dann auf den Stadttyp, auf die Freuden der Stadt, auf ihre Leiden, ihr Elend, ihre Verkehrsmittel, die Beschaffenheit ihrer Wege [...]; aber ich war ja nur einen Tag und kann nur sagen, daß auch auf sie das Wort von der Stadt paßt, daß sie Menschen frißt und Fehlgeburten hervorgbringt, daß sie Straßen hat, enge un breite, unschöne und nur unschöne. - Aber sie hat Kirchen [Ya el viaje en tren fue precipitado y poco agradable [...]. Si hubiera querido conocerla bien, debería haber comenzado por analizar el concepto mismo de «ciudad» y por determinar de qué tipo de ciudad se trata, para recorrer luego sus fortunas y sus desdichas, su miseria, describir sus medios de transporte y el carácter de sus caminos [...] pero sólo estuve allí un día y lo único que puedo decir es que ciertamente se le puede llamar una ciudad, una que a muchos seres humanos los engulle mientras aborta a otros, que tiene calles amplias y calles angostas, feas y solamente feas... pero tiene iglesias]”* (12.I.1915, 402-3). En agosto del mismo año, a los veinte años de edad y tras haber recibido una segunda llamada del ejército para incorporarse a sus filas, Jahnn abordó en Lübeck, acompañado de su amigo Gottlieb Harms, el barco que lo llevaría a Noruega. Allí permanecieron los dos poco más de tres años, hasta que fue firmado el armisticio.

De esta fidelidad histórica en la representación de los espacios se derivan algunas consecuencias relevantes para leer el mesianismo de la obra. Las zonas por las que se extendió el luteranismo durante la Reforma están bastante localizadas y, por lo tanto, también las iglesias católicas que pasaron, en el siglo XVI, a las congregaciones protestantes. En el norte de Alemania y en Dinamarca, regiones casi desprovistas de piedra, y desde allí hacia casi todas las costas del Báltico, se desarrolló a partir del siglo XII un estilo propio, primero románico y luego gótico, basado en la construcción con ladrillos cocidos (al. *Backsteinromanik*, *Backsteingothik*). Los principales territorios por los que se extendió el luteranismo coincidieron, de este modo, con una región cultural en la que se había logrado un estilo arquitectónico unificado durante la Baja Edad Media. Para visualizar la iglesia de Magnus también pueden servir como modelo las viejas catedrales de Ratzeburg, Bremen, Schwerin o Lübeck, por mencionar sólo las más importantes.³⁶ El propósito de estas observaciones es señalar que, si bien la iglesia del drama no tiene un referente histórico único,

36 Todos los viajes de Jahn realizados antes del estallido de la guerra se limitan también a esta región estilísticamente unificada del *Backsteingothik* o gótico báltico: la costa norte de Alemania, en ese entonces repartida entre el gran ducado de Mecklenburg-Schwerin y dos provincias prusianas, Schleswig-Holstein y Pomerania, así como la región del bosque de Lüneburg, al sur de Hamburgo, que era parte de la provincia prusiana de Hannover y en donde se encuentran los modelos medievales de las iglesias construidas después en la ciudad hanseática. La descripción de las iglesias visitadas es muy frecuente en los diarios de juventud del autor. Jahn visitó Lübeck, al parecer por un sólo día, a principios de 1915. Allí visitó, una tras otra, las iglesias de Santa María, de San Pedro y la catedral. El transepto de Santa María albergaba una *Danza de la muerte* de mediados del siglo XV sobre la que Jahn escribe en 1915: “*Wir standen in der Totentanzkapelle. Rings herum an den Wänden war der Tod gemalt, wie er den Reigen tanz mit allen Menschen dieser Welt, mit Kaisern, Königen, Fürsten, Bürgermeistern, Richtern, Bauern und mit den Würdenträgern der Kirche, auch mit Papst und Kardinal, Erzbischof, Bischof, Abt und Priester, Vorsänger und Ministrant. - Ein jeder sagt seinen Vers, so glatt und rhythmisch, wie ich selten Verse las. Und immer sang der Tod den Takt, im selben Versmaß leicht und hart die Antwort. [...] Warum haben die Deutschen denn nur den Tod als bräunlich morsches Gebein erschaut, warum als Schreckbild, das der Hölle entrsprang, warum als Beinhaus eines vielleicht adligen Leibes? [...] Sie [die Kirche] hat keine Liebe gelehrt, sie hat das Grauen gelehrt, die Menschen haben nicht gebetet vor der Schönheit, sie haben sich vor der Entsetzen heiser geschrien im Gebet* [Nos encontrábamos en la capilla de la *Danza de la Muerte*. A nuestro alrededor, en las paredes, pinturas de la muerte... de cómo hace la ronda, bailando con todos los seres humanos de este mundo: emperadores, reyes, príncipes, alcaldes, jueces, campesinos... y con los dignatarios de la Iglesia; baila con el Papa y con el cardenal, con el arzobispo y el obispo, con el abad y el sacerdote, con el cantor y el ministro. Cada uno de ellos canta su verso, todos tan sencillos y tan rítmicos como pocas veces he leído. Y la muerte siempre mantiene esa cadencia, canta sus propios versos en el mismo metro, su respuesta es siempre simple y severa [...] ¿Por qué han visto a la muerte, los alemanes, siempre como un esqueleto pardusco y ajado? ¿Por qué como una imagen horrible, salida del infierno? ¿Por qué como el osario de un cuerpo quizás noble? [...] La iglesia no ha enseñado nada sobre el amor, sólo ha enseñado a horrorizarse. Los seres humanos nunca han orado a causa de la belleza, pero el horror sí que los ha hecho clamar en sus oraciones]” (12.I.1915 en FS 405-6). La pintura era en realidad una copia fiel de la original pintada por Bernt Notke (†1509). Al contrario de lo que ocurre en otras descripciones, más entusiastas, de la arquitectura religiosa y el arte sacro en general, las anotaciones que Jahn hizo en esta fecha expresan la decepción que en aquel momento le provocaba casi todo lo que veía. En agosto del mismo año, Jahn y Harms abordaron en Lübeck el barco que los llevaría a Cristianía. Muchas de tales impresiones tienen un eco en el drama, que Jahn terminó en Noruega. Destaca, creo, la percepción negativa de la muerte y del cuerpo que Jahn reconoció en la espiritualidad cristiana. En *Pastor Ephraim Magnus* hay dos cuadros en los que cuatro cuerpos mutilados suben desde la cripta para bailar con Ephraim en la sacristía, atormentándolo.

ella misma es abstracción de cierto tipo histórico de catedral —una tipificación, en este caso fidedigna, no exagerada, del espacio protestante que guarda aún la memoria de una época anterior a la Reforma.³⁷

Por último, aunque el drama no reconoce de manera explícita la confesión protestante a la que pertenece el pastor (el nombre de Lutero no se menciona ni una sola vez en toda la obra), hay otros elementos inequívocos que permiten confirmarla: uno de ellos es dado por el personaje del superintendente, pues éste es un cargo característico, sobre todo, de las iglesias luteranas que, como también se refiere en su diálogo con Ephraim, convocan sínodos locales y suprarregionales como parte de sus actividades organizativas;³⁸ otro elemento, mucho más fácilmente reconocible, se da en un episodio en el que Johanna interpreta piezas de Buxtehude y Bach en el órgano de la catedral, dos compositores cuya obra fue determinante para el excepcional desarrollo de la música litúrgica de las mismas iglesias (172; Basso, 107-10).³⁹ Finalmente, y aunque se trate de un criterio extratextual, cabe mencionar que el hogar y la educación básica de Jahnn fueron también luteranos, de modo que ésta era la confesión con la que el propio autor estaba familiarizado cuando proyectó el drama. Si nada de esto resulta

37 El texto alemán se refiere a esta iglesia como *Dom*, palabra que deriva del latín *domus*, ‘casa [de dios]’. Traduzco el término por catedral, que en español designa siempre la sede de un obispo (del gr. καθέδρα, lat. *cathedra*, ‘asiento, silla, trono’), no sólo porque con ello se denota la importancia del edificio medieval que se quiere representar sino también porque, como apenas cité, en el drama el mismo Jakob asegura que la casa parroquial fue alguna vez habitada por un obispo. Ephraim afirma también que en la catedral hubo en otra época canónigos, que igualmente son cargos de la jerarquía católico-romana (187). Esto es perfectamente lógico puesto que, evidentemente, todos los edificios góticos fueron erigidos como iglesias católicas dos o tres siglos antes de que las administraciones protestantes se apropiaran de algunos de ellos.

38 Tras la Reforma, las iglesias luteranas, constituidas ya como iglesias nacionales, introdujeron este término para referirse a los cargos que debían sustituir a los obispos de la jerarquía romana. Con el alemán *Superintendent*, derivado del latín, se quiso calcar el equivalente griego ἐπίσκοπος, ‘supervisor, inspector’. El cargo existe, con una justificación semejante, también en algunas iglesias metodistas, pero es evidente que en el drama el término se refiere exclusivamente al ámbito cultural del luteranismo alemán.

39 Dietrich Buxtehude (1637-1707) y Johann Sebastian Bach (1685-1750) compusieron piezas litúrgicas para distintas iglesias luteranas, elaborando especialmente la forma del prelude coral, basada en textos bíblicos. Ambos musicalizaron también algunos himnos dejados por Lutero. En Santa María de Lübeck fue organista Buxtehude durante el último cuarto del siglo XVIII y allí lo visitaron Händel y Bach, más jóvenes que él —y estando en Santa María de Lübeck, Jahnn piensa en Händel al escuchar el coral que se interpreta mientras él recorre la iglesia (FS 407). Bach, por su parte, nació en Eisenach, en donde asistió durante su niñez a la misma escuela que Lutero y en donde éste último comenzó a traducir el Nuevo Testamento al alemán (Basso, 120). En *Pastor Ephraim Magnus*, al comienzo del décimo cuadro, Jahnn señala la pieza de Bach cuyo final debe sonar en el escenario e incluso da algunas indicaciones sobre la modulación del instrumento con el que ésta ha de interpretarse (168). Este detalle en el drama de 1919 confirma el interés que Jahnn tenía por el órgano y por la música litúrgica desde entonces, y que más tarde lo llevaría a dedicarse a la edición de partituras y a la construcción o restauración de más de cien órganos barrocos, tomando parte en lo que en la historiografía de la música se conoce como el movimiento de renovación del órgano (*Orgelbewegung*) de los años veinte (Schweikert, 9; Muschg, 1934: 170-1; 1959: 255-7, 261-3). En los ámbitos calvinistas —la otra gran tradición protestante que se consolidó en numerosos estados alemanes como iglesia oficial y la única otra que podría suponerse en el drama por alguien poco familiarizado con su teología—, la promoción de la música en los servicios estuvo considerablemente limitada, cuando no desaconsejada del todo (Bianconi, 126; Mullett, 214-9).

evidente para un lector no protestante, repito, no es porque el drama intente velarlo sino porque lo presupone.

En conclusión, el hecho de que la catedral remita constantemente a una época anterior a la Reforma y el hecho de que nunca se hable de luteranismo de manera explícita tiene como consecuencia que esta confesión parezca a veces un contexto débil o ligero, aunque mi propósito será demostrar que el pasado católico nunca llega a anularlo y que, de hecho, la selección de ese pasado responde a las necesidades específicas de esta tradición, que opera aún sin advertirse del todo. Uno de los objetivos principales de mi lectura, expliqué, será probar que el mesianismo de Magnus se explica como una reconfiguración inequívoca de la fe luterana. El espacio y las alusiones iconográficas que evocan la espiritualidad del pasado medieval en realidad son imprescindibles para la comprensión del protestantismo y vuelven a serlo, en la obra, para la configuración de una religiosidad moderna que está cansada de esa tradición. Creo, además, que la tendencia a la abstracción no resta concisión a la nueva religiosidad predicada. Por el contrario, los niveles históricos que se superponen prueban que el proceso de redefinición es complejo precisamente porque la crisis del pastor, que se ubica en la modernidad, debe recurrir a elementos heredados de distintos estratos para articular su propio sentido. En los próximos capítulos mostraré cómo esa religiosidad se define específicamente con respecto a las doctrinas del pecado original y de la prioridad de las escrituras, tomando de ellas sólo lo que mejor conviene a su protesta y desechando el resto. De momento, utilizando como referencia la definición tradicional de la fe dada por la confesión luterana, describiré la manera en que la figura de Magnus remite a distintas imágenes de la crisis espiritual cristiana que se condensan en este primer cuadro del ciclo expresionista. El cuadro del cristiano moribundo es la primera estación en la vía trágica de quien insiste en dar una forma más satisfactoria a sus viejas, deslucidas creencias.

El moribundo aguarda en su lecho el dictamen sobre la salvación de su alma —mediante este tema, el cuadro introductorio de *Pastor Ephraim Magnus* recuerda la disciplinaria espiritualidad del *Arte de morir*, un texto didáctico de la Baja Edad Media en el que se indicaba al cristiano, precisamente, cuáles eran las tentaciones que había de vencer si acaso quería rendirle su alma a dios al momento de expirar.⁴⁰ A Magnus le angustia lo que ocurrirá con su alma cuando muera, pues ni dios ni el diablo se han presentado aún para pelear por ella:

Oh, oh, oh — ich sage Dir, wir sind verlassen, seitdem weder Gott noch der Teufel zu uns tritt. [...] Doch haben wir keine Seele, um die sich Gott und Teufel streiten, so bot man uns nichts an, nichts — nichts! [Ah, ah, ah... te lo digo, hemos sido abandonados, ni Dios ni el diablo acuden ya a nosotros [...] Después de todo, no tenemos un alma por la cual quieran pelearse Dios y el diablo, así que no se nos dio nada, nada... ¡Nada!] (10).

El pastor agonizante espera, tal y como lo anuncia el manual con abundancia de imágenes, que los demonios lleguen a perturbarlo, en un intento final por hacerlo caer. Para salvarse, se explica en el texto, el moribundo debe recibir los sacramentos y superar en total cinco tentaciones. Éste debe además orar sin interrupción, pues de ese modo recibirá la asistencia divina que necesita para resistir el mal. Los ángeles, los santos predilectos, la virgen María y dios mismo podrían acudir en su ayuda, fortalecer su fe en la salvación y, de ese modo, hacerle inmune a cualquier corrupción. La teología católico-popular del *Arte* medieval no explica por sí sola la crisis moderna del pastor, pero tampoco la contradice: sus premisas principales se conservan en el luteranismo y perfilan aún, en líneas generales, la expectativa tradicional de la salvación, de manera parecida a como la catedral remonta a una época anterior a la Reforma que no ha sido borrada por la confesión protestante. La arquitectura gótica hace fácilmente visible ese pasado, lo trae todo el tiempo a la memoria. El esquema bajomedieval puede superponerse o yuxtaponerse con facilidad al episodio expresionista, tanto en un nivel discursivo como iconográfico.⁴¹ Aludo aquí al *Arte de morir*, porque me

40 Se conoce con el nombre genérico de *artes moriendi* a un conjunto de textos cristianos medievales destinados a asistir al enfermo y a sus parientes en el momento de la muerte. Al parecer, su redacción responde a la urgencia de atender a las incontables personas que cayeron como víctimas de la pandemia de peste negra de mediados del siglo XIV y de los muchos brotes que le siguieron en toda Europa. Los textos más conocidos son dos versiones latinas centroeuropeas de la primera mitad del siglo XV —la segunda una elaboración simplificada de la primera—, que fueron muy populares durante las décadas siguientes, copiándose primero en sus versiones manuscritas y editándose después, para su reproducción impresa, generalmente con ilustraciones (Gago Jover en *Arte de bien morir*, 27-34). Aunque en *Pastor Ephraim Magnus* se trata de una alusión más que de una cita textual, éste es el primero de varios motivos medievales referidos en la obra que, lógicamente, tienen su origen en los ámbitos católico-romanos anteriores a la Reforma. El propio Lutero se distanció del imaginario popular de las *artes moriendi* cuando en el sermón *Von der Bereitung zum Sterben [Sobre la preparación para la muerte]* (1519), por ejemplo, ofreció una interpretación más psicológica del momento de la muerte, según la cual el diablo actúa mediante tres “imágenes” (al. *Bilder*) que se alojan en la mente del moribundo para atormentarlo: la muerte, el pecado y el infierno (Wicks, 355-6; Leroux, 45 ss.).

41 Me parece significativo, también, que ambos momentos, considerados tanto discursiva como

parece que su religiosidad es evocada por lo representado el drama —en ambos casos: un cristiano enfermo aguarda en cama la disputa de ángeles y demonios por su alma. A partir de esta identificación inicial pueden reconocerse después, por contraste, las peculiaridades modernas que se descubren gradualmente en la figura de Magnus.

La función práctica y didáctica del manual medieval, repito, era recordar al moribundo todo lo esencial de su credo para evitar que su alma se desorientara y se perdiera. Un párroco, desde luego, no lo necesitaría, pero Magnus no ha llegado al momento de su muerte con la fortaleza de un cristiano ejemplar. De hecho, cae ya desde el inicio. El diablo cuestiona, antes que ninguna otra cosa, la fe de su víctima, como puede leerse en una antigua traducción castellana del libro:

¡O mezquino, cuitado, cómo estás en grand error! Esta fe e creencia que tú tienes, non es como tú la crees o segund que la predican, ni ay infierno alguno: todos avemos de ser salvos. E aunque el ombre faga muchas cosas que sean aquí avidas por malas, o se mate a sí mesmo o adore a los ídolos [...] todo es un mesmo fin, assí para los cristianos como para ellos, porque ninguno que muere non torne más acá. E assí, esta tu fe non es cosa de alguna verdad (Arte de bien morir I, 87-8).

Tal es, en la imaginación del autor del siglo XV, el argumento demoníaco de la tentación contra la fe: afirmar que lo que ha de creerse simplemente no existe, que no hay justicia ni trascendencia alguna tras la muerte, que la promesa de la redención es falsa y que no hay, por lo tanto, diferencias esenciales entre un moribundo creyente y uno incrédulo.

Magnus entiende, desde luego, que esta duda suya sobre la existencia del alma y de dios es la forma más grave de infidelidad. El demonio medieval encarna el desafío radical de la fe, pero con un sentido muy distinto según se le vea de acuerdo con la tradición o en contra suya. Antes de que se formulase el concepto moderno de religión que, como retomaré más adelante, implicó cierto distanciamiento crítico con respecto a las creencias y prácticas que conformaban el cristianismo europeo, tales creencias y prácticas se entendían, por los que estaban inmersos en ellas, como expresión natural de la propia fe, que lo infundía todo. Aunque fuese negada por algunos, *fides*, la ‘fe’ o ‘confianza’ absoluta del cristiano, comprendía una totalidad de sentido, era la palabra adecuada para referirse a todo el orden de la realidad que se creía derivado de la verdad eterna, resultado de la voluntad de dios. La noción muy posterior de *religión*, en cambio, posibilitó la descripción de ese orden como algo acotado, ajeno incluso, una concepción de la realidad entre muchas otras posibles que podía ser descrita desde fuera (Byrne, ix-xi; Eagleton, 2014: 6-7). Para una sensibilidad moderna,

iconográficamente, puedan entenderse como articulaciones de sentido que responden a situaciones históricas de mortandad extrema: el *Arte de morir* ante las pérdidas provocadas por la peste bubónica y el cuadro patético de *Pastor Ephraim Magnus*, veladamente, ante los estragos de la Primera Guerra Mundial. Otro tanto podría decirse, con respecto a las Guerras de Religión, del teatro barroco, una literatura cuya afinidad con el expresionismo ha sido estudiada desde que la señalara Benjamin en 1925.

parece, sencillamente, que en el *Arte* se ha puesto en boca de un ser sobrenatural el sensato argumento del escéptico y que el cristiano que teme a la inteligencia de este ser pernicioso le hace sólo debido a una gran superstición. Para el creyente, sin embargo, es el diablo quien realmente se ha aprovechado de la vulnerabilidad del pastor que vacila, “*por quanto sabe él que, si el fundamento, que es la fe, derriba et trastorna, todo lo otro que está sobre ella hedificado caherá de necessario*” (88). El manual usa la imagen del desequilibrio para describir esta crisis espiritual agravada por los dolores corporales. El drama se hace eco de ella. Si el propio Magnus se encuentra en un atolladero como éste es precisamente porque se debate, también, entre ambas opciones: no ha abandonado del todo la posición del creyente, pero ya no ve en ella un puerto seguro ni único; su duda no se convierte aún en indiferencia o apatía, pero tampoco le procura la calma.

En lugar de abandonar la fe para siempre, Magnus prefiere suponer que la religión en la que fue educado estaba equivocada, al menos en parte. Quizás, piensa, pueda descubrirse que la salvación auténtica es distinta a la que predicó toda su vida. Aunque esté ya dispuesto a olvidar la promesa de la resurrección, cree que dios puede prometerle aún otra forma de plenitud. En la lógica propia del manual, ninguna de las siguientes tentaciones que los demonios dirigen al moribundo tendría sentido si éste hubiese renunciado ya al fundamento, “*que es la fe*”, pues todas ellas ponen a prueba otras virtudes que deberían estar asentadas sobre la primera, como los bloques de piedra erigidos sobre los cimientos en una construcción monumental. La fe de Magnus, en cambio, persiste, pero se percibe como inestable en la medida en que está cambiando su objeto. Se tambalea. El drama representa la fe de Magnus en el momento en el que comienza a derrumbarse, no cuando ya se ha derruido del todo. Sin embargo, en lugar del paso perseverante y firme que la oración, según el imaginario del *Arte*, habría de procurarle al pastor, a Magnus se le puede visualizar mejor como si tropezara con cada una de las tentaciones restantes. Tropiezos por la vieja vía de salvación.

La segunda tentación, afirma el texto, se dirige contra la esperanza. La esperanza cristiana se refiere a la certidumbre con la que el creyente espera la intervención de dios en el mundo y ello de acuerdo con el propósito que éste ha dado a su creación. Dicho de una manera más general, la esperanza es una manera de corresponder a la fe mesiánica en el advenimiento de la justicia. La fe no es confianza en un dios abstracto, sino en uno muy concreto que ha revelado las condiciones de su salvación. Es evidente que el bien deseado no está realizado aún, pero en tanto se confíe que llegará el momento de su realización, se le aguarda también ya sin cuestionarlo. La creencia en el perdón de los pecados, en el retorno del mesías para juzgar el mundo, en la inmortalidad de las almas y en la resurrección de los muertos son las cláusulas tradicionales de esa promesa cristiana cuya aceptación despierta la esperanza. Son imágenes que crean ciertas expectativas en los creyentes, conforman una determinada visualización de la trascendencia. De la misma manera, a la fe sustitutiva a la que

Magnus, en su lecho de muerte, quiere dar forma, correspondería también una nueva esperanza, una que comienza a imaginar esa otra manera, acaso mejor, en que la justicia podría manifestarse algún día. Tampoco el creyente de esta nueva fe ha alcanzado la dicha, pero confía en que su liberación será más sencilla y más pronta, y, en esa medida, está igualmente dispuesto a esperarla con fervor. No puede haber mesianismo sin expectativa. Aunque Magnus se siente perdido, continúa esforzándose por dar forma a su fe, así que tampoco ha rendido su esperanza.

La tercera tentación es a la impaciencia [Fig. IV]. El diablo todavía puede hacer caer al cristiano que tiene fe y esperanza si aprovecha sus dolores para hacerle perder la paciencia:

comiença [el diablo] de lo temptar de impaciencia, la qual nasce de la grand enfermedad; e dízele d'esta manera: ¿Por qué padesces tú este dolor tan grave e insoportable a toda creatura e a ti del todo sin provecho? Ni aun tan grand dolor se te devría dar por derecho e buena justicia, pues non has cometido tales e tantos pecados que sean dignos de tan cruel tormento (V, 99).

El demonio insinúa así que el sufrimiento en el mundo, más allá de tener una justificación trascendente, es innecesario e inmerecido (un argumento retomado una y otra vez por la crítica moderna de la religión y, como mencioné ya, particularmente pertinente al pensar las incontables pérdidas humanas provocadas por la guerra).⁴² La diferencia entre la esperanza y la paciencia cristianas es sutil. Aquél que ya tiene puesta su esperanza en dios debe además ser paciente, perseverar hasta que la justicia divina se realice a su tiempo y por completo, sin intentar apresurarla. La impaciencia, en cambio, sería la prueba de que el espíritu divino no ha producido los frutos deseados en el creyente típico y, por lo tanto, éste sería el más evidente de los vicios en los que, desde una perspectiva tradicional, cae Magnus. El pastor se rebela ante las exigencias de un cristianismo calmo y prudente. La liberación que es el nuevo objeto de su fe, en cambio, puede desearse con urgencia, su realización inmediata puede exigirse. La impaciencia que corresponde a esta esperanza no es un defecto, incluso es tan ferviente como la paciencia tradicional pero por las razones contrarias, pues en un mundo tan penoso a Magnus le parece del todo justificado pedir que se adelante la manifestación de la justicia.⁴³

42 ¿No se expresa así, a menudo, la indignación ante los sufrimientos provocados por la guerra? Creo que la figura del diablo en el *Arte de morir*, paradigma de la inteligencia que niega a dios, y presentado allí como contraejemplo de una realidad sagrada, tiene el mismo efecto de desestabilización del orden hegemónico que en las tragedias de la época isabelina se busca a veces para insinuar otras posibilidades de confrontar las injusticias. Me referí anteriormente a este cuestionamiento de la providencia como uno de los principales rasgos observados por la crítica del materialismo cultural británico en la tragedia moderna, una aproximación clave para desentrañar la interpretación cristiana de lo trágico, arraigada en distintas literaturas europeas.

43 Me he referido varias veces a la crisis del pastor como un estado de desesperación, lo cual puede entenderse como sinónimo de desesperanza. Sin embargo, como puede verse a partir de esta explicación, el pastor se encuentra en una crisis precisamente porque aún tiene una fe mínima y, por lo tanto, otro tanto de esperanza que no quiere perder y que de hecho motiva su último sermón. Hablo, pues, de desesperación, no en el sentido de una 'falta total de esperanza' (lo cual sería incompatible con cualquier forma de mesianismo), sino en el de una 'alteración extrema del ánimo', especialmente acompañada de un sentimiento de

Expresar su indignación, sin embargo, no parece procurarle al pastor ningún alivio. Su desesperación tiene un sentido todavía muy negativo —y, de hecho, propiamente trágico. Reconciliar los dolores del cuerpo con aquello que la confesión luterana enseña sobre el plan divino le parece ya completamente imposible. Magnus desafía una promesa que juzga insuficiente, una doctrina sobre el dolor que no le consuela. A la angustia provocada por la muerte se agrega la insatisfacción que el pastor siente al recordar la mayor parte de su vida. Lo más tangible, para Magnus, que se siente desahuciado, es que la vida entera es un proceso de degradación sin finalidad:

man verrottet und lebt dabei — man ist wie ein verwesender Leichnam und lebt! Man steckt mit seinen Gefühlen in solch von Leichenmoder zerfressenem Fleisch [uno se pudre y vive a la vez... ¡como un cadáver que se descompone y al mismo tiempo vive! Uno se estanca con sus sentimientos en una carne como ésta, devorada por la putrefacción que consume los cadáveres] (10).

Así pues, como si hubiese sido finalmente corrompido, por los dolores el pastor pierde la paciencia y, desde una perspectiva tradicional, se desboca. Al preguntarse por el valor de su sufrimiento, pone en duda la relación supuesta entre el merecimiento y la enfermedad, el vínculo, para él ahora inaprehensible, entre la justicia y la muerte. El drama, insisto, reconfigura dos nociones fundamentales del mesianismo cristiano —una fe y su correspondiente esperanza—, aun cuando la figura de Magnus sea infiel hacia su primera confesión y haya dejado de esperar la redención que ésta le prometía. Contra su formulación tradicional, sin embargo, la impaciencia es una actitud reivindicada como justa en una situación de injusticia. El pastor puede predicar entre gritos porque teme que su deliberación sobre la felicidad muera ahogada y esto constituye una parte válida de su nueva religiosidad.

Mediante este contraste entre la espiritualidad esquemática del *Arte de morir* y la urgencia reformadora de Magnus puede captarse el conflicto principal de la obra: la escatología tradicional no ofrece ningún consuelo al pastor porque el escepticismo ante la promesa de la vida eterna es ya muy acusado y la salvación que todavía se anhela exige ahora que se redima también el cuerpo. No se niega que el ser humano esté hundido en un penoso estado de irredención, pero se desea una liberación más pronta y justa. La reconfiguración de una concepción religiosa específica implica, por lo tanto, que sus conceptos principales se desplazan y que las relaciones entre ellos se rompen, se tensan o se desdibujan, pero sin desaparecer del todo. Los residuos, las partes que no se desechan, necesariamente se articulan con otros elementos encontrados para responder a necesidades nuevas. Podría decirse que, en un movimiento análogo a la enfermedad del pastor, los dogmas de la religión que se rechaza

impotencia, y hablo de una persona desesperada como aquélla que ‘recurre a los últimos medios para lograr algo que parece imposible’, es decir, como cualidad compatible con la ansiedad y la impaciencia (afín, todo ello, a la intensidad y función del patetismo).



Fig. IV. Tentación a la impaciencia (siglo XVI)

La impaciencia es la tercera de las cinco tentaciones que, según el *Ars moriendi*, acosan al moribundo. En el grabado, las dos leyendas representan las palabras del demonio agazapado junto a la cama, que se jacta de extraviar con éxito el alma del cristiano: “*Ecce quantam poenam patitur / Quam bene decepi eum* [¡Mirad cuántas penas sufre! / ¡Qué bien lo he decepcionado!]”. El pecador, por su parte, rechaza los cuidados que se le ofrecen pateando al médico y derribando la mesa con sus alimentos. En el primer cuadro del drama de Jahnn, que podría leerse como una recreación expresionista de este motivo, el pastor Magnus se queja de su dolorosa enfermedad y desprecia el desayuno que su hija le trae a la habitación. Escéptico, resiente también que no se hayan presentado aún ante su lecho ni seres divinos ni demoniacos a disputarse su alma: “*Ich kann niemanden anrufen? Gott nicht, den Teufel nicht! Ich bin verlassen – und wenn ich mich nicht länger ertragen kann, zerplatze ich* [¡No puedo invocar a nadie? ¡No a dios y tampoco al diablo! He sido abandonado... y en cuanto ya no sea capaz de soportarme, estallaré]” (19).

están también en proceso de degradación. Pienso que la imagen del proceso orgánico de la putrefacción —tan importante en el drama para la caracterización del pastor impaciente—, es una metáfora acertada para describir la reconfiguración de lo religioso, sobre todo porque insinúa que la muerte de un cuerpo posibilita la abundancia de otro, que se alimenta de él y lo suplanta. El sustituto no se impone entero y desde fuera, sino que se gesta al interior de un espacio heredado. El pasado no desaparece por completo, sino que transmite al menos una parte del material con el que empieza a formarse una nueva imagen. La muerte de un cuerpo y el surgimiento de otro suponen, además, tanto un momento de crisis para lo que muere como una persistencia de la corporalidad en lo que nace, que es precisamente lo que el pastor anhela, por oposición a un cuerpo que se desintegra mientras el alma, que asciende, se olvida de él para siempre. A pesar de la sorprendente adecuación con la que el grabado medieval de la tentación a la impaciencia ilustra el cuadro introductorio de *Pastor Ephraim Magnus*, en la comparación de ambas imágenes puede comprobarse también que la sensibilidad religiosa entre un momento y otro se ha desplazado: para el *Arte* la fe es una realidad única y total, una construcción inflexible que se sostiene completa o se arruina sin remedio, mientras que para Magnus ésta sería mejor algo orgánico, que tiene sentido mientras esté vivo, y que acaso pueda dar paso a otra forma, quizás más vigorosa que la anterior, si muere.⁴⁴

44 Esta imagen orgánica del cambio, por lo demás, también es comparable a la concepción materialista de la cultura, para la cual en un momento dado siempre hay, con respecto a los elementos dominantes, otros que son residuales y otros más que son emergentes (Williams, 1977: 143 ss.).

La catedral gótica que enmarca las acciones dramatizadas y la tradición iconográfica medieval remiten a una espiritualidad de muchos siglos atrás, anterior incluso al desafío protestante de la hegemonía católico-romana. No obstante, según mi argumento, para poder leer el expresionismo de *Pastor Ephraim Magnus* como la reconfiguración modernista de una fe mesiánica, el conflicto del pastor ha de dimensionarse ubicándolo en la vertiente cristiana que le corresponde, que en este caso es específicamente luterana. Si bien la obra permite referir sus contenidos al pasado con un margen considerablemente amplio y con cierto grado de imprecisión, el mesianismo que se reconfigura en ella responde a una tradición mucho más concreta de lo que podría parecer a primera vista. Esto es algo que puede hacerse evidente de manera relativamente sencilla al revisar la comprensión de la fe heredada por Magnus. La historia del surgimiento de la iglesia luterana, de entre todas las tendencias reformadoras que aparecieron en el Occidente cristiano a finales de la Edad Media, es, desde luego, bastante compleja, y sería imposible resumir aquí lo que ocurrió en los más de tres siglos que separan la tragedia de Jahn de la época de la Reforma. Sin embargo, no será tan difícil señalar las continuidades más fuertes entre ambos momentos. Describiré primero, a grandes rasgos, la manera en que la figura expresionista de Magnus depende, en grado considerable, de la doctrina luterana sobre la fe, el primero de los dogmas de esta confesión que tomaré como referencia para analizar la religiosidad predicada en el drama. La importancia que, desde los inicios, se le atribuyó a la fe en esta tradición protestante, puede insinuarse recordando que el propio Martín Lutero (1483-1546), como Magnus, comenzó su revisión de las doctrinas que le parecían dudosas a partir de una insatisfacción personal con el estado de la iglesia a la que pertenecía.⁴⁵ Mi intención será mostrar que la figura del pastor se apoya en esa valoración, heroización incluso, del reformador espiritual que desafía la autoridad en nombre de la fe. Esta actitud de protesta, típica del luteranismo, explica mejor que cualquier otro movimiento de renovación espiritual —pues los ha habido, sin duda, de muchos tipos, con variadas

45 La reforma de Lutero era principalmente una corrección espiritual. El eventual surgimiento de una nueva iglesia independiente de Roma, a partir de las protestas de Lutero, fue favorecido por las circunstancias políticas y económicas de los principados del norte de Alemania, que en el siglo XVI utilizaron la disidencia religiosa como medio para rebelarse contra el dominio del Sacro Imperio y el Papado. La participación de Lutero en ese proceso, sobre todo por su conservadurismo político y el rechazo de las exigencias de transformación social (repudio de las revueltas campesinas en 1525 y defensa del poder temporal de los príncipes), tuvo una influencia decisiva pero limitada (Egido, 93-4, 117-21; Mullett, 159-70). El nuevo cuerpo de doctrinas que llegó a constituirse eventualmente como una nueva ortodoxia tomó forma sólo gradualmente con la intervención de numerosos teólogos y no siempre de acuerdo con las posturas adoptadas por Lutero (Tillich, 289-96; McGrath, 208). Esta caracterización de Lutero como reformador que debe distinguirse radicalmente del luteranismo posterior es de Paul Tillich, uno de los teólogos protestantes que renovaron la importancia del mesianismo tras la guerra. En su opinión, enfatizar la tensión entre la fe auténtica y renovadora que dio origen al protestantismo —la religiosidad—, y las elaboraciones doctrinales que se consolidaron después atenuando o incluso traicionando este principio —la religión—, tiene el propósito de evitar que los rasgos negativos asociados eventualmente a la iglesia luterana en diferentes períodos históricos (su relación con el conservadurismo prusiano y el nacionalismo durante la guerra, por ejemplo) se atribuyan indiscriminadamente al espíritu innovador de Lutero (Tillich, 243).

motivaciones y con distintos objetivos—, por qué la fe sigue siendo relevante para Magnus como sustento de reforma o reconfiguración de la esperanza mesiánica.

Una de las motivaciones más claras y auténticamente religiosas de la Reforma protestante fue el rechazo de las doctrinas católico-romanas que de manera más o menos arbitraria gestionaban la espiritualidad de los laicos. Aunque la teología de la iglesia latina reitera, en la actualidad, muchos de los conceptos vigentes en aquel momento, el énfasis y la efectividad que éstos tienen ahora se han atenuado bastante, de modo que quizás sea un tanto difícil, para un creyente moderno, imaginar el vigor que éstos poseyeron en el pasado. La jerarquía sacerdotal romana, a la que se enfrentaron numerosos críticos durante la Baja Edad Media, reforzaba todo un aparato de sacramentos, penas e indulgencias que tenía el propósito de administrar la gracia a cada uno de los fieles, una labor para la cual el clero se consideraba facultado por derecho divino.⁴⁶ Los pecados, desde entonces, estaban minuciosamente clasificados, y las acciones que se exigían como compensaciones por cada uno de ellos, cuantificadas. Como se considera todavía hoy, sólo un sacerdote podía realizar el rito por el que se concedía la absolución a los arrepentidos. Para tener una idea del estado de su relación con respecto a dios, un creyente dependía, por lo tanto, no sólo de su propia conciencia, sino de todas estas regulaciones institucionales que completaban el diagnóstico y definían el tratamiento. Si sus faltas eran de cierto tipo, el cristiano debía expiarlas de determinada manera —y quizás éstas fueran tantas que por algunas de ellas se le impediría participar en ciertos sacramentos, mientras que por algunas otras, aún más graves, se le exigiría todavía un período de penitencia después de la muerte. Adicionalmente, misas para los difuntos e indulgencias para vivos y muertos podían ser compradas, de modo que, en la práctica, algunos creyentes tenían mayores facilidades que otros para reducir sus deudas. Los monjes, por ejemplo, tenían, sin duda, una ventaja sobre cualquier laico a causa no sólo de su ordenación, sino de sus constantes sacrificios y oraciones, que servían a toda la iglesia (Tillich, 244-6). Una garantía semejante protegía a los sacerdotes, pues también su modo de vida se consideraba santificado. El historiador católico Teófanos Egido reconoce que la doctrina de las indulgencias correspondía a un “negocio de la salvación” en el que “se usaban conceptos de rentabilidad” y se concretaban “intercambios dinerarios a cambio de utilidades espirituales” (92-3) [Fig. V].

Para una mentalidad moderna, la crítica a los usos y abusos de esta vieja burocracia católica son comprensibles y, en esa medida, muchos de los reproches de Lutero resultan ahora notablemente justos. En el listado de “tesis” que éste escribió, siendo todavía monje agustino y profesor de teología, para criticar tales prácticas —un texto publicado y difundido

46 La parte del actual Código de Derecho Canónico que regula estas prácticas se refiere todavía a la Iglesia romana como “administradora de la redención [*ministra redemptionis*]” (Libro IV, Parte I *De los Sacramentos*, Título IV *De la penitencia*, Cap. IV *De las indulgencias*, Cann. 992).

de inmediato por muchos otros intelectuales insatisfechos, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* [*Controversia sobre el valor de las indulgencias*] (1517)—, es clarísimo que la intención principal de haber expresado esa inconformidad con la iglesia era regenerar la moralidad de los creyentes:

Docendi sunt christiani, quod dans pauperi aut mutuans egenti melius facit quam si venias redimeret / Quia per opus charitatis crescit charitas et fit homo melior, sed per venias non fit melior sed tantummodo a pena liberior [Hay que enseñar a los cristianos que obra mejor quien da limosna al pobre o ayuda al necesitado que quien compra indulgencias; porque por las obras de caridad ésta crece y el hombre se hace mejor, mientras que por las indulgencias no se hace mejor, tan sólo se libra mejor de las penas] (§43-4 en WA 1, 235/66).

El reformador argumentó también que la iglesia romana, en tanto institución terrenal, no tenía ninguna facultad para decidir sobre las penitencias que habrían de realizar los muertos en el purgatorio y que, en consecuencia, ésta debía dejar de lucrar en este mundo por la salvación de los ya fallecidos (§8 ss.).⁴⁷ En pocas palabras, Lutero se quejaba de la incongruencia de algunas doctrinas, dudaba que el origen y el efecto de tales doctrinas fuera auténticamente cristiano, y pedía una religión en la que se diera prioridad a la espiritualidad de los creyentes.

Por otro lado, la sospecha ante las gestiones que, como la venta de indulgencias, no parecían en absoluto instituidas por el salvador descrito en los evangelios ni por ninguno de sus discípulos, motivó a los protestantes a releer el Nuevo Testamento y, eventualmente, a querer restaurar el tipo de comunidades cristianas que se percibía en ellos, comunidades en las que no se distinguía aún una clase sacerdotal privilegiada de la que supuestamente tendría que depender una multitud de laicos subordinados. Su corrección implicaba así, en una fase más radical de la protesta, un rechazo decidido de los fundamentos de la organización eclesiástica, y proponía, en su lugar, una forma de comunidad religiosa en la que todos los creyentes estarían igualmente involucrados. Tal y como defendió uno de los mayores historiadores de los dogmas cristianos, no es exagerado afirmar que todo el protestantismo se concibió a sí mismo como una restauración y continuación de la iglesia primitiva (Harnack, 541-4). Para consolidar la identidad de esta nueva comunidad de fieles, los reformadores dependieron de una meticulosa recuperación de la teología paulina —aquel pensamiento que, entre los

⁴⁷ La controversia suscitada por la teología medieval de las indulgencias es anterior a Lutero, aunque fue él quien, a partir de esta crítica, derivó las consecuencias de mayor alcance en contra de la fundamentación teológica de la iglesia romana. Así, aunque la intención inicial era señalar las injusticias e incongruencias de una tradición, la protesta de Lutero adquirió mayores dimensiones cuando en el electorado de Sajonia, primero, y pronto en otros principados que siguieron su ejemplo, se desconoció la validez tanto de los diferentes grados de sacerdocio como de las órdenes monásticas que, en conjunto, respondían a la lógica según la cual una clase de hombres tenía el derecho de mediar entre dios y el resto de los cristianos. De ese modo comenzó, todavía con la asistencia del reformador, la constitución de nuevas iglesias estatales que debían reflejar los nuevos principios religiosos del protestantismo (Tillich, 249-50). Por otro lado, la independencia espiritual de estas iglesias con respecto a Roma fue favorecida, principalmente, por motivos que no eran religiosos, pues la oposición al Sacro Imperio les significaba a los principados protestantes también considerables ventajas políticas y económicas.



Fig. V. El mercado de las indulgencias (1521)

El *Passional Christi und Antichristi* [*Pasionario de Cristo y el Anticristo*] (1521) fue uno de los panfletos de reforma más políticos y populares, escrito probablemente por Lutero junto con otros protestantes e ilustrado con trece pares de grabados antitéticos dibujados por Lucas Cranach el Viejo (1472-1553). En ellos, las enseñanzas del salvador se contrastan con las dudosas prácticas autorizadas por el Papa, ya plenamente denunciado como el anticristo. El penúltimo par de imágenes opone la venta de indulgencias favorecida por el obispo de Roma al episodio de los evangelios canónicos en el que Jesús expulsa del templo, con el látigo, a los vendedores y cambistas que lo habían convertido en mercado (Mt 21, 12-7; Mc 11, 15-9; Lc 19, 45-8; Jn 2, 14-6): “*Hie sitzt der Antichrist ym tempell gots und ertzeygt sich als got, wie Paulus vorkundet, vorandert alle gotlich ordnung, wie Daniel sagt, unnd untherdruckt die heylig schrift, vorkeufft dispensacion, Ablas, Pallia, Bisthumb, lehen, erhebt die schetz der erden, Lost uff die ehe, beschwerdt die gewissenn mit seynen gesetzen, Macht recht und umb gelt tzureyst er das, Erhebt heyligen, Benedeyet und maledeyet yns vierde geschlecht und gebewt ßeyn stym tzu horen gleych wie gots stym* [Aquí, en el templo de dios, el Anticristo se sienta y se presenta como Dios, tal y como lo predijo Pablo [2 Tes 2, 4]; se antepone a todo orden divino, como lo había anunciado Daniel [Dn 11, 36]; suprime la Sagrada Escritura; acapara y revende dispensas, indulgencias, palios, obispados, bonos; recauda los tesoros de la tierra; disuelve matrimonios; oprime las conciencias con sus normas; establece leyes y las infringe a cambio de dinero; encumbra santos; bendice y maldice hasta la cuarta generación [cf. 2 Re 10, 30]; y manda para hacer oír su voz como si fuese la voz de Dios mismo] (en WA 9, 712).

primeros esfuerzos por formar doctrinas coherentes a partir de la vida y muerte de cristo, es el más ampliamente representado en el Nuevo Testamento. De Pablo dependen no sólo la forma básica del mesianismo cristiano más difundido, sino también muchas de las pautas de comportamiento y organización dictadas para los creyentes que buscan corresponder a esa esperanza mesiánica.

De acuerdo con esto, para Lutero la fe de cada persona debía refundarse en una comprensión más directa del mensaje de salvación, tal y como éste aparecía en las escrituras cristianas y no según se le había interpretado por las autoridades de la iglesia. La gracia de dios no podía cuantificarse, ni condicionarse a la aceptación ciega de las enseñanzas autorizadas por el papado. La verdadera fe debía ser, sencillamente, la respuesta espiritual de cada creyente al perdón incondicional que dios le ofrecía, según había sido anunciado por medio de los evangelios, “la certidumbre sobre el perdón de los pecados y, por lo tanto, la sumisión personal y absoluta a dios, padre de Jesucristo, que transforma y renueva al hombre completo. La fe es [para Lutero] confianza consciente” (Harnack, 546). Para un cristiano actual de cualquier denominación, quizás este principio espiritual resulte muy obvio, pues ciertamente ha sido privilegiado en occidente desde los inicios de la edad moderna. Sin embargo, en la época de la Reforma, esta definición luterana constituyó un postulado audaz, de suma importancia, que alentó la disensión de muchos otros creyentes preocupados por hacerlo valer como una religiosidad más auténticamente fiel al mesías.

La carta paulina a los Romanos elabora esa teología, imprescindible para la posterior conformación de las principales vertientes cristianas, según la cual se considera a Jesús como el unigénito de dios, que vino al mundo con el propósito inequívoco de ofrecer la redención a los seres humanos, atrapados todos, sin excepción, por el pecado.⁴⁸ Lutero argumentó, de acuerdo con las palabras del apóstol, que era sólo por el mérito de cristo que un ser humano podía ser justificado —es decir, que para poder ser admitido el creyente en el reino de los cielos, cristo debía interceder por él ante su creador; sólo por medio del hijo podían serle disculpadas sus faltas al cristiano cuando llegara la hora de su enjuiciamiento; sólo

48 La carta paulina a los romanos, escrita alrededor del año 55, es uno de los libros teológicamente más importantes del Nuevo Testamento debido, principalmente, a que expone con cierta coherencia la forma y las implicaciones de la doctrina cristiana de la salvación, más vagas en los evangelios: dios redime a los seres humanos del pecado original y universal mediante la vida, muerte y resurrección de su hijo; los fieles que creen en esta doctrina, por su parte, son justificados y acceden así a una vida nueva, propiamente cristiana, cuya consumación se da con la vida eterna. La manera en que la redención se comunica a cada uno de los seres humanos y los efectos que ésta tiene en sus vidas, tanto individualmente como dentro de la comunidad de los fieles, empieza a pensarse también en la carta, aunque, como es lógico, estén ausentes muchas de las prácticas instituidas posteriormente por las iglesias griega y latina. De ahí que la epístola a los romanos haya sido debatida una vez más durante la Reforma y que una interpretación de la misma haya sido fundamental tanto para la conformación de la confesión luterana en aquella época como para la reintroducción del mesianismo en la teología protestante después de la Primera Guerra Mundial, a partir del comentario de Karl Barth de 1919 (McGrath, 218-35).

reconociendo el sacrificio del unigénito podía esperar esta creatura que dios fuera benévolo al dictar su sentencia (cf. Rom 3, 21-4; 4, 1-9; Gal 3, 6-12). Si la persona había hecho bien o mal en su vida resultaba irrelevante a este respecto porque dios siempre habría estado dispuesto a perdonarle. La única condición sería que esta persona fuera sinceramente cristiana, o sea, que creyera en la obra del mesías enviado, en el significado de su muerte y, más en general, en la imagen revelada del plan de salvación, según la cual se deparaba un final justo y glorioso para los fieles, pero terrible e inclemente para los incrédulos. El mesianismo cristiano no es una fe absoluta en un dios abstracto, sino esperanza que corresponde de manera muy estricta a un plan muy concreto de salvación ya revelado y no modificable. Sólo por la fe en Cristo es justificada la existencia de un ser humano ante dios —es esto lo que en el luteranismo se conoce como dogma de la sola fe, un principio fundamental que los reformadores atribuyeron a Pablo.

Uno de los principales pasajes paulinos en los que se basa la doctrina luterana de la fe sintetiza la manera en que ésta consuela al sufriente y le ayuda a perseverar ante las desgracias:

*Nu wir denn sind gerecht worden durch den glauben, So haben wir friede mit Gott, durch unsern Herrn Jhesu Christ. Durch welchen wir auch einen zugang haben im Glauben zu dieser gnade, darinnen wir stehen, und rhümen uns der Hoffnung der zukünfftigen Herrlichkeit, die Gott geben sol. Nicht allein aber das, sondern wir rhümen uns auch der Trübsaln, die weil wir wissen, das trübsal gedult bringet, Gedult aber bringet erfahrung, Erfahrung aber bringet hoffnung, Hoffnung aber lesst nicht zu schanden werden. Denn die liebe Gottes ist ausgegossen in unser hertz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist [Ahora que hemos sido justificados por la fe [lat. *fides*], estamos en paz con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo. Por él, en la fe, hemos accedido también a esta gracia, y en ella nos mantenemos, celebramos en la esperanza [lat. *spes*] de la gloria futura, que Dios traerá. Y no sólo eso: celebramos también en las tribulaciones, pues sabemos que la tribulación trae paciencia, la paciencia experiencia, y la experiencia esperanza. Y la esperanza no se convierte nunca en vergüenza, pues el amor [lat. *caritas*] de Dios se ha derramado en nuestro corazón por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado (Rom 5, 1-5 en WADB 7, 43).*

Ante esta espiritualidad de la carta, en la que el creyente establece una relación íntima y efectiva con el dios que lo perdona, la dosificación del perdón o de la gracia a cargo de una jerarquía eclesiástica parecía completamente innecesaria, absurda incluso. De hecho, Lutero veía en la teología católico-romana de las indulgencias el resurgimiento de una herejía antigua según la cual el ser humano podía asegurar su salvación mediante la realización de determinadas acciones meritorias. Siguiendo a Agustín precisamente en la refutación que éste había hecho de tal herejía, Lutero quiso defender la total sumisión del ser humano a dios, argumentando que el perdón concedido era gratuito y no podía depender de lo que una persona hiciera o dejara de hacer, pues en ese caso podía concluirse que la voluntad divina

estaba condicionada por las obras humanas.⁴⁹ Para los reformadores, suponer esto era inaceptable y no tenía fundamento bíblico alguno: el ser humano era para siempre inferior, debía reconocer su absoluta dependencia de la voluntad de su creador, que era inescrutable, y debía comprender, en todo momento, que su salvación no se ganaba por méritos propios, sino que se le ofrecía exclusivamente por la gracia de dios a través de un sacrificio.

Los versículos apenas citados y otros semejantes, cruciales en el siglo XVI para articular el dogma luterano de la fe, son significativos también porque en ellos se apoya otro esquema teológico medieval sobre la espiritualidad cristiana que puede tener cierta utilidad para describir la religiosidad predicada en el drama de Jahn. Hablando de nuevo sobre las primeras comunidades de creyentes, el apóstol afirma:

Nu aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drey, Aber die Liebe ist die grösstest unter jnen [Pero ahora permanecen la Fe, la Esperanza y la Caridad. Y aunque las tres permanecen, la Caridad es, entre ellas, la mayor] (1 Cor 13, 13 en WA DB 7, 123; cf. 1 Cor 13, 2-9).

Aparecen las mismas tres nociones que en el pasaje, apenas citado, de la epístola a los romanos. La iglesia latina medieval se refirió a estas cualidades como virtudes teológicas. Con este nombre quería indicarse que se originaban en dios y que servían para orientarse hacia su voluntad, oponiéndose así a las virtudes cardinales de la filosofía clásica, que serían méritos solamente humanos o “naturales”, principios éticos motivados por el deseo de llevar una vida plena, pero en condiciones “meramente terrenales”, independientes de cualquier promesa mesiánica.⁵⁰ Las tres caracterizan, por lo tanto, la relación ideal que un ser humano, irredento, debe establecer con dios para poder ser redimido.

Según esta lógica, el modelo de vida del escéptico virtuoso, aún si demostrara ser pacífico y benévolo hacia otros seres humanos, no merece la salvación porque niega a aquel

49 La cuestión sobre la importancia de las obras para la obtención del perdón de dios había sido discutida ya en la antigüedad por Agustín de Hipona (354-430) en contra de la herejía de los pelagianos. A Lutero le parecía que la iglesia medieval había caído, sin advertirlo, en el mismo error que aquéllos. Alister McGrath asegura que para el protestantismo no sólo fue necesaria la recuperación de la teología paulina sino también la doctrina de la gracia de Agustín (209). Más adelante citaré algunos de los escritos antipelagianos de Agustín en relación con la moral luterana de la familia y la doctrina del pecado original, que en el drama son rechazadas por el pastor y sus hijos.

50 Las tres virtudes teológicas (o teologales) se definieron en la tradición cristiana frente a las cuatro virtudes cardinales de la filosofía griega (prudencia, templanza, fortaleza y justicia). En el siglo VI, el papa Gregorio Magno (†604) las describió como hermanas en su lectura alegórica del libro de Job (*Libros Morales* I, 38). La definición formal se encuentra más tarde en Tomás de Aquino: “se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto [...]; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación” (*Suma de Teología* II, c.62 a.1/470-1). La paciencia, descrita aquí como un *modo* de la esperanza, no es una virtud teologal pero se relaciona con aquéllas porque se comprende como *fruto* de la acción del espíritu sobre los creyentes (cf. *Suma* II c.70). El pasaje bíblico en el que se basa esta afirmación proporciona una lista aún más completa de casi todo lo que a Magnus le falta: “*Die frucht aber des Geistes ist, liebe, freude, friede, gedult, freundlichkeit, gütigkeit, glaupe, sanfftmut, keuscheit* [Es fruto del Espíritu el amor, la alegría, la paz, la paciencia, la cordialidad, la bondad, la confianza, la ternura, la castidad]” (Gal 5, 22 en WA DB 7, 189).

dios y se rehúsa a esperar el reino predicado por los cristianos. La íntima concordancia entre la fe y la esperanza, en cambio, expuesta ya a partir del *Arte de morir*, muestra que, para salvarse, es indispensable creer en el mundo como obra divina y aguardar la conclusión que dios ha previsto para esta creación suya. Magnus conserva ambas virtudes para imaginar otra salvación, insisto, pero no está dispuesto a soportar las tribulaciones pacientemente, sino que prefiere predicar como reclamo y con urgencia la necesidad de salvar el cuerpo antes de su muerte. La tercera virtud teológica, por su parte, considerada por el apóstol la más importante, es la *caritas*, ‘caridad’ o ‘amor cristiano’, que se refiere al mandamiento veterotestamentario de amar a dios sobre todas las cosas (Dt 5, 6-7; Ex 20, 2-3), y a su complemento evangélico, que es el mandamiento de amar al prójimo (Mt 22, 39; Mc 12, 34; Lc 10, 27; Jn 13, 34). A lo largo de mi lectura haré referencia a esta virtud prioritaria en las teologías paulina y luterana porque la religiosidad predicada por Magnus, con su énfasis en la redención al mismo tiempo religiosa y sexual, retoma y redefine también esa caridad en lugar de desecharla. En el drama, los afectos y lo sexual, en tanto placer que vincula a unos seres con otros, toman el lugar de una caridad que tradicionalmente se concibe como un amor averso a los deseos y a los cuerpos, un desprecio que continúa la condena de la carne hecha por Pablo.

La fe de Lutero, entonces, porta ese reclamo elemental de una religiosidad que quiere ser experimentada con toda intensidad por el creyente, por encima de cualquier forma de institución impuesta exteriormente. Sin la participación sentida del sujeto en su relación con dios, resultan insignificantes, para un luterano, todas las sutilezas teológicas que un creyente, por lo demás, generalmente desconoce. Las prácticas reproducidas de manera más o menos mecánica o automática, la sumisión a toda figura de autoridad que pretende mediar la relación del cristiano con dios, son, desde esta perspectiva, síntomas de una religiosidad pobre, mal asumida. Todo ello se consolida como un paradigma espiritual de la fe protestante que se conserva por completo en la figura expresionista de Magnus. No es demasiado extraño, pues, que el pastor tenga el ánimo de un reformador más que el de un apóstata cuando se comprueba que en la tradición de la que parte se había admitido y validado ya la fe como posibilidad de reconfiguración de lo religioso. También para él, la relación entre el fiel y la divinidad debe refundarse en una experiencia estrictamente personal e inescrutable que tiene mayor valor que el consenso y las costumbres.

El pastor Magnus cuestiona las doctrinas de su iglesia y se impacienta, no con indiferencia, sino con el deseo de conservar alguna experiencia de fe, aunque para ello sea necesario replantear sus contenidos, y de manera que ésta pueda recobrar su precedencia, justificar el desafío de lo heredado. Como querían los reformadores, en su predicación se integra también la idea de una subordinación absoluta a la voluntad de dios. Una voluntad, superior en todos los sentidos, a partir de la cual sería posible establecer el orden realmente justo que la iglesia ha distorsionado. Cuando Magnus se aferra a sus últimos momentos de

vida, manifiesta una gran inquietud por encontrar en su dolor algún otro significado que le consuele y le anime a soportarlo. Es probable que pueda aún recomponer alguna finalidad con las partes que más aprecia o quizás sólo con las que estén más próximas, en un esfuerzo por resistir aquello que se propaga a costa suya. La reflexión de Magnus no está concluida, es una transición inestable, asume un riesgo, se ensaya en un sermón de emergencia. Poco ortodoxo y poco sistemático, su discurso es errante, pero también inspirado. Una fe viva y vulnerable, que no sirve como cimiento de nada y que no tiene aún la seguridad necesaria para prometer un buen futuro. La obra dramatiza así un nuevo momento de reforma en una tradición mesiánica específica, la luterana, cuya doctrina de la fe propicia una reconfiguración muy personal de lo religioso. Ésta reconfiguración intenta hacer frente al cuestionamiento moderno de la religión, por un lado, y a la espiritualidad cristiana que desprecia el cuerpo, por el otro.

En *Pastor Ephraim Magnus*, el deseo de replantear las doctrinas heredadas responde a una urgencia por reivindicar el cuerpo que ha sido tradicionalmente excluido de la salvación. En los apartados anteriores introduce el sentido de la pérdida trágica y de la violencia grotesca. Apoyado en ambas categorías, íntimamente ligadas a lo corporal, intentaré ahora explicar cómo se relaciona la figura del reformador desesperado con las preocupaciones espirituales de su tradición. En el sermón del pastor aparecen otras imágenes típicas de la espiritualidad cristiana que, al expresar la tensión entre el espíritu y la carne, definen un aspecto más de su desesperación. El propio Magnus refiere su situación a un motivo clave de esa espiritualidad cuando se compara a sí mismo con un predicador en el desierto. Se trata de una imagen de desamparo que insinúa, con ironía, la indiferencia del cielo ante un hombre que se aferra a su cuerpo:

wie einem Prediger in der Wüste, der sich die Würmer aus den Eiterbeulen sucht. Steine und Sand umher, und ein Himmel darüber ohne Widerhall [como un predicador en el desierto, que se busca los gusanos en los abscesos. En torno suyo arena y piedras, y sobre él un cielo en el que nada resuena] (14).

El pastor recuerda, en parte, al profeta que no es escuchado porque denuncia, como Jeremías, los pecados cometidos por su pueblo —la figura patética de un hombre marginado e incomprendido que desafía a los espectadores de su miseria, aunque aquí se insinúa que ni siquiera dios es testigo. En la espiritualidad bíblica, la imagen del hombre desesperado en el desierto evoca los episodios de prueba, típicos del Antiguo Testamento, en los que dios se propone disciplinar la fe de sus elegidos, profetas o no. Ciertamente, hay muchos momentos en los que Yahveh, sin garantizar nada y sin dar explicaciones, exige confianza absoluta, fe pura. En tales casos, la esperanza de sus adoradores es necesariamente de lo más abstracta, se confía en un bien que no puede pensarse como recompensa, que acaso ni siquiera sea personal sino colectivo. Aunque se trata de una espiritualidad judía bastante alejada del mesianismo cristiano, el Nuevo Testamento la retoma para sugerir su superación por el salvado.

La revelación del plan de salvación crea automáticamente una expectativa que ya no puede ser defraudada, que alienta al creyente y de cierto modo facilita su fe. La prueba de Jesús en el desierto ocurre justo después de su bautismo. Los tres evangelios sinópticos afirman que éste fue transportado por el espíritu al desierto, lugar en el que habitó durante cuarenta días y cuarenta noches sin comer nada (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-3; Lc 4, 1-13). Mateo y Lucas integran un breve relato sobre los tres desafíos que el diablo idea en contra del mesías al final de dicho período, cuando Jesús finalmente vuelve a tener hambre. Me parece significativo que, frente al ayuno modélico de este episodio cristiano, la incapacidad del pastor Magnus para comer, dictada por su enfermedad, carezca de motivación y de mérito. El pastor rechaza el desayuno que le lleva su hija Johanna no porque su convicción de asceta se lo exija, sino sólo por necesidad, porque se niega a “cebar la putrefacción en sí” (10). Aunque

el ascetismo fue uno de los aspectos espirituales menos favorecidos por la confesión luterana (en la medida en que las obras no podían condicionar la respuesta de dios; lo cual llevó incluso a la disolución de las órdenes monásticas en los principados protestantes), este tema es una de las principales vinculaciones, en el drama, con formas medievales de espiritualidad. Tras la muerte de su padre y de su hermano, Ephraim y Johanna, en la segunda parte de la obra, tenderán a reconsiderar la religiosidad de las prácticas ascéticas del pasado: austeridad, privación del sueño, oración, mortificación de la carne —prácticas cuyo antiguo sentido, despreciado por el luteranismo, vuelve a interesarles como manifestaciones de una religiosidad genuina.

Los evangelios, como el *Arte de morir*, ofrecen, pues, otra narración esquemática en la que se muestra la refutación ideal de las tentaciones. En el desierto se opone el ayuno al hambre. El diablo reta a Jesús, la primera vez, a que convierta las piedras en pan, pero éste le responde:

Der Mensch lebet nicht vom Brott alleine, Sondern von einem jglichen wort, das durch den mund gottes gehet [el ser humano no vive sólo de pan, sino de cada palabra que sale de la boca del Señor] (Mt 4, 4 en WA DB 6, 23-5; cf. Lc 4, 4).

Desde una perspectiva tradicional, el pastor, otra vez, fracasa. Magnus no quiere desayunar a causa de su malestar, pero también en un sentido espiritual le falta el alimento. La respuesta de Jesús es una cita del Deuteronomio que sirve, en el relato evangélico, para señalar el episodio de prueba del Antiguo Testamento que se pretende superar: el ayuno de cuarenta días y cuarenta noches que hace Cristo en el desierto se presenta como un nuevo triunfo sobre las tribulaciones vividas por los hebreos, durante cuarenta años, después de su salida de Egipto y hasta su entrada en la tierra prometida. En aquel período —se lee en las escrituras—, el pueblo elegido, no acostumbrado aún al celo de su dios, dudó de él y recayó en la indiferencia y en la idolatría. El estado lamentable del pastor Magnus es evocativo de los desvaríos del pueblo de dios puesto a prueba en el desierto, ya que no tanto de su ideal superación por el mesías. Es precisamente cuando los israelitas, a causa de la sed, reclaman a Moisés que los haya llevado a morir al desierto. De manera muy semejante a como Magnus se queja de que ni dios ni el diablo se hayan presentado todavía ante su lecho, éstos exclaman airados: “*Ist der Herr unter uns oder nicht?* [¿Está el Señor entre nosotros o no?]” (Ex 17, 7 en WA DB 8: 255). Según el mismo relato, dios responde de inmediato al reclamo hecho por la sed “ardiente” de su pueblo: a pesar de la insolencia de los israelitas, ordena a Moisés que golpee con su cayado una piedra para que de ella brote agua suficiente para todos. Satisface, pues, su necesidad corporal. En el mundo moderno del drama, dios no reprende al impaciente Magnus de manera tan pronta y contundente, ni lo libera de sus males físicos. Nadie se pelea su alma.

Los otros dos desafíos del diablo al mesías también están relacionados con los años pasados por los hebreos en el desierto tras el éxodo. Jesús responde a ellos con dos pasajes

deuteronomicos más que tienen la función de aleccionar espiritualmente al cristiano. En uno de ellos, cristo se niega a servir al diablo, argumentando que sólo dios es digno de ser venerado, lo cual supone una corrección cristiana de la idolatría. En el otro, reprende la pretensión de probar a dios, referida al mismo reclamo hecho por los israelitas, tan escépticos como sedientos:

Jr solt den Herrn ewrn Gott nicht versuchen, wie jr jn versuchtet zu Massa [No habréis de poner a prueba al Señor, vuestro Dios, como lo hicisteis en Masá] (Dt 6, 16 en WA DB 8, 581).

Para concluir esta serie de asociaciones entre la sed, el hambre y sus analogías espirituales, que resuenan en la figura atormentada de Magnus, vale la pena citar el pasaje completo del Deuteronomio del cual Jesús, para repeler al diablo, repite sólo la última parte. En él es Moisés quien se dirige a cada uno de los imperfectos israelitas, con una típica actitud patriarcal-adoctrinante:

Und gedenckest alle des wegs, durch den dich der Herr dein Gott geleitet hat, diese vierzig jar in der wüsten, Auff das er dich bemühtige, und versüchte, Das kund würde, was in deinem hertzen were, Ob du sein Gebot halten würdest oder nicht. Er demütiget dich und lies dich hungern, und speiset dich mit Man, das du und deine Veter nie erkand hattest, Auff das er dir kund thet, Das der Mensch nicht lebet vom Brot allein, Sondern von allem das aus dem Mund des Herrn gehet [Recordarás todo el camino por el que el Señor, tu Dios, te ha guiado durante estos cuarenta años a través del desierto, a lo largo del cual te ha humillado y puesto a prueba, para que se mostrara todo lo que había en tu corazón, y descubrir así si serías o no capaz de observar su mandamiento. Te humilló y te dejó pasar hambre, y después te alimentó con el *maná*, que ni tú ni tus padres conocían, para hacerte saber que el ser humano no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Yahveh] (Dt 8, 2-3 en WA DB 8, 585).

Poco después de haberse quejado por la falta de agua para beber, los israelitas habían cuestionado otra vez el sentido de la huida al desierto peligroso y hostil. Reclaman a Aarón y a Moisés que pronto morirán de hambre. El *maná* (hb. מַן) es el alimento sobrenatural que dios entrega, como segunda respuesta, a su pueblo. Yahveh explica a Moisés que cada amanecer hará llover el “pan” que los israelitas, al evaporarse el rocío, habrán de tomar del suelo. Pero a ello agrega una prohibición. Con el fin de mantener la fidelidad y confianza de su pueblo permanentemente a prueba, dios exige que cada persona tome del *maná* sólo la cantidad suficiente para un día. A ningún israelita debía faltarle ni sobrarle nada, y sólo el sexto día estaba permitido guardar una ración adicional para comer durante el *shabbat*.

Cuando el pastor Magnus se compara con un predicador en el desierto que con un gesto de ocio más que de virtud ascética, se busca los gusanos en los abscesos, la imagen grotesca y patética recuerda más al *maná* que se descompone cuando algunos israelitas quisieron reservar una porción adicional para un día cualquiera, mostrando con ello su falta de fe en la providencia divina:

etliche liessen davon uber bis morgen, da wuchsen Würme drinnen und ward stinckend [algunos de ellos dejaron un poco para la mañana siguiente, pero esto se llenó de gusanos y comenzó a

apestar] (Ex 16, 20 en WA DB 8, 251).

Así, al motivo de la prueba espiritual en el desierto evocado por el pastor, que en los relatos evangélicos es una superación ejemplar de las debilidades de los desesperanzados, el pastor Magnus agrega su propia ansiedad con respecto a la putrefacción de la carne, asemejándose por ella al *maná* agusanado que es el símbolo de la confianza perdida. Magnus, como predicador en el desierto, no vence sobre nadie ni gana nada, no es celebrado ni resulta ejemplar y, especialmente, no obtiene respuesta alguna a sus necesidades corporales. Dios no le alimenta, el diablo no le ronda. Por el contrario, el predicador sólo consigue retraerse sobre sí mismo, obsesionado por la degradación que avanza sobre su cuerpo, bajo la indiferencia del cielo. Más adelante, en un momento en el que se siente mucho menos seguro de sus palabras, el pastor se compara incluso con un gusano de tierra:

Nun bin ich wie ein zerstückter Regenwurm, und es ist nicht einmal die Sicherheit an mir, ob meine Worte Sinn haben oder Lügen sind [Soy ahora como una lombriz cortada en pedazos, y ya no estoy seguro de nada, no sé si mis palabras tienen algún sentido o si son mentiras]” (21).

Los fragmentos vivos y desorientados de una lombriz muchas veces cortada: otra imagen, al mismo tiempo patética y grotesca, entre las muchas que el expresionismo usa para dar mayor intensidad a sus contenidos. El pastor Magnus, en su estado de aguda enfermedad e incertidumbre religiosa, se coloca así entre dos temas indisociables de la espiritualidad cristiana: la promesa de que la creatura puede alimentarse sólo de dios y la posibilidad de que dios decida probar a su creatura. Visto desde estas perspectivas tradicionales —la del *Arte de morir* y la bíblica—, el pastor Magnus fracasa como cristiano. En ambos casos, la grotesca degradación de su cuerpo es clave para entender su patética desesperación espiritual: primero como un enfermo al que le van a estallar los órganos, que blasfema a causa de los dolores; después como un predicador que no supo ayunar, que se da por vencido y se pudre abandonado en su aislamiento.

La degradación es una experiencia de pérdida tan irreversible que a Magnus le resulta difícil creer en un alma que pudiera mantenerse impasible ante ella, indiferente hacia la enfermedad, el dolor y la muerte. El pastor no puede, sencillamente, imaginar un alma victoriosa, ajena a la vida del cuerpo. Como ministro luterano, Magnus se opone entonces al desprecio del cuerpo que se halla ya en las reflexiones más tempranas sobre la redención cristiana. El apóstol Pablo es muy estricto al respecto:

Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnet, Die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnet. Aber fleischlich gesinnet sein, ist der Tod, Und geistlich gesinnet sein, ist leben und friede. Denn fleischlich gesinnet sein, ist eine feindschaft wider Gott, Sintemal es dem gesetze Gottes nicht unterthan ist, denn es vermag es auch nicht. Die aber fleischlich sind, mügen Gotte nicht gefallen [Pues quienes son carnales se guían por la carne, mientras que quienes son espirituales se guían por el espíritu. Pero guiarse por la carne trae la muerte, mientras que guiarse por el espíritu trae la vida y la paz. Pues guiarse por la carne es enemistad contra Dios,

especialmente porque significa no someterse a la ley de Dios, ni ser capaz de hacerlo. Quienes son carnales no pueden agradar a Dios (Rom 8, 5-8 en WA DB 7, 53).

En pocas palabras, tal y como lo resume esta nueva sentencia adoctrinante, el cuerpo está incapacitado, por naturaleza, para aproximarse a su creador. Todas las virtudes humanas son insuficientes, mientras que las virtudes teológicas sólo pueden ayudar a tolerar la condena dolorosa e irremediable de la carne.

Pablo explica que la única manera en la que el cuerpo puede vivir de acuerdo con la voluntad divina es dejándose guiar por el espíritu, que no es el alma individual sino el espíritu de dios, que se instala en el cuerpo de cada uno de los fieles. El espíritu les proporciona a todos la paciencia para sobrevivir en un mundo irredento. Pero para eso es necesario que el ser humano suscriba la promesa de la salvación. Es decir, debe creer en que dios ha revelado a la humanidad su plan salvífico a través de la vida, muerte y resurrección de su hijo. La forma básica del mesianismo cristiano define la irredención como la condición natural de los cuerpos tras la caída, como la cárcel o el pozo en el que el ser desamparado aguarda a su elevado salvador. En la interpretación que el luteranismo hizo de esta fe paulina, el espíritu puede imponerse sobre la carne y obrar a través de ella, dándole la oportunidad de participar de la gracia, aunque, en el fondo, sin transformarla, sin frenar su corrupción. El cristiano luterano vive así una fe en la que el cuerpo es conducido por una inteligencia exterior, prostética, esencialmente diferente —una fe que fortalece al cuerpo sin asimilarse a él y que, precisamente por ello, es capaz de deshacerse de él sin mayor perturbación en el momento de la muerte. Por eso el consuelo que se da al moribundo, según resume el *Arte*, se dirige sobre todo a su alma, e insiste en que los dolores del cuerpo son intrascendentes, nada más que una consecuencia inevitable del pecado, un malestar transitorio a partir del cual puede anhelarse lo incorpóreo.⁵¹

Magnus cree que la concepción tradicional sobre la redención cristiana es deficiente por considerar que el cuerpo es algo subordinado, incluso menospreciado, en relación con el alma de cada creatura y, desde luego, también en relación con el espíritu de dios. Las premisas son paulinas, pero Magnus las conoce por la interpretación que en el luteranismo ha exacerbado esa irreconciliación entre el cuerpo y el alma. En la feliz conclusión que el *Ars moriendi* da al moribundo, el alma del buen cristiano sale por la boca y es acogida por los ángeles. El dualismo entre cuerpo y alma se acentúa, pues, tras la muerte: el primero se degrada bajo tierra o en cualquier otra parte —Magnus afirma que comienza a degradarse ya desde el

51 Que el espíritu santo no modifica la naturaleza corrupta del cristiano se expresa, en la teología luterana, mediante el concepto de una justicia ajena, que se imputa al creyente (lat. *aliena, imputata*): dios justifica a los fieles no porque ellos hayan hecho bien (puesto que de hecho son incapaces, a causa del pecado original, de ser buenos por sí mismos), sino por la justicia de cristo, que intercede por ellos y los disculpa ante dios. Es decir, dios es benevolente hacia los pecadores cuando éstos creen en la obra del hijo, pero no por ninguna otra razón. Es sólo el sacrificio del hijo lo que salva a los creyentes de la condenación (McGrath, 238-41).

nacimiento—, mientras que el alma aguarda la llegada de los últimos tiempos y el juicio final, existiendo en alguna realidad extraña al tiempo y al espacio. El primero es un componente inerte que se desecha y desintegra, la segunda un ser verdadero que persiste. Es cierto que el consuelo le viene al cristiano no sólo de la promesa de que su alma estará pronto cerca de dios, sino también, aunque esto se tome a menudo como algo secundario, de la expectativa sobre la resurrección de su cuerpo. Pero ésta es una doctrina ambigua. Pablo incluso descarta tal preocupación como algo indigno de ser pensado:

Mochte aber jemand sagen, Wie werden die Todten aufferstehen? Und mit welcherley Leibe werden sie komen? Du Narr, das du seest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und das du seest, ist ja nicht der Leib, der werden sol, sondern ein blos Korn, nemlich, weitzen oder der andern eines [...] Also auch die Aufferstehung der todten. Es wird geseet verweslich, und wird aufferstehen unverweslich. Es wird geseet in unehre, und wird aufferstehen in herrligkeit. Es wird geseet in schwachheit, und wird aufferstehen in kraft. Es wird geseet ein natürlicher Leib, und wird aufferstehen ein geistlicher Leib [Quizás alguno quiera preguntar, «¿Cómo resucitarán los muertos, y con qué tipo de cuerpo volverán?». ¡Vaya tonto! Lo que siembras, no vivirá, pues muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que volverá, sino una mera semilla, como el trigo o cualquier otra. [...] También así será la resurrección de los muertos. Se siembra lo percedero, resucitará lo impercedero. Se siembra lo indigno, resucitará lo glorioso. Se siembra lo débil, resucitará lo fuerte. El cuerpo que se siembra es el de la naturaleza, el que resucitará será un cuerpo espiritual] (1 Cor 15, 35-7, 42-4 en WADB 7, 133).

Si la posibilidad de que el cuerpo vuelva existe, el interés en ella se sanciona ya desde los inicios por la mera autoridad del (autoproclamado) apóstol de los gentiles (Rom 11, 13; Gal 1, 11-6).

No hace falta, en cualquier caso, abundar en las diversas explicaciones que se han sugerido para describir lo que ocurre al alma y al cuerpo tras la muerte, pues el pastor Magnus también tiene poco interés en ello.⁵² Para él, la resurrección, si existe, no compensará por el sufrimiento de la carne. Su decepción se expresa como duda acerca de la existencia del alma pura, salva y eterna. La fe en la redención por cristo debería proporcionarle la fortaleza que se requiere para afrontar la muerte, pero a Magnus esta promesa le parece vaga y está convencido, en cambio, de que el descuido en el que se deja al cuerpo es grave, trágico. Más aún, pues, que por los pocos indicios que en el drama señalan de manera inequívoca la

52 Todo el asunto de la resurrección se complica, desde sus comienzos en círculos judíos y luego también judeocristianos, por el hecho de que dos antropologías se confunden: la platónica, que postula un cuerpo percedero y un alma inmortal, y la hebrea o veterotestamentaria, que es menos dualista y se abstiene casi siempre de indagar sobre la existencia después de la muerte (Torres Queiruga, 63). En cuanto a las posteriores especulaciones cristianas sobre la resurrección de todos los muertos, relacionadas con el regreso del mesías y con el fin de los tiempos, éstas se enfrentan a un gran número de cuestiones teológicas difíciles de resolver. Valgan como ejemplo las preguntas sobre la finalidad de la resurrección (si ésta era o no necesaria); sobre si resucitaría la misma carne o un cuerpo diferente (quizás inmaterial o transfigurado); sobre la apariencia que tendría el cuerpo resucitado (si sería o no la misma que tenía el difunto); o, en general, sobre cuáles señas de identidad conservaría este cuerpo (memoria, fisionomía, edad, sexo, etc.). Joyce E. Salisbury hace un breve recuento de las posiciones elaboradas al respecto durante los primeros siglos del cristianismo (20-30).

confesión protestante de que se trata, la propia crisis de Magnus muestra el peso que el luteranismo tiene sobre su reconfiguración de la esperanza mesiánica, al menos de dos maneras: por un lado, la importancia dada a la justificación por la fe, expresada como una intensa religiosidad personal que tiene la fuerza para cuestionar el contenido opresivo de las doctrinas; por otro, la polaridad exacerbada entre cuerpo y alma, que viene de la renovada precedencia dada por los reformadores luteranos a la tortuosa teología paulina.

La predicación de Magnus, tanto como sus creencias, está considerablemente determinada aún por la tradición que le precede. Aunque el pastor se proponga proclamar una fe distinta, los términos utilizados, el estilo del discurso, la audiencia a la que pretende persuadir, todo ello se asemeja todavía a su confesión de partida. La redención que imagina, aunque parezca universal, está condicionada por un contexto histórico reconocible, que es culturalmente luterano. En este apartado expondré, por un lado, la comprensión cristiana de la predicación, según la cual la promesa de redención debe extenderse a todos los seres humanos del mundo; por otro lado, analizaré esa predicación, desde una perspectiva retórica, como un discurso persuasivo que tiene lugar siempre en situaciones concretas y que, por lo tanto, debe tener en consideración las predisposiciones particulares de su audiencia. Intentaré conjugar ambas aproximaciones para mostrar cómo las prácticas tradicionales y la preocupación personal interactúan de manera espontánea, pero problemática, en la reconfiguración personal de una religiosidad luterana. Si la confesión de una fe subjetiva motiva el deseo de reforma, la predicación es la manera en que esa fe se comunica a otros para que la religiosidad regenerada pueda llegar a ser una experiencia compartida. Sin embargo, tratándose de una tragedia, lo que se acentúa en *Pastor Ephraim Magnus* es la terrible dificultad que deben enfrentar los afectados en sus esfuerzos por alcanzar esa liberación.

Después de rechazar el desayuno, Magnus le ordena a Johanna que llame a sus hermanos Jakob y Ephraim. Quiere que su último impulso de vida adquiriera un sentido preciso para los que viven y pretende que este mensaje les sea comunicado a través de un sermón:

Ich will predigen, ich will aus mir schreien, was ich weiß und was in mir ist, das in mir ist als Leben, vor dem ich nicht sterben kann, das warmes Blut in mir Leichnam ist. Angst ist nicht in mir — Tod ist in mir [Quiero predicar, quiero gritar lo que sé y hablar de lo que hay en mí, de lo que queda vivo en mí y a causa de lo cual no puedo morir, de aquello que es aún cálida sangre en mi cuerpo muerto. No hay miedo en mí... lo que hay en mí es la muerte] (12).⁵³

53 La agonía del pastor Magnus y en particular la imagen de la muerte que crece en el interior del cuerpo recuerdan un episodio, al comienzo de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, en el que el narrador cuenta la muerte de su abuelo, argumentando que en la época moderna se tiende a anular la individualidad de la muerte. Según el relato, el viejo chambelán danés Christoph Detlev Brigge o, mejor dicho, su muerte, se manifestó durante diez semanas en la casa señorial como si fuese una reina o un tirano, “exigía y gritaba”, “gritaba y gemía”, aullaba incluso, junto con los perros que la acompañaban (28). En *Los cuadernos*, la muerte propia que cada persona lleva dentro durante toda su vida se compara con la semilla de un fruto (25-6). En el drama, Ephraim afirma algo semejante: “*Er [Jakob] trägt die Verwesung wie die Frauen ihre Kinder. Sie wächst allmählich in ihn hinein* [Lleva (Jakob) la putrefacción en sí, como las mujeres a sus niños. Ésta crece gradualmente en su interior]” (159). Según Jan Bürger, tanto Rilke como Jahn tomaron esta obsesión por la muerte individual de Jakobsen. Mientras estaban en Noruega, Jahn y Harms escribieron en los mismos cuadernos de los diarios un texto, *Die Aufzeichnungen des Gottlieb Friedrich Harms* [*Los cuadernos de Gottlieb Friedrich Harms*], que imita esta obra de Rilke, y en el que se desarrolla la idea de un erotismo redentor (Meyer, 1970a: 12-3). El mismo Bürger lo describe como el desahogo creativo de dos jóvenes que, después de todos los años pasados bajo la vigilancia de los padres, se sentían por fin sexualmente liberados en el exilio (cf. Meyer, 1970a: 2-3). Entre los temas del relato de Rilke que influenciaron a Jahn durante toda su vida se encuentran “la disección de los cadáveres, las máscaras, el regreso de los muertos, los ángeles masculinos, las doctrinas de Emanuel Swedenborg [(1688-1772)] y la

La elección del sermón como modo discursivo es decisiva. Magnus reúne a sus hijos antes de morir con la intención de darles los últimos consejos acerca de lo que sería más conveniente creer, y lo hace como si quisiera cumplir con el servicio que le debe a una congregación. Cuando anuncia que va a predicar, está indicando que su discurso tendrá un sentido que merece ser atendido de manera especial y sin interrupciones, pues ésa era la actitud que los cristianos luteranos debían guardar ante un sermón de oficio. Además, la predicación es una forma discursiva que intenta poner determinados principios religiosos en relación con una realidad específica; por lo tanto, puede suponerse que el pastor quiere exponer sus auténticas convicciones religiosas y explicar la relevancia que, en ese momento, éstas podrían tener para otros. El entusiasmo de Magnus se deriva de su fe. Si ésta no se refiere ya a una verdad eterna y segura, sí se orienta, al menos, hacia algo que a él todavía le parece ser útil y provisionalmente cierto. Ésta es la razón principal por la cual me ha parecido que la predicación del pastor Magnus puede leerse como un discurso persuasivo. En la medida en que las creencias religiosas se apoyan en algo que consideran verdadero, cualquier discusión sobre ellas implica la construcción de juicios y argumentos que explican en qué consiste esta verdad y por qué resulta convincente para su adepto.

Más aún que como confesión más o menos persuasiva, si la religiosidad predicada por Magnus quiere proponerse como una liberación auténtica y más efectiva que su predecesora, el sermón a los hijos puede entenderse específicamente como una deliberación sobre cuáles son las posibilidades que existen para ser salvado y, entre ellas, cuál es la más apropiada para responder a la situación en que se encuentran. De hecho, la estructura de toda la obra refleja esta deliberación introductoria: Magnus sugiere dos vías de salvación, asumidas por cada uno de sus dos hijos varones y presentadas, una después de la otra, como dos series de estaciones espirituales que exponen sus correspondientes pasiones o martirios. La deliberación se define, en la *Retórica*, como aquella forma discursiva dirigida a quienes deben tomar una decisión, para ayudarles a considerar lo que es más útil y lo que es más pernicioso en un momento dado:

deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos (1357a/182-3).

Solamente se aconseja cuando se alberga alguna esperanza de solución a los conflictos, pues si la situación se considerara absolutamente clausurada, ya no quedaría ningún espacio de acción para los sufrientes. Lo más sensato, aún si la desgracia fuera inevitable, sería deliberar sobre cómo aminorar el riesgo y sobre cómo recuperarse del daño de la mejor manera posible:

Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Éstas son las que se relacionan

problemática de la representación tradicional del tiempo” (Bürger, 34-42).

propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos. Y por eso especulamos con cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si tales cosas son posibles o imposibles de hacer por nosotros (1359a-b/198-9).

Mencioné antes que la categoría de lo patético ha servido a la crítica literaria, durante siglos, como un nexo entre la retórica y la poética. Mi intención ahora, al vincular estas otras definiciones sobre la deliberación con la teoría trágica, es señalar la complementariedad entre el sufrimiento y la esperanza, la correlación discursiva entre la noción de un estado de irredención y la noción de una fe mesiánica. La deliberación, en la medida en que presupone que el sujeto tiene cierta libertad para actuar, es una manera de contrarrestar las fuerzas terriblemente destructoras de lo trágico.

Identificar la predicación cristiana con un discurso persuasivo tiene, no obstante, sus complicaciones, y la primera es la necesidad de definir con mayor precisión qué es lo que se entiende tradicionalmente por predicación. Las religiones de salvación suelen pensar la predicación como una institución divina, aunque se den las interpretaciones más variadas acerca de quién esté autorizado (u obligado incluso) para ejercerla. La centralidad de este tipo de discurso para el cristianismo se demuestra, primero, por el hecho de que los evangelios se concentran, casi exclusivamente, en el período de la vida del mesías que corresponde a su predicación. En este primer sentido, el término se refiere, por lo tanto, a todas las enseñanzas públicas del salvador.⁵⁴ Lo que se cuenta en dichos relatos es cómo Jesús encarga a sus discípulos la continuación de esta labor, pidiéndoles que vayan no sólo a predicar lo que él les ha enseñado, sino también a expulsar demonios y a curar enfermos en ciudades próximas, siguiendo su ejemplo (Mt 10; Mc 6; Lc 9-10). La versión de Mateo agrega una advertencia de Jesús a los misioneros sobre lo que éstos habrían de hacer en caso de ser entregados a los

54 La palabra latina *praedicatio* (gr. κήρυγμα) designa un acto no necesariamente religioso pero sí un tanto ceremonioso, en el sentido de ‘discurso o elogio público’. De hecho, el verbo *dico*, del que se deriva esta palabra, podía adquirir una connotación religiosa, traducida normalmente por “dedicar”, como en ‘hacer un voto’ (*i.e.* dedicarse a cumplirlo), ‘dedicar un templo a una deidad’ o ‘dedicarse a llevar una vida célibe’. El prefijo preposicional *prae* acentuaría el carácter público de tales acciones, en el sentido de hacer algo ante otros. Por otro lado, el verbo *praedico* que utiliza la Biblia latina para referirse a la proclamación pública de Jesús, y después también a la de sus discípulos, suele estar asociado a *doceo*, ‘enseñar’, ‘instruir’, y a su derivado *doctrina*, ‘enseñanza’. “Predicar” se usa en el Nuevo Testamento muchas veces sin objeto o vinculado, por lo general, con la promesa escatológica: “predicar el reino de Dios” (Lc 9, 2), “predicar el evangelio del reino” (Mt 4, 23; 9, 35). Por último, los términos bíblicos utilizados para designar a los discursos en sí son *verba*, literalmente ‘palabras’, y *sermo* (gr. λόγος), que originalmente podía designar una conversación o diálogo, pero que en el Nuevo Testamento, por lo que parece, tiene ya el sentido de discurso monológico que nosotros asociamos al sermón, si bien aún no en un sentido específicamente moral o religioso. Creo que este carácter monológico de la predicación cristiana, que resulta de un esencialismo autoritario, vela y limita su base deliberativa, pero sin llegar a anularla. Por lo tanto, esta predicación empata con la tendencia al monólogo de las figuras expresionistas, un recurso formal que suele expresar intensamente la subjetividad. Puesto que este estilo se opone a la representación naturalista de los diálogos cotidianos, regidos por un mínimo de coherencia lógica y dependientes de una mínima predisposición de los hablantes a escuchar sus respectivos puntos de vista, también en el drama lo monológico dificulta la comprensión entre los personajes (Schürer, 240).

tribunales judíos o romanos:

Wenn sie euch nu uberantworten werden, So sorget nicht, wie oder was jr reden solt, Denn es sol euch zu der stunde gegeben werden, was jr reden solt. Denn jr seid es nicht die da reden, Sondern ewers Vaters geist ist es, der durch euch redet [Cuando seáis apresados, no os preocupéis de cómo o qué habréis de decir, pues eso que habréis de decir os será transmitido al momento. Entonces no seréis vosotros quienes hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre, que hablará por vosotros] (Mt 10, 19-20 en WA DB 6, 49).

Los discursos públicos de los discípulos estaban, por lo tanto, vinculados a ciertas manifestaciones sobrenaturales, que podían ser tanto acciones milagrosas como argumentos infalibles para defender la causa de la divinidad ante sus acusadores. La capacidad de predicar aparece junto a tales poderes, entonces, como si también fuera un carisma o una potestad dada por el espíritu de dios a los misioneros para ayudarles en el cumplimiento de las tareas asignadas (cf. Schweizer, 79-80). La relación entre la voz del espíritu de dios y la del predicador, no obstante, parece ser variable, pues el pasaje anterior habla sólo de un caso extremo en el que el espíritu de dios irrumpe de manera más directa en el creyente y, en ese sentido, supone que en otros momentos los discípulos repetían lo aprendido con sus propias palabras y, al menos en ese aspecto del discurso, sin intervención divina.

Los evangelios sinópticos, en distintas versiones, aseguran también que Jesús, una vez resucitado, se manifestó a los apóstoles para encomendarles de nuevo la misión de predicar, curar y exorcizar, aunque ahora no sólo a sus vecinos sino “a todos los pueblos de la tierra [*leret alle Völcker; unter allen Völckern*]” (Mt 28, 19; Lc 24, 47) o “por el mundo entero [*Gehet hin in alle Welt*]” (Mc 16, 5; en esta ocasión se agrega como objetivo la tarea de bautizar a los conversos).⁵⁵ De este modo, la predicación, acompañada de la capacidad de obrar milagros, quedaba instituida para dar continuidad al mensaje cristiano, ya de alcance universal (Schweizer, 80-6). En otro episodio posterior, cuando los apóstoles están reunidos en Jerusalén para celebrar la fiesta de Pentecostés, el espíritu de dios desciende sobre ellos y les permite hablar en lenguas que desconocían, para que éstos pudieran comunicar la promesa de redención a todos los judíos extranjeros que habían peregrinado a la ciudad con ocasión de la misma fiesta (Hch 2). La variedad que habrían tenido los sermones, según se los presenta en los evangelios, dependía entonces no sólo de la intercesión más o menos impetuosa del espíritu sino también del estilo con el que cada uno de los predicadores adaptara su propia

55 La administración de la gracia por una clase de hombres consagrados, a la que se oponía Lutero, se basaba en pasajes como éste, en el que Jesús, ya resucitado, comisiona a los apóstoles una tarea universal: “*Nemet hin den heiligen Geist, welchen jr die sünde erlasset, den sind sie erlassen, Und welchen jr sie behaltet, den sind sie behalten* [Acoged al Espíritu Santo. Aquéllos a quienes vosotros perdonéis sus pecados, a éstos les quedarán perdonados. Aquéllos a quienes no perdonéis los pecados, les quedarán sin perdonar]” (Jn 20, 22-3 en WA DB 6, 409). Lo crucial radicaba en interpretar si esto se refería a todos los fieles por igual, como creían los protestantes, o sólo a los apóstoles y su supuesta sucesión ininterrumpida, como prefirieron los católicos romanos.

manera de hablar a situaciones y audiencias diferentes y, por supuesto, de la cualidad impuesta por la diversidad de las lenguas utilizadas. Es bastante obvio que el universalismo de la salvación cristiana supone que la verdad eterna podría expresarse con éxito en cualquier lenguaje humano, esto es, en cualquier lugar y en cualquier época.

Por otro lado, también es conveniente notar que en los evangelios no se hace mayor distinción entre los sermones que se dirigen a los propios conversos, para instruirles, y aquéllos que se dirigen al resto de los seres humanos para hablarles por vez primera de la promesa de la redención. La predicación aparece como una práctica tan útil al interior de las primeras congregaciones como necesaria para dar cauce a las misiones. Esto no es ninguna contradicción porque lo que distingue a ambos contextos es sólo el grado en el que, quienes escuchan, han comprendido las estipulaciones del ofrecimiento cristiano. Sin embargo, en la medida en que la transmisión de la doctrina se procura en contextos diferentes, el sermón, en tanto discurso persuasivo, tampoco implicaría una estructura formal fija o un estilo en particular; parece más acertado identificarlo como una función que como un género discursivo. Finalmente, la posible intervención del espíritu divino en aquellas situaciones en las que los propios predicadores no sabrían qué decir, refuerza también esa tensión entre una estructuración artificiosa o genérica de los discursos y la portentosa espontaneidad del carisma que dios entrega a sus elegidos.

De acuerdo con la tradición más antigua, la predicación se constituye, entonces, como una práctica de alcance universal encomendada por el mesías, un encargo de difusión universal, una tarea prácticamente infinita (e infinitamente inadaptable). Mesianismo cristiano y predicación están íntimamente vinculados: la predicación es una función discursiva del plan de salvación que ha sido revelado por el salvador. Así es, al menos, como Pablo parece entenderla a mediados del siglo I, cuando se dirige, en una de sus cartas, a la congregación cristiana de la ciudad de Corinto, que él ayudó a fundar. Expresándose ya en lengua griega, reitera la relación inescrutable entre palabra y poder divino:

Und ich lieben Brüder, da ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen worten oder hoher weisheit, euch zu verkündigen die göttliche predigt. Denn ich hielt mich nicht dafür, das ich etwas wüste unter euch, on allein Jhesum Christum, den gecreutzigten. Und ich war bey euch, mit schwachheit, und mit furcht, und mit grossem zittern, Und mein wort und meine predigt war nicht in klugen Reden menschlicher weisheit, Sondern in uberweisung des Geists und der krafft, Auff das ewer glaube bestehe, nicht auff Menschen weisheit, sondern auff Gottes krafft [Y yo, queridos hermanos, cuando llegué con vosotros para proclamaros la divina prédica, no llegué con palabras grandilocuentes ni con elevada sabiduría. Pues entre vosotros no pretendí saber nada sobre ninguna otra cosa que no fuese Jesucristo, el crucificado. Y estuve entre vosotros débil y temerosamente, con fuertes temblores. Mis palabras [lat. sermo] y mi predicación [lat. predicatio] no fueron las de un discurso sofisticado y de humana sabiduría [cf. persuasibilia humanæ sapientiæ verba], sino demostraciones de Espíritu y de poder, para que vuestra fe no se sostuviese por la sabiduría de los seres humanos sino por la fuerza de Dios] (1 Cor 2, 1-5 en WA DB 7, 91-3).

Con este pasaje parece surgir una segunda dificultad en contra de la identificación que

propongo entre la predicación y el discurso persuasivo, pues el apóstol opone el sermón cristiano a ciertos “discursos hábiles” o, si se traduce literalmente la versión latina, a las “palabras persuasivas de humana sabiduría”. Creo que la dificultad es sólo aparente porque la necesidad de persuadir es algo tan propio de la oralidad que, como explica Aristóteles, “todos [los seres humanos] se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar” (*Retórica* 1354a, 162). Se trata de una práctica cotidiana que puede dar lugar a un uso concienzudo e incluso artificioso del lenguaje, pero que en la mayoría de los casos ocurre espontáneamente, pues toda conversación presupone siempre un mínimo de coherencia necesaria para que lo dicho sea verosímil y suficientemente comprensible para los interlocutores (cf. Oksenberg Rorty, 7-8). Todo mundo necesita hacerse creer. El lenguaje “de sabiduría misteriosa de Dios [*der heimlichen verborgenen weisheit Gottes*]” del que habla Pablo, revelado a los cristianos por el espíritu santo (1 Cor 2, 7-13), se expresaría, por misteriosos que fueran su origen o su inteligencia, también con palabras humanas y, como tales, éstas estarían tan sujetas a un análisis retórico como cualquier otro discurso corriente.

Es obvio que, en un nivel superficial, Pablo se está haciendo eco de la connotación negativa de la retórica como técnica que puede ser puesta al servicio del cliente para defender cualquier asunto con argumentos fuertes en apariencia, pero falsos, dudosos o deshonestos en su intención. Las “palabras persuasivas” serían, en ese caso, la obra de un autor inmoral que toma una causa y, para sacar algún provecho, habla de ella como si fuese mejor de lo que es. En este primer sentido, lo que Pablo querría dejar claro es que el mensaje cristiano no necesita valerse de engaños ni procede de una manipulación. Creo que el desprecio de determinada forma de persuasión mostrado por el apóstol se basa, no obstante, en una exclusión más grave. En el pasaje citado, Pablo está reconociendo que esos discursos humanos son, de hecho, una forma de sabiduría. Su defecto no es que sean fraudulentos sino que son, igual que las virtudes clásicas, terrenales, “meramente” humanos. Así que lo que Pablo contrasta es la pretendida simplicidad discursiva de su verdad frente a otras maneras, supuestamente más sofisticadas, de defender doctrinas que no son cristianas. En el origen tradicional de la predicación se haya también implícita, por lo tanto, una exclusión que puede ser causa de numerosas complicaciones éticas: el creyente no sólo intentará persuadir a otros de que su doctrina es verdadera, sino que estará de antemano convencido de que cualquier argumento adverso será falso, aun cuando él mismo no se interese en él o no sepa cómo refutarlo. Si la humanidad puede ser persuasiva, sabia incluso, al apóstol no le parece relevante porque la verdad del cristiano sería siempre superior y, en el fondo, indiscutible. Al universalismo de la promesa de la salvación corresponde este esencialismo de la verdad predicada monológicamente.⁵⁶ La predicación es una función diseminatoria de la esperanza mesiánica

⁵⁶ Universalismo y esencialismo son otras dos nociones clave del materialismo cultural británico. Como

que, sin embargo, jamás podrá ponerse en cuestión ni ser rebatida en igualdad de condiciones por los oyentes. Sobre estos presupuestos de la proclamación cristiana volveré más adelante, pues me parece que, en el drama, una parte considerable de la violencia se deriva de ellas, confundándose con los desaciertos personales de los sujetos desesperados.

Con todo, es innegable que el modelo de predicación que ofrecen los evangelios reduce ya la importancia persuasiva del discurso, sobre todo porque el orador cuenta con otras facultades sobrenaturales que le sirven como demostración. El propio Pablo, según el Nuevo Testamento, había sido un incrédulo cuya conversión fue facilitada no por el carisma de algún elocuente misionero, sino por medio de una flagrante teofanía (Hch 9).⁵⁷ En la predicación de Cristo y sus discípulos, no desaparece nunca la necesidad de persuadir, que surge una y otra vez en la comunicación cotidiana, pero ésta se convierte en algo secundario, que cede ante el efecto pasmante de los exorcismos y los milagros y ante la propia convicción irrefutable de sus promotores. Tales sermones sólo habrían tenido que explicar o interpretar hechos ya atestiguados por la audiencia, y se habrían ahorrado la fatiga de tener que convencer a los escépticos de que tales cosas ocurrieron realmente (aunque, entre los que escuchan, quizás no hayan faltado nunca quienes terminan creyéndose cualquier cosa).⁵⁸ En los pasajes arriba citados del Deuteronomio ocurre lo mismo. La sed y el hambre de los israelitas desesperados no es aplacada por las palabras de Dios sino por sus portentos: la fuente que surge al golpear Moisés el suelo con su cayado y el *maná* que aparece cada mañana, junto con el rocío, son la base extraordinaria de la reconversión y del adoctrinamiento del pueblo elegido. Una tensión semejante entre discursos y acciones se constata en *Pastor Ephraim Magnus* porque, por una parte, al predicador le faltará —como le ha faltado prácticamente siempre a cualquier predicador distinto del mesías y de sus discípulos—, una demostración contundente que

explica Jonathan Dollimore, el análisis de las determinaciones materiales de la cultura y la subjetividad, con todo su énfasis en las transformaciones de las circunstancias históricas, se opone, en principio, a la idea de que existen verdades eternas o inmutables, incondicionadas y válidas para todos por igual (249-50).

57 Aunque no pueda desarrollarlo aquí, la última relación que me gustaría señalar entre las definiciones retóricas y los discursos religiosos corresponde a la categoría de la persuasión. El término griego (πίστις) de la teoría retórica clásica que suele traducirse por “persuasión” (lat. *persuasio*), es el mismo que el cristianismo ha conservado para designar la “fe” (lat. *fides*), evidentemente porque en ambos casos se trata de aquéllo que es valorado con ‘certidumbre’, hacia lo que se siente cierta ‘confianza’ y que sirve como base de una ‘convicción’. La diferencia decisiva entre ambos usos tiene que ver con el discurso, pues quizás para muchos creyentes la fe, como experiencia, no pueda reducirse o equipararse a la persuasión propia del lenguaje. Por eso, mi argumento se ocupa de la predicación en tanto expresión discursiva de una fe, aunque personalmente creo también que la idea de una experiencia que escapa o es inmune a la discursividad es complicada y cuestionable.

58 La célebre pasaje bíblico, con la frase por la cual se pide a toda la posteridad que crea lo que no ha visto con sus propios ojos: “*Spricht Jhesus zu Jm, Diweil du mich gesehen hast Thoma, so gleubestu, Selig sind, die nicht sehen, und doch gleuben [Dícele Jesús: «Es ahora, porque me has visto, Tomás, que crees. ¡Dichosos los que no ven y, no obstante, creen!»]*” (Jn 20, 29 en WA DB 6, 409). El propio Lutero se valía con demasiada frecuencia de este recurso hiperbólico por el cual se compara todo lo humano, degradándolo, con un análogo divino inmensamente superior que no se experimenta pero que ha de imaginarse (*cf.* Leroux, 43).

favorezca la aceptación de sus palabras. En esa medida, su sermón será siempre mucho más dependiente que aquéllos del arte retórica. Por otra parte, sin embargo —y ésta es una tensión más complicada porque se desarrolla subjetivamente—, a falta de otros poderes sobrenaturales, el predicador podrá aún pensar que sus palabras emergen de un auténtico carisma, que están validadas por un imperativo divino, una manera de hablar en la que el espíritu de dios se vale de su humana voz para difundir una verdad eterna que —se comprenda o no, lo comprenda o no él mismo—, es superior e inamovible. Las múltiples complicaciones éticas que surgen en torno a la predicación de los hijos de Magnus se deben, en muchos casos, a esta noción inspirada de la predicación asumida irreflexivamente por los sujetos desgarrados. Explicaba antes que en el expresionismo la intensa subjetividad de las figuras conlleva una disminución en la importancia atribuida a los diálogos y al entorno. El lenguaje suele reflejar las interrupciones, repeticiones e inconsistencias de las experiencias internas. El mesianismo toma forma en ese cúmulo de sentidos dislocados y su expresión, aun considerablemente ensimismada, se acopla de manera bastante problemática al carácter monológico de la predicación cristiana.

Las reacciones provocadas por el sermón de Magnus son complicadas desde el inicio. Cuando están ya todos los hijos reunidos ante su cama, él no puede empezar inmediatamente porque los tres se resisten a escucharlo. Ante todo, no pueden confiar tan fácilmente en las confusas enseñanzas de un pastor que blasfema y grita como nunca. La situación es desacostumbrada. Ephraim reprende a su padre por hablar de modo tan inapropiado, Johanna se queja de que sus palabras les mortifican y Jakob, por último, compara sus sermones con las torturas de un verdugo. Pero Magnus les reta, protesta contra su prudencia y señala, patéticamente, su dolor menospreciado:

Was wißt Ihr von Nächten, da Ihr schlieft! Was wißt Ihr vom Tod, da Ihr noch leben könnt, so Ihr wollt und Euch gelüftet! Ich habe Nächte um mich gefühlt, trage den Tod in mir, eiskalt wie eine Hand aus Stein, wie eine Hand mit Krallen dran, dazu gemacht, die Eingeweide zu zerreißen, die Leibeshöhle auszuräumen und dann das Fleisch und auch die Knochen zu zermahlen – die Hand, die wie grüne Verwesung ist [¿Qué saben ustedes de las noches, si han dormido?! ¿Qué saben ustedes de la muerte, si aún pueden vivir como quieran, como les plazca?! Yo he sentido las noches a mi alrededor, llevo la muerte dentro, helada como una mano de piedra, como una mano con garras hechas para rasgar las vísceras, para vaciar las cavidades del cuerpo, para moler después la carne y los huesos... una mano que es como la verde descomposición] (15).

Los hijos están desconcertados. Se sobreentiende que el lenguaje del enfermo es más efusivo y violento de lo acostumbrado. La credibilidad del orador está puesta en duda, entonces, porque el pastor no encarna las virtudes de un cristiano moribundo y sí manifiesta, en cambio, todos los desvaríos provocados por la impaciencia ante las tribulaciones. En sentido amplio, la predicación se refiere a la encomienda de propagar por todo el mundo y sin retrasos la palabra de dios, pero para efectos prácticos, la obligación de un pastor de parroquia como

Magnus era más modesta: ésta se limitaba casi exclusivamente al sermón que debía pronunciarse frente a la congregación durante los servicios dominicales. Si en su lecho de muerte Magnus ya no tiene en consideración la formalidad de este oficio y prosigue, en lo privado, con una total falta de tacto, al menos puede deducirse de ello que no tiene la menor intención de manipular a su audiencia haciéndose parecer como algo que no es: su predicación es sincera y urgente. Y si el comportamiento del pastor es juzgado por sus hijos según los parámetros de la educación burguesa, a él, por su parte, le parece que su mensaje tiene que ser escuchado precisamente en contra de toda consideración hacia los afectos burgueses.

Es obvio, pues, que el discurso de Magnus está atravesado por el dolor. Creo que una de las funciones principales de su patetismo, como dije, consiste en señalar su preocupación religiosa, en contra de cualquier menosprecio de su sufrimiento, como una protesta legítima. Cuando Johanna insinúa que su padre hace parecer sus tormentos como algo más terrible de lo que son, él se indigna de que no se reconozca la gravedad de su enfermedad:

Was nennst Du meine Qual Eitelkeit! Meine Schmerzen verdienen andere Laute als die aus einem Sprachregister. Wenn ich sie sagen könnte! [¿Cómo llamas vanidad a mis tormentos! Mis dolores ameritan sonidos que no caben en el registro de una voz. ¡Si tan sólo pudiera expresarlos!] (23).

La impotencia ante el dolor se traduce, para el pastor, en pesimismo y sarcasmo. Fastidiado por el recato de su hija, se burla:

Du begreifst mich nicht? Soll ich auch lachen oder gar beten und lobsingeln? – Mein Leib geht auf wie ein gärender Most. Schicht um Schicht legen sich die Qualen um ihn, die Haut ist blank und gläsern von der Spannung. Und von unten beginne ich zu verfaulen! [¿No me comprendes? ¿Debería también reír o incluso orar y cantar alabanzas? ...mi cuerpo se hincha como el mosto que se fermenta. Los tormentos se acumulan sobre mi cuerpo, uno encima de otro, mi piel está tan estirada que reluce como un vidrio, ¡y desde el fondo comienzo a pudrirme!] (10).

Si la enfermedad que aqueja al orador es prácticamente intolerable, es improbable que la estridencia del discurso se trate para él de un recurso retórico calculado. Por el contrario, es más congruente suponer que el sufrimiento complicará la enunciación del discurso, quizás éste impida al pastor ordenar sus pensamientos y es probable que incluso dificulte su dicción. Rasgos todos que se acoplan bien al estilo de actuación expresionista. Retóricamente, el dolor que condiciona el comportamiento y el habla del pastor es patético en el sentido más amplio de aquello que manifiesta un sufrimiento excesivo y penoso. Siempre que se le considera desde las perspectivas tradicionales, la figura de Magnus tipifica los defectos de un cristiano: un moribundo que ha perdido la fe en la resurrección; un predicador que vocifera; un mal asceta; un hombre que reclama a dios su ausencia, como hicieron los israelitas en el desierto, alentados más por la proximidad de la muerte que por el aprecio en que tenían su ley. Magnus ve con horror la putrefacción de su propio cuerpo y se compara con una lombriz muchas veces trozada. Las consideraciones retóricas sobre la deliberación y la importancia del

sufrimiento para la enunciación del discurso, sin embargo, ponen de relieve que la preocupación del pastor es honesta y su religiosidad, aunque confusa e inacabada, genuina.

Cuando el *Arte de morir* previene contra del pecado de la impaciencia, se hace notar, con razón, que son muy pocas las personas que mueren sin enfermedad. Los padecimientos corporales,

a muchos, e mayormente a los que non son bien dispuestos en la ánima, en tanto grado tornan impacientes e sañosos e murmurantes, que a las vezes del grand dolor e impaciencia parece que sean tornados locos e sin sentido (V, 100).

A tal grado perturban los dolores al moribundo que, continúa el autor anónimo, éste puede perder incluso la caridad, que en lenguaje cristiano, como expliqué anteriormente, no es sino el amor del hombre por dios y por su prójimo, y la mayor entre todas las virtudes teológicas. Magnus sufre el proceso de reconfiguración de lo religioso, su reforma no responde a un mal previsto sino a una emergencia, advertida dolorosa y tardíamente, a unos pasos de la muerte. No quiere renunciar ni a la fe ni a la esperanza, aunque su objeto tradicional se haya desestabilizado. En su transición hacia una nueva religiosidad, el pastor quiere hallar también otro equilibrio para la caridad. Impaciente, le grita de nuevo a su hija:

Begreifst Du denn nicht, daß ich vorm Tode warne, daß ich brülle, viel ich Euch schrecken will und retten? Daß ich die letzten Sinne nutze, das Leben in mir, das ich nicht behalten kann, auszurasen? – Ahnt Ihr denn nicht, daß meine Qual in Euch zu Ekel und Entsetzen werden soll? [¿Acaso no entiendes que intento advertirles sobre la muerte, que bramo porque quiero asustarles y salvarles? ¿No ves que uso mis últimos ánimos, la poca vida que me queda y que ya no puedo retener, para rabiarse?... ¿Acaso no ven que mis tormentos han de convertirse para ustedes en algo repulsivo y horrible?] (16).

Aun cuando la desesperación provoca que el pastor se exprese con crudeza, con descaro, más acerca del deseo como satisfacción inmediata que del amor como infinito esfuerzo, casto y espiritual, la finalidad de su deliberación es caritativa, quiere para los hijos una vida afectiva sin perturbaciones ni arrepentimientos. Magnus se resigna a morir sin haber sido redimido, pero el mesianismo que predica a los adolescentes intenta evadir para ellos lo trágico: su deliberación no se dedica a la consolación de los dolores, a la solución de conflictos parciales, sino que pretende alcanzar el bien último, que es la felicidad o la justicia para todos los cuerpos, la liberación de los deseos y los afectos.

El apóstol Pablo compara los pesares a los que están sujetos los cristianos en el mundo —entre los cuales, dice, la esperanza se fortalece—, con los “dolores de parto” que anuncian la salvación tras la muerte (Rom 8, 22). Sin embargo, para Magnus, una vez articulado el sermón, que es su último consejo, el dolor carece ya de finalidad. Piensa que el sentido de su vida se ha agotado y anuncia que quiere suicidarse. A diferencia de lo que ocurre en otros dramas expresionistas, en los que la rebelión frente al padre constituye el conflicto central,

aquí el padre se elimina a sí mismo.⁵⁹ El pastor no es como uno de esos médicos o abogados —por mencionar sólo dos de las profesiones predilectas del hombre burgués de la época—, que en otras obras suelen ejercer una terrible presión sobre los hijos. Por el contrario, Magnus quiere ahorrárselos a los adolescentes, al comienzo de sus vías dolorosas, el agotador enfrentamiento con la autoridad en la familia, y prevenirles sobre lo engañoso de las expectativas sociales. El propósito del último sermón es señalar de qué manera concibe el pastor el sentido religioso de su propia desesperación: tiene que explicar qué es lo que la provoca y cuál será su posible solución, además de la medida en la que esto resultará relevante para sus hijos. Magnus quiere gritar, con sus últimos impulsos de vida, por qué es significativa la liberación que imagina. Irónicamente —pues esto contrasta con toda la sensación de obstrucción y la impresión de fracaso—, el apellido Magnus, que pasa a los hijos, es el epíteto latino dado desde la antigüedad a los hombres a quienes se admira por la excepcionalidad de sus logros.⁶⁰ El nombre de la familia encierra, de ese modo, cierta heroización de sus vidas. También los hijos, que se decidirán a emprender sus propias búsquedas de una redención del cuerpo, en tanto figuras trágicas, se insinúan como héroes que quieren superar esa condición funesta en la que han sido criados. La degradación de la fe tradicional se vive como pérdida porque se ha desembocado en ella con desánimo: quien se resigna a ella acepta una existencia triste, que no merece ser vivida, y que se consume rápidamente. Magnus elige la muerte para sí porque ya no ve alivio alguno, pero exhorta a los hijos a hallar alguna otra posibilidad. La sentencia legada por Magnus a sus hijos es muy simple: “*Ich werde sterben, Ihr sollt das Leben suchen* [Yo moriré, ustedes deben buscar la vida]” (21).

59 Razón por la cual puede leerse el drama *Pastor Ephraim Magnus* como una solución alternativa al motivo del conflicto generacional, típico en la literatura alemana al menos desde el *Sturm und Drang* (en formas premodernas ya en el *Hildebrandslied*). La violencia general que caracteriza al expresionismo dramático afecta también la representación del tema, pues éste se dramatiza ya no como pura rebelión sino incluso como parricidio. Mencioné ya *El hijo* (1914) de Hasenclever, en donde todo el drama gira en torno a la oposición frente al padre tiránico, que muere frente a él de un infarto cuando el hijo está dispuesto a dispararle, y la otra referencia es *Parricidio* (1915, estreno en 1922) del también ya mencionado Arnolt Bronnen, una especie de Edipo moderno en donde el asesinato tiene además motivaciones sexuales (Rühle, 429-30).

60 Es una práctica típica de la historia profana —la glorificación de los gobernantes—, pero también frecuente en la historia de la iglesia. Recuérdese, como ejemplo, a algunos de los padres y teólogos venerados con el mismo epíteto: Antonio el Grande y Basilio el Grande en Oriente (gr. ὁ Μέγας) y los papas León Magno y Gregorio Magno en Occidente (lat. *Magnus*).

La religiosidad predicada por el pastor Magnus se explica como la reconfiguración de una tradición que se rechaza, en gran parte, porque ya no se considera vigente. Sin embargo, esta tradición está tan arraigada que la idea de salvación que intenta sustituirla no puede desentenderse completamente de ella, solamente la modifica. La contradicción se vive como un desgarramiento y la fe como una posibilidad de resarcirlo. Además, por muy abstracta que se imagine en un principio, la fe predicada por Magnus intenta proponer una liberación que, en última instancia, intenta ser acorde con las circunstancias. Por lo tanto, para comprender mejor el sentido de esta religiosidad, haría falta ubicarla en el momento preciso de la modernidad en el que surge y al cual intenta consolar, la audiencia concreta a la que habría que dirigirse el predicador de una salvación universal. En *Pastor Ephraim Magnus*, la omisión de casi cualquier representación del exterior de la catedral crea una impresión de atemporalidad, de incertidumbre y aun de indiferencia con respecto a la época en que viven los personajes, pero esto no impide hacerse una idea suficiente de lo que ocurre en el entorno. En el drama no interesa tanto fijar fechas como tipificar el escepticismo de una época hacia la religión. Sin referirse prácticamente nunca a ningún evento contemporáneo, cuando los personajes se quejan una y otra vez de su tiempo, denuncian sobre todo las costumbres y actitudes que les oprimen. Puesto que el acento de la crisis está puesto en la subjetividad del conflicto, en la afectividad trastocada de las figuras, no hay tampoco explicaciones económicas o políticas de la dominación, e incluso las ideas filosóficas emergen solamente de manera inconexa, filtradas por esa perturbación anímica. En medio del caos, parece que la solución a la corrupción del mundo residiría en la regeneración personal, en la armonización de muchas subjetividades individualmente redimidas.

El período histórico en el que viven Magnus y sus hijos se determina, entonces, con cierta flexibilidad y amplitud a partir de rasgos culturales y algunas alusiones dispersas, que para los espectadores contemporáneos también eran más obvios porque les resultaban claramente familiares. La guerra, como mencioné en la introducción, no es un tema que se desarrolle, aunque su presencia también se adivina bajo la forma de una crítica moral cuando Ephraim alude, por ejemplo, a “las manos que llevan venenos y armas letales; puños que golpean todo a su alrededor, que destrozan rostros, que matan niños” (82; *vid. supra* 41-2). Cité también el cuestionamiento que hace Johanna de la providencia cuando duda que los soldados caídos sean los merecedores de la muerte (184; *vid. supra* 25). En ninguno de estos casos se dice explícitamente de cuál guerra se trata, pero es obvio, creo, que para un lector en 1919 la Primera Guerra Mundial era ya el nuevo paradigma de un conflicto bélico —una catástrofe que había destruido el tejido social, las relaciones económicas y el régimen político de más de un estado. En aquel entonces, ningún otro evento podía compararse a la Gran Guerra por la magnitud de sus daños. En el drama, sin embargo, ni siquiera un evento tan ineludible se presenta como parte efectiva de la historia. Esta guerra sólo parece existir como

fondo de una reflexión existencial, como prueba demasiado obvia de la corrupción que consume a los seres humanos. La desgracia histórica está, pues, abstraída, presente como una luz difusa que sólo sirve para recordar que el mundo está perdido y necesitado de salvación.⁶¹ El espacio exterior a la catedral y la sociedad contemporánea están tan tipificados como las figuras.

En *Pastor Ephraim Magnus* el retrato de la época tampoco es verosímil pero se exageran aquellos rasgos que, desde la perspectiva que preocupa a los personajes, resultan más dignos de consideración. Por eso, pese a la concentración de la obra en la subjetividad de los protagonistas y pese al hermetismo de la catedral, el momento histórico es reconocible. A partir de algunos otros indicios que pueden hallarse en el drama, describiré la cultura que sirve como contexto para la reconfiguración de esta tradición mesiánica. Los únicos dos cuadros que ocurren fuera de la catedral y su casa parroquial están ubicados, respectivamente, en una calle y en un juzgado. Ambos sugieren contextos urbanos, vinculados cada uno a ciertas clases y prácticas sociales. El primero evoca el estrato de los más desfavorecidos, pues representa el sitio rutinario de las prostitutas, durante la noche; el segundo, en cambio, aunque representa una institución estatal abierta al público, muestra principalmente a los profesionistas, más o menos acomodados, que podrían pertenecer, a juzgar por su oficio, sobre todo a la baja burguesía.⁶² Los personajes con los que tratan los hijos del pastor son de este último tipo. Casi toda la primera parte de la obra es un drama doméstico en el que se representa la ruptura de los hijos del pastor con la burguesía que constituía su círculo social inmediato.⁶³ A pesar de la violencia con que ocurre este distanciamiento, el desafío sólo confirma la proximidad ordinaria, típica de iglesias oficiales como la luterana, entre los pastores y la clase privilegiada. Es obvio que la burguesía representada en el drama es, antes que nada, y aun con todas las distorsiones que el expresionismo le imprime, la burguesía

61 Recuérdese que Jahnn concibió el drama antes de la guerra y lo concluyó en los años del exilio en Noruega. Aquella región estuvo relativamente alejada de las áreas de combate y Jahnn y Harms sólo padecieron cierto rechazo social por su nacionalidad hacia el final del conflicto, poco antes de tomar la decisión de volver a Alemania.

62 De acuerdo con el sistema educativo vigente en el Imperio, sólo la clase más favorecida tenía acceso a la educación universitaria y, en consecuencia, a las carreras liberales y a los cargos públicos. Los dramas expresionistas en los que los adolescentes enfrentan a un padre abogado o médico se ubican, por lo tanto, en ese mismo ámbito aspiracional de la burguesía.

63 Por el sueldo que le correspondía, un pastor quedaba situado en la parte baja de la burguesía y podía aspirar a un matrimonio con una mujer burguesa de cierto renombre (Evans, 1987: 102). La relación entre pastores y burguesía en una ciudad luterana y hanseática está tematizada, por ejemplo, en la novela realista *Buddenbrooks* [*Los Buddenbrook*] (1901) de Thomas Mann (1875-1955), en donde varios pastores asisten a las cenas de las familias acomodadas y se da uno de esos casamientos. En el drama expresionista *Die Wupper* [*El Wupper*] (1919) de Else Lasker-Schüler (1869-1945), el hijo de una familia católica de trabajadores quiere convertirse en pastor protestante precisamente para tener mayores posibilidades de casarse con la hija de una familia de empresarios.

luterana del norte de Alemania en vísperas de la guerra.⁶⁴ Escrito en su mayor parte en 1916, el drama ataca comportamientos morales que se consideran vigentes. La relativa abstracción temporal, conseguida no tanto por la eliminación de rasgos históricos como por la tendencia a tematizar sólo los rasgos subjetivos del sufrimiento, tiene así la función de polemizar en contra de ciertas convenciones culturales de su época que se perciben como opresivas y banales.

En *Pastor Ephraim Magnus*, como en muchos otros dramas expresionistas, esta tipificación de la sociedad criticada acentúa la crisis generacional: la insatisfacción de los jóvenes se presenta en la obra como la predicación que algunos adolescentes inspirados dirigen a otros, de su misma edad y estrato social, para fundar con ellos una religiosidad propia, distinta de la de los padres (Anz, 2010: 80-3; Beutin; Ehlert; Emmerich, 425; Jefferies, 199-202). Puede considerarse, entonces, que el suicidio del pastor Magnus ocurre en algún momento indistinto entre las últimas décadas del siglo XIX y los primeros veinte años del siglo XX. El trasfondo histórico de las acciones es el Imperio Alemán durante la era guillermina y, más en concreto, el luteranismo y la burguesía de los estados del norte.⁶⁵ Incluso es posible acotar más este contexto con el fin de proporcionar una imagen más viva de la iglesia luterana en aquella época. Creo que la ciudad de Hamburgo es el punto de referencia cultural más importante en el drama no sólo por tratarse de la ciudad en la que el autor vivió su infancia y adolescencia, sino sobre todo porque su historia proporciona un paradigma de la confrontación entre una iglesia luterana y el mundo moderno. Poner atención a este tipo de particularidades es provechoso para distinguir la vertiente mesiánica que se cuestiona y el contexto específico que motiva su reconfiguración.

Aunque a lo largo del siglo XIX existieron algunos esfuerzos por aproximar unas iglesias protestantes a otras —relativizando la insistencia que durante la época de la Reforma y de las Guerras de Religión se había puesto en las diferencias confesionales—, también es cierto que las religiones oficiales de cada una de las regiones permeaban todavía muchos comportamientos sociales. A falta de una identidad nacional más fuerte que aquéllas, las distintas herencias cristianas continuaban actualizándose de una u otra manera en la vida

64 Podría pensarse incluso que todo ocurre en los inicios de la guerra porque los personajes pueden sentirse aún relativamente alejados de ella. Sin embargo, no parece que el autor haya querido ser consistente en la representación de un momento tan específico.

65 Se entenderá por era guillermina el período comprendido entre 1890 y 1918, es decir, el que corresponde al reinado de Guillermo II (1888-1918) a partir de la destitución de Bismarck y no, como hacen algunos autores, para referirse al período mucho más amplio que empieza, en 1871, con la fundación del Imperio Alemán (Jefferies, 183). La distinción es relevante porque tanto las fragilidades del sistema político como los efectos de los procesos de industrialización, de urbanización y las profundas transformaciones sociales que éstos tuvieron como consecuencia se manifestaron con más fuerza después de 1890 (Jefferies, 10; Hewitson, 41). La caracterización de la burguesía en el drama corresponde a este período cultural que concluye con la derrota y disolución del Imperio Alemán tras la Primera Guerra Mundial y con la introducción, sin sustento popular, de un régimen democrático.

pública y en la vida privada (por ejemplo, bajo la forma de esa pertenencia nominal a una confesión que, sin embargo, correspondía ya a creyentes que habían personalizado su fe a un grado considerable). Además, el Imperio Alemán, fundado en 1871, era un estado que si bien pretendía agilizar ciertos aspectos administrativos y económicos en su interior, tenía la función principal de conducir una política exterior común (Evans, 1987: 1-3).⁶⁶ Esto quiere decir que, en la práctica, los estados que lo constituían conservaban su legislación sobre la mayor parte de sus instituciones, incluidos el gobierno local, la educación y el estatuto de sus iglesias —precisamente aquellos ámbitos en los que podían cultivarse aún culturas propias (Jefferies, 10). La imposición posterior de códigos para uniformar posteriormente algunas de estas áreas fue gradual y se trató siempre de modificaciones parciales, resistidas muchas veces por las administraciones locales. Las diferentes regiones del Imperio estuvieron, entonces, en condiciones de preservar sus tradiciones. El luteranismo oficial de los estados del norte, firmemente vinculado a sus historias políticas, es una de estas marcas que servían como distintivo local. Si Hamburgo puede tomarse como referente del drama es precisamente porque, siendo la segunda ciudad más grande del Imperio después de Berlín, fue también la que más se resistió a su incorporación: ésta constituía un centro cultural bien diferenciado que rehuía las influencias e imposiciones prusianas.⁶⁷

66 Aunque con el nombre oficial de Imperio Alemán (al. *Deutsches Reich*) se pretendió crear una identidad común a todos sus miembros, el proceso por el que se llegó a la fundación del nuevo estado nacional puede verse como una expansión imperialista del reino de Prusia más que como un esfuerzo conjunto de todos los estados constituyentes (Evans, 1987: 2). La hegemonía prusiana en el norte se consolidó mediante una serie de victorias militares e incorporaciones territoriales durante la segunda mitad del siglo XIX, todas ellas dirigidas por Otto von Bismarck (1815-1898), primer ministro de Prusia desde 1862. La derrota de Dinamarca, primero, permitió la anexión de Schleswig (1864); la derrota de Austria permitió la anexión posterior de Holstein, Hannover, partes de Hesse, Frankfurt y otros territorios menores (1866); finalmente, la victoria sobre Francia aseguró la anexión de Alsacia y Lorena como provincias prusianas y, tras la integración de los estados alemanes aliados del sur, la definitiva proclamación del Imperio (1871). El rey de Prusia asumió el título de emperador, su primer ministro se convirtió en canciller del Imperio y la legislación de su reino se convirtió en la base de la legislación del imperio (Jefferies, 9-12; Mager, 10-2). La pertinencia de reconocer este trasfondo histórico en el análisis del obra se debe a dos razones: por un lado, el drama no representa las complejidades sociales de Berlín y sus provincias (no hay aristócratas ni conflictos interconfesionales) sino el particularismo de Hamburgo, que era la segunda ciudad más grande del Imperio, una ciudad mercante mucho más rica que otras capitales provinciales y que, a diferencia de casi todas ellas, tenía un régimen republicano consolidado por la burguesía (lo cual coincide mejor con el protagonismo de la burguesía en el drama y su identificación con la autoridad); por otro lado, puesto que en el Imperio las “identidades seculares de clase y nación” estaban aún en proceso de definición, las identidades más tradicionales de cada uno de los focos culturales, y sobre todo de las confesiones religiosas profesadas en cada uno de ellos, jugaban aún un papel importante en el comportamiento social, de modo que esta distinción es fundamental para identificar la vertiente mesiánica de que se trata (Clark, 85). El mismo Clark explica que el interés de la historiografía por la religión en el Imperio Alemán es un fenómeno relativamente reciente que ha verificado el peso que ésta tenía en una gran cantidad de situaciones sociales, políticas y económicas (por ejemplo, en la creación de asociaciones civiles, durante las votaciones, en los debates públicos, en relación con ciertos negocios e incluso en la interacción de los vecindarios) (84-5).

67 El celo con el que Hamburgo protegió sus intereses particulares a lo largo del siglo XIX se explica, en parte, por el impacto sumamente negativo que supuso la ocupación y posterior anexión francesa de la ciudad entre 1806 y 1814, que en aquel entonces había provocado la paralización del puerto, la quiebra de numerosas

Considerado en su conjunto, el Imperio Alemán, a diferencia de los territorios del norte, predominantemente luteranos, era una nación multiconfesional. En algunos de sus estados la proporción entre las diferentes denominaciones protestantes estaba más o menos equilibrada, pero en muchos de ellos la población eran aún mayoritariamente católica o protestante, y en todos existían otras minorías religiosas. Esta diversidad de credos no estuvo exenta de rivalidades y conflictos, tanto a nivel político como social. El hecho de que en *Pastor Ephraim Magnus* no se acentúe la identidad confesional ni la rivalidad entre distintas iglesias cuadra bien con su ubicación en un ambiente casi exclusivamente luterano como el de Hamburgo, que se asume como dado. Tensiones que se vivían en Berlín y en otras regiones por diferencias religiosas no tienen ningún eco en el drama y el mesianismo que se reconfigura allí se explica suficientemente por la interacción entre luteranismo y modernidad en un espacio urbano e industrializado.⁶⁸ La moral específicamente luterana atacada en la

empresas, el aumento del desempleo, la mortandad y la emigración (Mager, 10-11). En 1815, el Congreso de Viena confirmó la autonomía de Hamburgo. En 1866, cuando Prusia convirtió los ducados de Schleswig y Holstein, colindantes con la ciudad, en provincia suya, Hamburgo tuvo que ceder militarmente, pero se mantuvo independiente en lo demás. Los intereses económicos de la ciudad se protegieron hasta el final, siendo Hamburgo el último estado en unirse a la Confederación Alemana del Norte en 1867 (Evans, 1987: 4-5).

68 El caso más relevante de confrontación interconfesional o “guerra cultural” (al. *Kulturkampf*) ocurrió entre protestantes y católicos durante la década de los setenta, recién fundado el Imperio. El liberalismo político de la mayor parte del parlamento alemán se oponía, como en otros países, a la idiosincrasia de la iglesia romana (la defensa del régimen parlamentario y democrático contra el monárquico; de la libertad de pensamiento, de culto y de prensa contra el dogmatismo y la censura de la iglesia; de la educación laica contra la religiosa, etc.). Durante el pontificado hipertradicionalista de Pío IX (1846-1878) se publicaron, en 1864, la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* o listado de “errores modernos” en los que se rechazaban los ideales del liberalismo (que, por lo demás, ya eran una realidad en muchas partes de Europa; Yetano Laguna, 89-104). En 1870 el concilio Vaticano afirmó además el dogma de la infalibilidad papal y el de su primacía sobre todos los cristianos del mundo, provocando distanciamientos y polémicas incluso al interior del catolicismo: “A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y los fieles de cualquier rito y dignidad [...] Tal es la doctrina de la verdad católica, de la que nadie puede desviarse sin menoscabo de su fe y salvación” (Constitución *Pastor aeternus*, citada por Yetano Laguna, 139). Contra lo que parecía un obstáculo al progreso y a la unificación nacional (los estados aliados del sur eran de mayoría católico-romana y se temía, de manera exagerada, que se opusieran como fuerza política al protestantismo de Prusia), el Imperio Alemán respondió con una serie de medidas discriminatorias: el uso del púlpito con fines políticos fue castigado con prisión (1870); se expulsó a los jesuitas del Imperio y, el mismo año, Prusia eliminó la educación religiosa y suspendió sus relaciones diplomáticas con el Vaticano (1872); también se establecieron medidas para determinar la formación y elegibilidad de los pastores y sacerdotes también en Prusia y se introdujeron las medidas legales necesarias para posibilitar el exilio de predicadores insubordinados (1873); se reconoció como válido únicamente el matrimonio civil (1874 en Prusia, 1875 en todo el Imperio); se condicionaron las aportaciones económicas del estado a la iglesia de Roma y se eliminaron en Prusia las órdenes que no se dedicaban al cuidado de los enfermos (1875). Como consecuencia de estas leyes se multó, encarceló o exilió a varios predicadores, se confiscaron propiedades eclesiásticas y, al contrario de lo que Bismarck quería, se fortaleció el partido católico. Tras la muerte del papa en 1878 y en vista de sus efectos contraproducentes, el canciller mitigó la política contra el catolicismo, aunque sin revertir todas las leyes introducidas. Además, la confrontación confesional pasó a un plano social, pues en los próximos años se fundaron importantes asociaciones militantes a favor de uno y otro bando (Walser Smith, 40-1; Clark, 86-91; Jefferies, 16-8). Por todo ello, la Guerra Cultural de los setenta anticipó también el nacionalprotestantismo de la época guillermina.

obra, que describiré con mayor detalle en el próximo capítulo, tiene además un carácter muy conservador que deriva, en parte, de la posición dominante de la burguesía en una ciudad mercante. En Hamburgo, la mayoría de los pastores eran tan ortodoxos en cuestiones religiosas como conservadores en cuestiones políticas, pero difícilmente habría podido ocurrir de otro modo en un estado en el que las autoridades decidían por igual en ambos terrenos (Hering, 27-8). Todos los personajes que aparecen en la obra pueden asignarse, entonces, a cualquiera de dos categorías socioeconómicas: son o ciudadanos burgueses o habitantes marginados. La ausencia de personajes de la nobleza apunta también al régimen republicano que en Hamburgo había facilitado durante décadas la identificación, todavía inusual, entre burguesía y autoridad. Con la única excepción de las prostitutas —en el cuadro que ocurre en una calle de la ciudad durante la noche—, el resto de los personajes parece pertenecer a una burguesía media de profesionistas, aquélla que solía ocupar los cargos administrativos e institucionales del estado (jueces, abogados, médicos y sus hijos adolescentes, que serían los amigos de los hijos del pastor).⁶⁹

La urbanización es muy probablemente el fenómeno que marcó de manera más notoria la transformación de la sociedad europea a lo largo del siglo XIX (Betz, 67-9). Hamburgo, igual que otras ciudades hanseáticas, contaba desde finales del siglo anterior con una clase trabajadora empleada por las numerosas empresas manufactureras que transformaban las materias primas traídas al puerto. La industrialización, que se desarrolló aceleradamente desde la primera mitad del siglo XIX, no hizo sino aumentar el número de esta población, ya de por sí numerosa (Herzig, 176). A partir de 1860, año en el que el gobierno de la ciudad decidió derribar las murallas medievales para responder a las demandas de la expansión demográfica y facilitar la realización de nuevos proyectos urbanos, los poblados de la periferia fueron convirtiéndose, uno tras otro, en grandes suburbios [Figs. VI-VII].⁷⁰ Según el censo de 1866, cuatro quintas partes de la población vivían en aquel entonces en condiciones de pobreza o marginación: desempleo, malas condiciones de vivienda, trabajo infantil, pocas oportunidades de educación, carencia de servicios médicos, vulnerabilidad a epidemias,

69 El paternalismo de la burguesía industrial y de la burguesía de propietarios, e incluso el de la clase media menos vulnerable a la proletarización —entendido como una moralidad que concede la máxima autoridad a las figuras tradicionales masculinas—, fue un factor cultural determinante que obstaculizó la planeación de políticas más equitativas y la transición a formas de gobierno democráticas. En lugar de desafiar la concentración del poder político en manos de la nobleza, éstas clases pretendieron, por su paternalismo, participar de los peldaños más bajos de la misma jerarquía de poder, equivalentes por lo general a los cargos administrativos (Betz, 74).

70 La familia de Jahnn, perteneciente a la baja burguesía, vivía en las afueras de la ciudad pero trabajaba en los muelles. Mientras que el abuelo del autor había trabajado como constructor de barcos, su padre se dedicó después a hacer carpintería para los mismos, reflejando quizás cierto proceso de especialización paralelo al crecimiento económico del puerto y adaptado a las demandas de la alta burguesía (Meyer, 1970b:136; Bürger, 166-7).

elevados índices de mortandad, *etc.* (Mager, 17-8).⁷¹ La figura de la prostituta, terriblemente incomprendida y atacada en la obra, debería analizarse como parte de esa vulnerabilidad real.⁷²

Mi intención al evocar el contexto social de una ciudad como Hamburgo es mostrar que la religiosidad predicada por el pastor y sus hijos se mantiene dentro de un círculo burgués sumamente cerrado y minoritario que, en la medida de lo posible, evita enfrentarse a un mundo de grandes contrastes y en pleno proceso de transformación. El drama trágico de la subjetividad atormentada es propio de una idiosincrasia en la que se daba prioridad al desarrollo personal, a la integridad moral, a una sensibilidad supuestamente más refinada — preocupaciones accesibles sobre todo para las clases acomodadas. En cambio, la realidad social de la mayor parte de la población se manifestaba, por entonces, en actitudes con respecto a lo religioso muy diferentes de las expresadas por la figura de Magnus. La precaria situación de trabajadores y obreros, cada vez más ajenos a las iglesias, motivó la conformación de dos tendencias antagónicas en ese medio: por un lado, la difusión del socialismo, con su respectiva formación de partidos y uniones laborales, que en su tendencia dominante veía la religión como algo prescindible e incluso dañino para el proletariado, acorde sólo con los intereses de las clases dominantes; por otro lado, la respuesta caritativa por parte de algunos pastores y, sobre todo, de laicos, que intentaban ocuparse de este grupo social, descuidado hasta ese momento por la iglesia estatal. A este último movimiento dentro del luteranismo moderno se le conoce como “Misión Interior” (al. *Innere Mission*), para diferenciarlo de las misiones coloniales, pues éste se preocupó por atender a los marginados

71 La transformación de una sociedad de estamentos a una de clases ocurrió sólo a finales del siglo XIX, durante el período más intenso de industrialización (Betz, 69). En 1895, el poder estaba todavía en manos de la nobleza preindustrial y de la nueva burguesía industrial, que más que confrontar a la primera, la imitó en sus gustos y ostentaciones. Juntos, ambos grupos constituían apenas el 1% de la población total del país. El segundo grupo privilegiado, el de la burguesía de propietarios (empresarios y comerciantes menores), ocupaba entre el 3 y el 5%. Después podría considerarse una clase media de comerciantes, agricultores y artesanos desprotegidos o en situación vulnerable y, por último, la gran masa del proletariado, la clase más desfavorecida compuesta por obreros y trabajadores domésticos, rurales e informales, que en conjunto abarcaba el 70%. La clase dominante obstaculizó la reforma política y la transición a una cultura democrática (70-1).

72 Aunque no constituye mi tema de análisis, también el tema central de la prostituta asesinada se enmarca en este contexto social. La prostitución que se insinúa en el drama es una de las prácticas sexuales que adquiere nuevas características con la urbanización (*cf.* Tatar, 54; Bornay, 15-6, 60-3). El drama no lo especifica, pero las prostitutas que aparecen casualmente en la calle son tipificaciones de mujeres que pertenecían al proletariado, más que a las familias campesinas, y que recurrían a la prostitución como modo de complementar sus ingresos ordinarios (Evans, 1976: 115). Klaus von Beyme asegura que en representaciones premodernas la ciudad es símbolo de orden, mientras que en el modernismo ésta se convierte en reflejo del caos social, introduciendo personajes como el de la prostituta o el mendigo y acentuando el sentimiento de enajenación entre sus habitantes (88). Por otra parte, Anz opina que el expresionismo habría sido imposible sin el crecimiento de las ciudades, pues el impacto producido por ellas es uno de sus rasgos principales (exceso de estímulos y *shock*, estética de la percepción fragmentada, medios masivos de comunicación, *etc.*) (2010: 101-9).



Fig. VI. Líneas de trenes, tranvías y subterráneos
en Hamburgo (1910)

Hamburgo fue la segunda ciudad más grande del Imperio Alemán después de Berlín y mucho más rica que otras capitales provinciales. Su crecimiento, como el de muchas otras ciudades europeas, se aceleró en el último tercio del siglo XIX. Además del desarrollo de una red de transportes diseñada para comunicar el viejo centro, a orillas del Elba, con sus suburbios y con los poblados vecinos, durante estos años se instalaron las redes de electricidad y de telefonía y se construyeron un sistema centralizado de calefacción y otro más de drenaje (Mager, 17). Los suburbios rebasaron por mucho el territorio perteneciente a la ciudad, de modo que éstos, en su mayor parte, escapaban a su administración directa, dificultando la coordinación de proyectos. Lo mismo ocurrió con la organización eclesiástica. Durante la época Guillermina, ésta se basaba todavía en las cinco iglesias medievales ubicadas en la parte más vieja de Hamburgo. En la década de 1880, por diversas iniciativas, se construyeron en los suburbios algunas iglesias más —a imitación de las primeras, en estilo neogótico—, que debían hacer frente al aumento de la población. Sin embargo, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, a cada parroquia correspondían todavía más de ocho mil habitantes (Hering, 22). En el mapa son aún reconocibles los límites de la ciudad medieval, cuyas murallas se habían derribado poco después de la ocupación francesa de principios del siglo XIX, facilitando la urbanización posterior.



Fig. VII. Los barrios marginados de Hamburgo (d.1892)

El crecimiento desmedido de las ciudades, la explotación laboral por las grandes industrias y la falta de políticas públicas adecuadas favoreció la rápida aparición de una clase marginada de obreros, trabajadores domésticos, trabajadores informales y desempleados. La precariedad de este proletariado urbano, que hacia finales el siglo XIX comprendía más de dos terceras partes de la población alemana, se sumaba a la extrema pobreza de los trabajadores que permanecían en los campos (Betz, 70-1). En Hamburgo, la saturación de los viejos barrios medievales de callejones o corredores angostos (al. *Gängeviertel*) trajo consigo problemas sanitarios, como los constantes brotes de cólera, el último de las cuales, en 1892, provocó más de ocho mil muertes en el puerto (el peor evento en Europa de la quinta pandemia; Evans, 1987). La fotografía muestra a los habitantes desplazados durante la demolición de dichos barrios. En las regiones de tradición luterana, ya desde finales del siglo XVII, el pietismo había enfatizado el deber cristiano de la caridad hacia los más desfavorecidos. Durante la era guillermina, las distintas asociaciones de la Misión Interior se organizaron con este mismo ánimo de despertar o “reavivamiento” religioso para responder a las graves consecuencias sociales de la industrialización y la urbanización. Se trataba de iniciativas cristianas, en su mayoría privadas, dirigidas a las clases bajas, un sector numerosísimo en el que la indiferencia religiosa se hacía cada vez más común. La Misión Interior se entendía, por lo tanto, como predicación evangélica en el propio territorio, que debía reinstaurar la fe cristiana que los nuevos estilos de vida habían erosionado. Fueron actividades típicas de la Misión Interior la creación de albergues, orfanatos, asilos y demás instituciones de asistencia social en las que, sin embargo, no dejaba de expresarse el paternalismo característico de la espiritualidad luterana.

mediante la creación de albergues, orfanatos y demás instituciones de asistencia social basadas en principios cristianos (Capó Inglada, 168-9, 174-5; Craig, 183-5; Mager, 21-2). Lamentablemente, el incontenible crecimiento demográfico rebasaba, por mucho, la capacidad de estas iniciativas particulares, mientras que la respuesta de la jerarquía luterana a las nuevas circunstancias dejaba mucho que desear (Evans, 1987: 100-3). Puesto que ni Magnus ni sus hijos atienden las necesidades de la clase desprotegida, en este aspecto se hayan más próximos al conservadurismo de la iglesia oficial, que se mostraba muy poco comprometida con las causas altruistas. El cristianismo social, en cambio, empezaba a prosperar como proyecto compatible con la fe no sólo en ámbitos luteranos sino también para creyentes de otras denominaciones preocupados por las grandes desigualdades generadas durante la era industrial. Se trata de otra religión moderna que, si bien no tiene mucha relación con el drama de Jahn, sí resulta más compatible con otras formas de mesianismo manifestadas en las vertientes más politizadas del expresionismo.

Como es lógico, la urbanización modificó profundamente la relación entre los pastores y sus congregaciones. En Hamburgo, la proporción entre el número de pastores y el número de habitantes hacia 1890 era de apenas uno por cada 8871 personas; en 1925, después de que las autoridades hubieran aumentado el número de clérigos, a cada uno de ellos le correspondían todavía más de ocho mil (Hering, 22). Evidentemente, el contacto personal entre el pastor y los miembros de su congregación no podía ser sino mínimo. Aún con toda la importancia que tiene la predicación, en *Pastor Ephraim Magnus* nunca se representa un sermón dirigido a la congregación, confirmando con ello que la religión predicada está destinada, si no en principio, si de hecho, a la clase aventajada, históricamente vinculada con la iglesia oficial. En el Imperio Alemán, la burguesía —de la cual formaban parte los pastores en sus peldaños más bajos—, se afianzaba rápidamente como una privilegiada minoría. El gran número de personas llegadas a las ciudades, en cambio, constituía un grupo totalmente distinto, excluido de las principales instituciones estatales y religiosas. Además, en los centros urbanos se relajaban las presiones sociales para observar los preceptos religiosos y se abandonaban con más facilidad los medios usuales de adoctrinamiento practicados en el campo. En consecuencia, una congregación urbana estaba conformada por muchos creyentes que no se conocían entre sí y que, después de algunas generaciones, desconocían ya muchos aspectos elementales de su confesión.⁷³ La personalización de la fe debió acelerarse, sin duda, cuando el modelo cristiano tradicional de la familia y los vínculos comunitarios que la

73 Las congregaciones rurales, que habían determinado durante generaciones la vida social en las localidades pequeñas, fueron fragmentadas por la migración a las ciudades. La forma de cristianismo del campo, que todavía mantenía con los calendarios agrícolas una relación ritual, fue sustituida en las ciudades por un ritmo de vida que se medía ahora según el tiempo mecánico marcado por la industria (Craig, 180). No es raro, pues, que la pertenencia a una religión tradicional fuera mucho más común en las zonas rurales.

perpetuaban se debilitaron. Es así como, en la práctica, aunque más de un noventa por ciento de la población de Hamburgo se decía luterana durante la última década del siglo XIX, tan sólo el diez por ciento asistía a los servicios, lo cual constituía el porcentaje más bajo de todo el Imperio (Hering, 21; Bergemann, 64; Evans, 1987: 102).⁷⁴

La pertenencia nominal de una persona a una confesión no indica, necesariamente, que ésta asuma sus dogmas al pie de la letra ni mucho menos que posea una fe sincera (Díez de Velasco, 536; Díaz Salazar, 106-10). Lo relevante, en este caso, es que la tendencia generalizada de la época a la personalización de lo religioso puede constatar, de manera muy obvia, en esta discrepancia entre la apreciación subjetiva de la tradición religiosa a la que un creyente dice pertenecer y el casi absoluto desinterés por las instituciones oficiales que la representan. Independientemente de la forma que adquirieran las convicciones personales, es un hecho que el distanciamiento de los habitantes de Hamburgo con respecto a la iglesia oficial iba en aumento desde principios del siglo XIX (Hering, 20). De acuerdo con todo esto, en el drama da la impresión de que la catedral de Magnus está siempre vacía. El cuadro que tiene lugar en el transepto de la catedral ilustra esta indiferencia de distintos tipos de personajes que entran y salen de la catedral por cualquier motivo menos el religioso: primero, la mencionada pareja de adolescentes, que parece estar allí por mera curiosidad hasta que él hace el comentario sobre el aspecto lúgubre del espacio y la inquietante presencia de los muertos en la cripta; después, tres amigos jóvenes que, refugiándose de la lluvia, platican espontáneamente sobre masturbación y otras inquietudes semejantes mientras esperan a que mejore el tiempo; por último, una pareja más que entra con la intención de ocultarse entre los bancos para tener relaciones sexuales. La única mujer que parece estar allí dentro por devoción es, irónicamente, una anciana que lleva una veladora encendida sin decir absolutamente nada.⁷⁵

La cercanía de la iglesia con los círculos privilegiados de la época guillermina se expresaba, por otro lado, también en las justificaciones ideológicas del orden establecido,

74 También era la ciudad con el mayor porcentaje de habitantes que no se identificaban con ninguna religión (Hering, 21).

75 En los tres ejemplos mencionados hay, no obstante, algún contenido sexual: la atracción durante la pubertad, el descubrimiento adolescente de la masturbación, el coito deliberado de los jóvenes. Esto podría interpretarse como otra manifestación de ese vínculo que lo sexual, como uno de los últimos espacios de liberación percibidos por el sujeto moderno, mantiene con la religiosidad (Urban, 5-9). En el fondo de esta lectura se encuentran los análisis sociológicos de Simmel y Weber, que desde principios del siglo XX discutieron ya esta asociación entre la sexualidad y ciertas experiencias y lenguajes religiosos, un vínculo que reprimido sistemáticamente por el cristianismo y que resurgía, al receder éste, con el resto de las transformaciones de la vida moderna. Georges Bataille (1897-1962) elaboró posteriormente la idea —basada en la interpretación del latín *religio* como derivado de *religare*, ‘unir de nuevo’, ‘religar’—, de que en la experiencia erótica los seres humanos encuentran un instante de continuidad antes de volver a una cotidianidad en que los sujetos, siempre distantes unos de otros, llevan una existencia sombría (*L'Érotisme*, 1957).

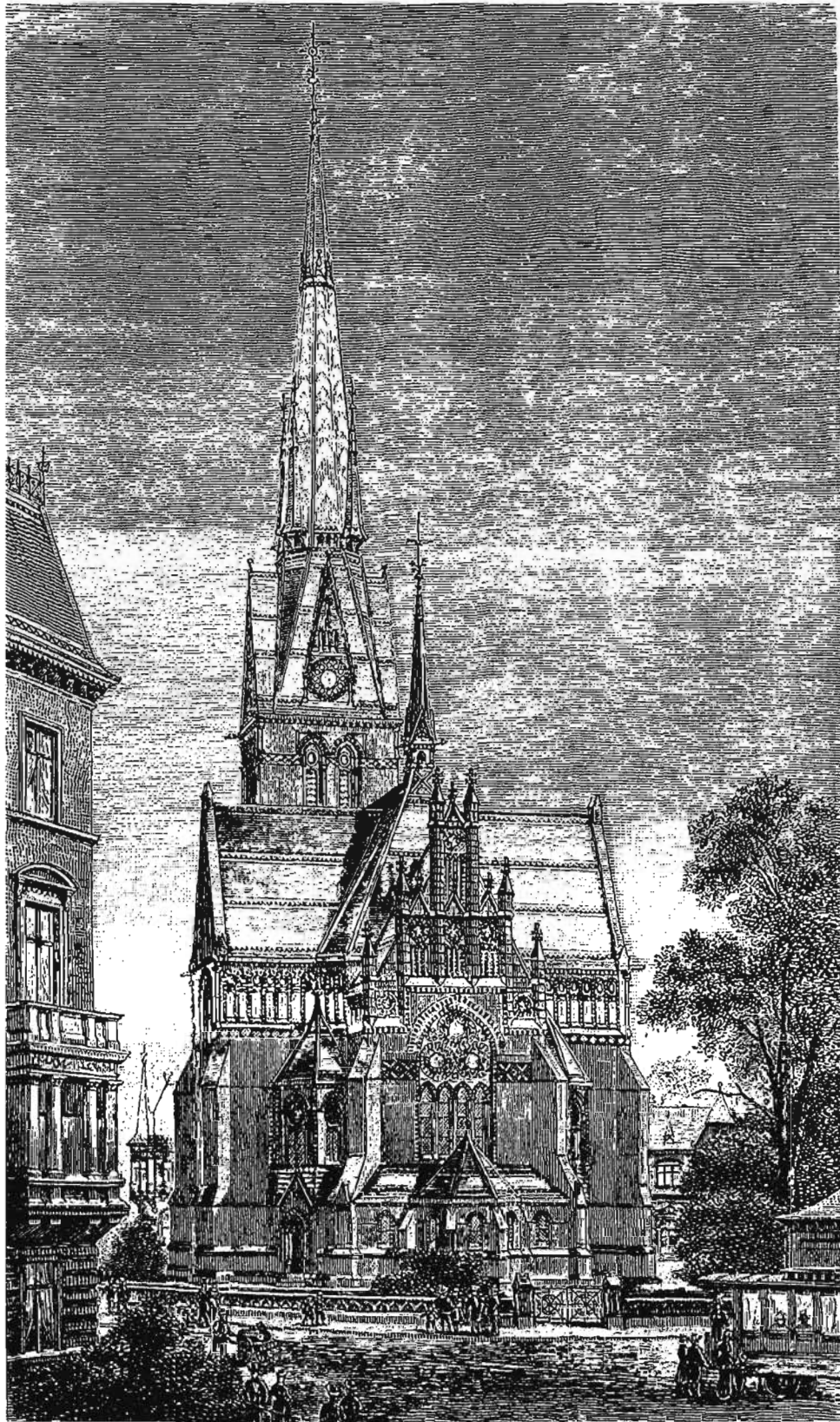


Fig. VIII. La Iglesia de Cristo en Eimsbüttel (1883)

La iglesia de Eimsbüttel —el suburbio de Hamburgo en el que vivía la familia de Jahn—, fue construida entre 1882 y 1884, apenas unos años antes del nacimiento del autor. Este tipo de obras, con las que se pretendía revitalizar la presencia del cristianismo, no pudo compensar de manera significativa el aumento de la indiferencia religiosa entre la población del puerto. En el drama, a Ephraim, que es pastor en una catedral medieval, le parece que el estilo neogótico de finales del siglo XIX es pura simulación, hazaña técnica que no corresponde a la religiosidad real de las congregaciones. En su lugar, el hijo mayor del pastor Magnus idealiza las construcciones del pasado como productos colectivos de una fe más auténtica.

sustentado en el desarrollo capitalista de la agricultura y la industria, y poco proclive a frenar las desigualdades económicas que producía. Para ilustrar este tipo de actitudes de la burguesía luterana bastará un ejemplo que además explica el gran valor atribuido a la catedral en el drama. Desde un punto de vista bastante ingenuo y parcial, muchos cristianos acomodados atribuyeron las agitaciones sociales y la miseria de la época al declive de la religión entre las clases trabajadoras, de modo que una parte importante de su solución, pensaron, consistía en pedir a los pastores que predicaran la palabra de dios también entre ellos, con el fin de contrarrestar su “inmoralidad” (Evans, 1987: 102-4). Fue así como, en la década de 1880, se construyeron más de diez parroquias y un buen número de capillas menores en los suburbios de Hamburgo, generalmente erigidas por iniciativa de fundaciones o asociaciones cristianas para atender a las poblaciones marginadas (Mager, 24; Hering, 19-20).⁷⁶ La insistencia del texto en la antigüedad de la catedral cobra un sentido más claro al compararse con estas iglesias, construidas en pocos años y, en su mayoría, en estilo neogótico (*vid.* Lewis, 2002). A pesar de su similitud estilística con los edificios históricos, las iglesias neogóticas aparecen, según la lógica del drama, como simulaciones, como espacios vacíos y sin memoria. La catedral de Magnus, en cambio, se ostenta como algo preferible y auténtico [Fig. VIII]. Al rechazar la idea del sínodo de restaurar la única capilla de su catedral que se encuentra en mal estado, Ephraim desprecia precisamente este tipo de edificaciones modernas:

Allerdings, so leicht baut man nicht wahre Kirche! [...] Bunte Fenster kauft man nicht für ein paar Münzen von einem Glasofen, für Orgeln feilscht man nicht um den billigsten Preis. All dieses ist Irrtum [¿Desde luego, las iglesias de verdad no se construyen con tan poco! [...] No se le pueden comprar vitrales a un horno de vidrio por un par de monedas, ni se regatea el menor precio por un órgano. Todo esto es un desacierto] (252-3; *cf.* Muschg, 1959: 258-9).⁷⁷

La catedral de Ephraim, exaltada como testimonio de una fe perdida y como refugio ante la irreligiosidad moderna, es indiferente hacia el crecimiento de la ciudad y sus problemas. Al

76 Las iglesias neogóticas de Hamburgo, construidas también con ladrillos cocidos, fueron proyectadas por Wilhelm Hauer (1836-1905) y Johannes Otzen (1839-1911). Puesto que ambos fueron alumnos del arquitecto Conrad Wilhelm Hase (1818-1902), sus obras se adscriben normalmente a la llamada escuela de Hannover (Wiek, 588-9). Las iglesias se erigieron en los suburbios de Sankt Pauli, Eimsbüttel, Uhlenhorst, Eilbeck y Harvestehude, además de algunas en Altona, que en aquel entonces, lo mismo que varios de los suburbios, no formaba parte de la ciudad sino de la provincia prusiana de Schleswig-Holstein.

77 La separación de las finanzas de la iglesia de las del estado fue la última consecuencia de la renovación constitucional eclesiástica de 1970 (Bergemann, 67-70). En la década de los ochenta, cuando se impulsó la construcción de las parroquias en los suburbios, esta separación ya era completa. De ahí que el financiamiento de proyectos así o de empresas caritativas al estilo de la Misión Interior necesitara de iniciativas privadas. En *Pastor Ephraim Magnus* se percibe un reflejo de todo esto en la conversación de Ephraim con el superintendente acerca del proyecto de reconstrucción de una de las capillas. Según el superintendente, tanto el estado como la ciudad han ofrecido una cantidad y una parte más se ha asegurado mediante donativos, pero es necesario que Ephraim inicie además una campaña de recaudación en su congregación para cubrir más del ochenta por ciento del costo total. Aunque parezca intrascendente, creo que éste es el tipo de detalles realistas en la obra que permiten vincularla con un contexto histórico reconocible.

estar vacía la mayor parte del tiempo, se convierte para los hijos del pastor en un sitio prácticamente privado en el que dos adolescentes pueden mortificarse durante días sin ser advertidos. En este sentido, la iglesia que encierra el dolor de las figuras puede compararse con la crisis religiosa del sujeto que se retrae sobre sí mismo, juzgado por albergar una preocupación pueril, rancia, e incapaz de reunir fuerzas para escapar a su aislamiento.

Por último puede insistirse en que, no obstante la concentración en la experiencia subjetiva, la crisis del pastor no es sólo personal sino sintomática de su época y, más concretamente, de su clase. El pastor Magnus se refiere así a la fe de sus tiempos:

Dann aber sind Zeiten gekommen, die mit ihrer Dumpfheit in aller Hirne krochen und alles verwirrten, so daß zuletzt aus allen Schädeln ein Glaube brach, so schwer und stumm wie Blei und spröde und kalt wie Glas [...] Wer vermochte es, diese schweren, unerlösten Seelen zu tragen? Etwa Gott? [Vino entonces una época que, con su apatía, se introdujo en los cerebros de todo el mundo, perturbándolo todo, hasta que de todos los cráneos rotos surgió finalmente una fe tan pesada y muda como el plomo y tan frágil y fría como el vidrio [...] ¿Quién será capaz de soportar estas almas pesadas, irredentas? ¿Acaso dios?]" (16-17).

Magnus no es un pastor ejemplar pero su ansiedad es señal de una situación que lo rebasa, síntoma de un padecimiento cultural ligado a una historia. Si con esa fe, pesada y frágil a la vez, se refiere a su confesión luterana, el pastor Magnus reconoce el peso de su tradición y, al mismo tiempo, la dificultad de mantenerse en ella por más tiempo.

II. La cultura irredenta y la restauración de la naturaleza

La religiosidad predicada en el drama surge como una reiteración de la fe luterana, aquella experiencia de regeneración espiritual, estrictamente personal, que ocurre cuando un creyente comprende la promesa de la redención y decide esperar su realización. En tanto dogma fundamental de dicha confesión, esta idea justifica la necesidad, articulada por la figura de Magnus, de una nueva reforma de la religión oficial heredada a la era guillermina. La manera en que la figura de Magnus recompone las creencias heredadas comenzó a hacerse evidente en la inversión de significado que adquieren algunos motivos cruciales de la espiritualidad paulino-luterana en su predicación, sobre todo aquellos en que está implicado el menosprecio del cuerpo. Especialmente, la impaciencia se convierte en una pasión legítima. El dolor puede traducirse en un reclamo que denuncia la espiritualidad del pasado y a nueva religiosidad quiere ser, antes que ninguna otra cosa, experiencia del cuerpo liberado. Pero la dificultad de este proyecto se vive como un conflicto trágico, el pastor ya no está seguro de qué es lo que puede creer y su esperanza apenas puede sostenerse. La transición entre una fe y otra parece incierta, el fracaso se teme. Hay cierta sensación de impotencia, el cuerpo se siente severamente condenado.

El mesianismo predicado, un deseo de liberación sexual y religiosa a la vez, puede ser leído como una crítica de la cultura guillermina, que se percibe como hipócrita y opresiva. En este sentido, la definición de una nueva religiosidad se apoya no sólo en la propia tradición luterana sino también en las críticas más filosóficas de la religión y de la cultura que se gestaron en el siglo XVIII. A grandes rasgos, la idea de naturaleza que interesa al pastor y a sus hijos se opone a la vieja doctrina del pecado original, en crisis desde comienzos de la edad moderna y defendida con cierta terquedad sólo por la ortodoxia más conservadora. La

desesperación religiosa que aqueja al pastor Magnus puede replantearse como la relación conflictiva entre un determinado concepto de naturaleza y una serie de valores morales que se le oponen y se perciben como ajenos. La religiosidad del pastor, que quiere fundarse en el cuerpo y explicar la manera en que éste puede ser salvado de su corrupción por medio del deseo y los afectos, se enfrenta a una sociedad con la que Magnus ha dejado de identificarse, que se percibe como una molestia constante y cuyas promesas religiosas de una plenitud incorpórea resultan insuficientes. A la tragedia de un cuerpo irredento corresponde la fe en una nueva liberación, al patetismo del oprimido una esperanza que motiva la deliberación sobre cómo aproximarse a la felicidad. Describiré cómo la crítica del pastor y sus hijos a la moralidad de su tiempo y su predicación de una sexualidad libre de pecado se remontan así a los debates de la Ilustración en torno al lugar de la religión en la modernidad.

Por otro lado, mostré también que, al considerarse el contexto histórico en el que se encuadran las acciones del drama, se comprueba que la religiosidad del pastor pertenece a una tendencia burguesa más o menos indiferente hacia otras experiencias de pérdida y propuestas de renovación. Como se comprueba en todos sus discursos, al pastor Magnus y a sus hijos les tienen sin cuidado los debates al interior de la iglesia, los asuntos tratados conjuntamente por la iglesia y el estado, las confrontaciones interconfesionales o las empresas caritativas, realidades que resultaban de la diversidad religiosa del estado. En este capítulo revisaré la religiosidad tradicional propia del orden doméstico para comprobar que es sobre todo a partir de este ámbito —el de lo privado por excelencia—, que las ideas religiosas expresadas en las figuras del pastor y sus hijos toman forma. Intentaré resumir en qué medida, ya dentro del propio luteranismo, el movimiento pietista de los siglos XVII y XVIII se convirtió en un modelo de espiritualidad comunitaria, sustentado en espacios íntimos de predicación y abocado a una regeneración moral del mudo compartido con los confidentes. Al mismo tiempo, creo que esta tendencia burguesa y sentimental que conserva los privilegios de la privacidad resulta un tanto incongruente con el anhelo de una liberación del mundo. La fe en una redención presumiblemente accesible a todos los cuerpos se predica en realidad en contextos muy limitados y con un estilo sumamente problemático. En su forma más conflictiva, la fe personal que se concibe en lo privado y que se aparta de toda concepción política o económica de la justicia, fomenta una cierta incapacidad de apreciar otras experiencias, de admitir la expresión de visiones alternativas y de reiterar el ideal ilustrado de tolerancia.

Las iglesias luteranas establecieron, desde la época de Lutero hasta la del nacionalprotestantismo, una estrecha relación política con los estados que las acogieron, integrándose de manera oficial en las estructuras de administración y de gobierno. Sin embargo, esto abarcó apenas un aspecto de la profunda influencia cultural que el cristianismo protestante ejercía sobre toda la sociedad y sus instituciones. La proximidad entre la burguesía y los pastores se fundó también, de manera más inmediata, en la vida de las familias. Aun cuando a lo largo del siglo XIX la indiferencia religiosa fuera en aumento, la estructura familiar burguesa y, hasta cierto punto, también su sensibilidad, quedaron marcadas desde su origen por la espiritualidad luterana. Por eso, también la moral de la sociedad guillermina derivaba considerablemente de principios cristianos, aun cuando la indiferencia religiosa fuera en aumento. A finales del mismo siglo, la familia seguía siendo una de las estructuras más estables, “la unidad básica de autoridad, bienestar e ingreso”, en la que confluían el conservadurismo político y el religioso, poco adaptados a los profundos cambios sociales que se hacían cada vez más evidentes en las ciudades (Hewitson, 43). Ante la dificultad de asimilar nuevas y variadas circunstancias, en ella quedaban arraigadas otras identidades como la confesión, la etnicidad o la pertenencia a alguna localidad, que en conjunto ofrecían una relativa sensación de seguridad a sus miembros.

Alterar un orden de las costumbres como la familia implicaba, entonces, apartarse de estructuras poco predispuestas al cambio o a la comprensión de estilos de vida distintos.⁷⁸ El hecho de que Magnus sea un padre y un pastor a la vez implica, en medio de esa sociedad en plena transformación, que su familia debería reflejar con mayor fidelidad el ideal luterano sobre la misma. Sin embargo, esto está muy lejos de ser así. Antes de suicidarse, Magnus reniega de las creencias de la iglesia que lo eligió como ministro; Jakob, su hijo concebido fuera del matrimonio, es ejecutado por haber asesinado a una mujer; Ephraim, quien, a pesar de sus dudas y creencias heterodoxas, sucede a su padre como pastor en la misma catedral, insiste a tal grado en su ascetismo que resulta difícil distinguirlo de un fanático; y Johanna, por último, muere en circunstancias extrañas después de haberse confinado a la catedral con su hermano, sin que nadie investigue el caso. Si bien no podré concentrarme en la violencia de estos otros temas, presentados en el drama también como sucesos trágicos, intentaré mostrar, al menos, los conflictos intrínsecos de la religiosidad predicada, pues creo que en ella está la clave para distinguir las incongruencias más graves que se manifiestan en los otros

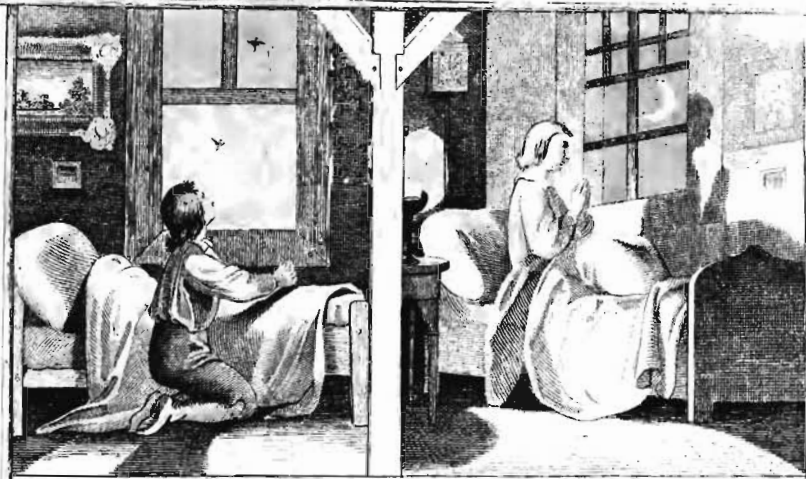
78 Los movimientos sociales en contra de la discriminación (feministas, por los derechos de la diversidad sexual y de género), de reforma cultural o política (el estudiantil, los grupos de izquierda) y aquéllos que proponían estilos de vida alternativos (naturismo, escultismo, veganismo), presentes todos en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, se comprenden como rechazo genuino del orden político y de los valores morales predominantes en el Imperio Alemán. No es casual que todos ellos tuvieran con frecuencia rasgos románticos y utópicos, y que a todos ellos se sumaran numerosas propuestas de cultos y religiosidades alternativos (*cf.* Betz, 74).

casos. Antes de llegar a los extremos —extremos que, de cualquier manera, son exageraciones expresionistas deliberadas, recursos dramáticos en sí mismos—, la irredención es un drama de los afectos privados, una tragedia sobre la subjetividad aislada y desgarrada en torno a su insatisfacción religiosa.

De acuerdo con el luteranismo más tradicional, el padre es el responsable de transmitir a su familia lo fundamental de la confesión. El padre cristiano debe criar hijos cristianos. El *Pequeño* [*Kleiner Katechismus*] y el *Gran Catecismo* [*Großer Katechismus*] (ambos de 1529), los dos manuales escritos por Lutero con el fin de ayudar en el cumplimiento de esa función, ofrecen una explicación simplificada de los mandamientos, del credo o símbolo de los apóstoles, y de la “oración del Señor” o “Padre nuestro” (al. *das Vaterunser*), así como de los sacramentos del bautismo, la eucaristía y la confesión. Algunas ediciones posteriores añaden una lista de obligaciones asignadas a cada persona según el rol ejercido en el hogar y la sociedad. Ésta consiste en una serie de pasajes bíblicos que, a manera de exhortación, intentan hacerles accesibles y claros sus deberes a todos los creyentes. Lutero aclara que el contenido se ofrece al lector “de la manera más sencilla, tal como debe ser presentado por el padre de familia a los suyos [*Der glaub wie ein hauszvatter den seynem gesynd aufffs eynfeltigst fürhalten soll*]” (WA 30 I, 247). Además está indicado que el padre debe ocuparse de dar seguimiento a esta labor cuando menos una vez por semana:

Diese predigt ist dazu geordnet und angefangen, das es sey ein untrricht fur die kinder und einfeltigen. [...] Derhalben sol man iunge leute die stücke, so ynn den Catechismum odder kinder predigt gehören, wol und fertig lernen lassen und mit vleis darynne uben und treiben. Darümb auch ein yglicher hausvater schüldig ist, das er zum wenigsten die wochen einmal seine kinder und gesinde umbfrage und verhöre, was sie davon wissen odder lernen [Esta predicación está concebida y realizada para servir como enseñanza a los niños y a los simples [...] Ha de dejarse que los jóvenes aprendan bien y por completo los contenidos de este catecismo —o predicación para niños—, procurando hacer un esfuerzo para revisarlos y practicarlos con ellos. Por ello, el padre de familia será responsable de interrogar y examinar, al menos una vez por semana, a los niños y a los criados que conforman su casa para estar al tanto de lo que saben y de lo que han aprendido] (WA 30 I, 129).

Me parece llamativo que el reformador se refiera a la catequesis como una forma de predicación y que incluso interprete el significado de la palabra griega *κατηχισμός* (al. *Catechismus*), que tiene el sentido general de ‘enseñanza’, en el sentido más específico de ‘lección o doctrina para niños’ (al. *Kinderlere*). Señalé anteriormente que tampoco en las escrituras canónicas se hace mayor distinción entre la predicación de las misiones y la que se practicaba al interior de las comunidades ya formadas para exponer las doctrinas. La catequesis sería una parcela de la predicación evangélica. En lugar de concentrarse en ganar nuevos conversos, ésta sería una proclamación domesticada, una labor de iniciación para quienes, se asume, pertenecen ya al dominio cristiano. La obligación del padre y tutor es garantizar la continuidad del adoctrinamiento.



GEBETE.



Fig. IX. La piedad doméstica (1846)

Una edición decimonónica del *Pequeño Catecismo* ilustra la sección correspondiente a la oración en el hogar. La tercera parte del breve escrito de Lutero es una recopilación de citas bíblicas que se leen como obligaciones asignadas a cada persona según su posición en la familia y en la sociedad (ministros, congregaciones, gobernantes, ciudadanos, esposos, esposas, padres, hijos, trabajadores, empleadores, jóvenes y viudas). He aquí el pasaje indicado como obligación a los pastores, tomado de una de las cartas pastorales que refleja la organización de alguna comunidad cristiana primitiva: “*Es sol aber ein Bischoff unstrefflich sein, eines weibes Man, nüchtern, messig, sittig, gastfrey, leerhafftig, nicht ein weinseuffer, nicht bochen, nicht unehrliche hantierung treiben, sondern gelinde, nicht haderhafftig, nicht geitzig, der seinem eigen Hause wol furstehe, der gehorsame kinder habe mit aller erbarkeit* [El obispo debe ser irreprochable, marido de su mujer, sensato, moderado, prudente, hospitalario y apto para educar; no debe ser un bebedor, ni pelear, ni involucrarse en asuntos deshonestos, sino que debe ser afable, reacio a las disputas y nada mezquino; debe dirigir bien su propio hogar y reputarse de tener hijos obedientes]” (1 Tim. 3, 2-4 en WA DB 7, 265). En éste mismo versículo del Nuevo Testamento y en otros semejantes se apoyaron los reformadores para rechazar la obligación de celibato impuesta por la iglesia latina a los clérigos. El ideal luterano de la familia se formó, en buena medida, en torno a esta paternidad ejemplar de los pastores.

En los siglos posteriores a la Reforma apareció toda una literatura suplementaria que, igualmente dirigida al padre de familia, ayudó a consolidar y normalizar la idea de que su autoridad moral sobre todos los miembros de su hogar estaba fundada en un principio divino (Koschorke, 153). Evidentemente, si esto se esperaba de un padre ordinario, la educación dada por un pastor a los suyos debía ser aún más eficaz y consecuente, de acuerdo con su mejor conocimiento de los contenidos doctrinales. El ideal de la familia luterana combinaría entonces, con mayor éxito en la casa de un pastor, la corrección de las creencias con la comprensión de su significado y con su cumplimiento en la vida diaria. Los aspectos dogmáticos no podían seguir siendo meras abstracciones teológicas sino que debían convertirse en pautas morales y religiosas válidas para creyentes de toda edad y condición, debían ser puestos en práctica día tras día. El *Pequeño Catecismo* enseña, por ejemplo, que todos los miembros de la familia deben meditar acerca del significado exacto de cada mandamiento del decálogo, cuyo sentido se adapta al contexto alemán del siglo XVI; explica también que se debe entender el sentido espiritual de cada uno de los ritos oficiales para no participar en ellos vanamente; e indica, por último, que todos los fieles han de orar varias veces al día: al despertar y antes de dormir, para pedir la bendición de los alimentos y, de nuevo, como agradecimiento después de cada comida [Fig. IX]. Koschorke explica que a la eliminación del clero y de las órdenes monásticas en el mundo protestante correspondió de inmediato una creciente espiritualización de los valores laicos, poco relevantes para el catolicismo romano de aquel entonces: “todos los quehaceres cotidianos en el hogar, la vida comunitaria y sus productos, fueron vistos ahora con respecto a dios. La dedicación, la adecuación a la jerarquía familiar y la virtud dejaron de apreciarse como exigencias de la razón práctica y empezaron a ser comprendidos como mandamientos divinos” (149; cf. Holt, 383). Sin sacerdotes ordenados, la participación de todos los fieles se hacía igualmente importante a los ojos de dios, aun cuando cada uno tuviese una vocación distinta.⁷⁹

El ejercicio cotidiano de la piedad luterana se convertía, entonces, en una disciplina que debía ser enseñada y vigilada por el padre. Éste era el responsable de que los miembros de su familia observaran los preceptos y prácticas que codifican la integración permanente de todo los creyentes en la iglesia, entendida ya como una comunidad de creyentes iguales ante dios, pero diversos y más o menos jerarquizados de acuerdo con las funciones ejercidas individualmente.⁸⁰ El resto de las instituciones sociales quedaban subordinadas al mismo

79 El latín *vocatio* o ‘llamado (de dios)’, que antes se refería sólo a la vocación sacerdotal, comenzó a extenderse tras la Reforma para referirse también a la profesión u oficio propio de cada persona, en el entendido de que cualquiera que ésta fuese, respondía a la voluntad divina. Max Weber analiza con mucho detalle el surgimiento y desarrollo de éste término, identificando su uso como algo propio de las culturas protestantes a partir de las traducciones bíblicas (1920: 115-35).

80 La teología de la comunidad de creyentes o iglesia como cuerpo de cristo, con cada parte cumpliendo funciones diferenciadas e imprescindibles, es también paulina (*e.g.* Rom 12, 4-5; 1 Cor 12, 4-30; Ef 4, 15-6;

principio teológico como si también se hubiesen originado en él: todo orden, natural y social, era una institución inviolable dada por dios a los seres humanos, debía sostenerse por cumplimiento de su voluntad. Pero que la familia del pastor no es ejemplar se hace especialmente evidente en el momento en que Magnus recuerda la concepción de sus hijos. En el esquema de obligaciones del luteranismo, los comportamientos sexuales —por mencionar sólo uno de los ámbitos más susceptibles de escándalo—, rebasaban fácilmente lo aceptable. Magnus es viudo, pero cuando explica que de su primer matrimonio tuvo dos hijos, Johanna y Ephraim, reconoce que nunca le tuvo cariño a su esposa y, además, que Jakob nació del mero deseo sexual que el pastor viudo sintió por otra mujer, a quien tampoco amaba:

Auch jenes Weib, mit dem ich Dich zeugte, Jakob, liebte ich nicht. Ich war nur lüstern, weil mein Weib im Grabe lag [Tampoco amé a la mujer con la que te concebí, Jakob. Sólo estaba deseoso, y mi mujer estaba en la tumba] (20).

Esta cruda confesión parecería innecesaria y grosera para una sensibilidad familiar tradicionalista, pero es relevante más allá de eso, pues todo el sermón sobre la redención, que Magnus concluye justo antes de decir esto, se concentra en describir el poder de una realización a la vez sexual y afectiva, contraria a los convencionalismos de la burguesía que, en su experiencia, facilitaban la disociación de ambos aspectos. Lo que a primera vista parece sólo un comentario inmoral, pronto revela una convicción más consecuente sobre la naturaleza sexual y afectiva de los seres humanos y su incompatibilidad con la espiritualidad luterana.

Para un pastor que cuestiona la fe en la resurrección, el cuerpo —tanto su liberación como su sufrimiento—, se convierte en una prioridad. Sin duda, Magnus habría preferido que su deseo sexual hubiese estado acompañado del afecto. Cree que si su alma hubiese estado presente en sus relaciones con aquellas mujeres, también las habría amado y habría sido feliz: “*Wo eine Seele ist, will sie Liebe leisten* [Donde quiera que esté, lo que un alma quiere es amar]” (21). A falta de amor, sin embargo, la felicidad estuvo limitada, para el pastor, a los desahogos eróticos. A pesar de haber estado casado con una mujer a quien no amaba, Magnus cree que su cuerpo “fue redimido en sus noches de bodas [*mein Leib ist erlöst gewesen in meinen Hochzeitsnächten*]” (21). Con este eufemismo el pastor deja claro que el deseo sexual y su satisfacción son, para él, el principio de la redención, una justicia hecha al cuerpo, un poder que lo libera de sus pesares. Es ésta, además, una forma de redención previa a la muerte, no permanente pero renovable. El cuerpo que experimenta la satisfacción del deseo se olvida de su sufrimiento apenas por un momento. Sin un afecto que sea capaz de complementar continuamente esa experiencia fugaz, agotado el goce sexual, el sujeto volverá

vid. n. 83, sobre la lectura luterana de uno de estos pasajes).

a perderse en un mundo triste que se caracteriza, precisamente, por estar poblado de una multitud de seres humanos irredentos, o sea, ansiosos y tristes, sumidos en una desorientación que los hace antipáticos e indiferentes, pero al fin anhelantes de otra realidad.⁸¹

Mediante el tema de la redención religiosa por el deseo, *Pastor Ephraim Magnus* expresa esa relación, recurrente en época moderna, entre una realidad trascendente, cada vez más inverosímil en sus formas tradicionales, y la sexualidad, que empieza a consolidarse como una marca central de la identidad personal. El propio movimiento juvenil de principios del siglo XX, al que antes hice referencia, se propuso revisar radicalmente los valores promovidos por la generación de los padres también en este sentido, esforzándose por justificar, entre otras cosas, una nueva sexualidad libre de culpa. Las connotaciones religiosas y sexuales del concepto de redención (al. *Erlösung*), de la liberación anhelada, que en otros dramas expresionistas aparecen separadas, coinciden plenamente en *Pastor Ephraim Magnus* (Kellner 1983b: 169-70).⁸² Por muy simple que resulte esta idea, vale la pena considerarla un poco más de cerca con respecto a la doctrina luterana sobre la inmortalidad del alma, pues de ella depende esa espiritualidad que es, al mismo tiempo, menosprecio del cuerpo. La confesión moderna de Magnus, por un lado, no es puro hedonismo porque el placer que se anhela no es banal sino trascendente. Su búsqueda se identifica con el deseo de ser salvado y

81 Mencioné ya la afinidad de esta lectura con la manera en que Bataille entendió el erotismo y, más en general, con la relación percibida en la modernidad occidental entre sexualidad y sacralidad (Urban, 8-9; *vid.* n. 75). En la literatura alemana, los románticos manifiestan ya esta preocupación en su defensa, por ejemplo, del amor libre, o en la idea, desarrollada por Goethe, de las “afinidades electivas” (en *Die Wahlverwandtschaften* de 1809, que elabora el tema, frecuente en la novela decimonónica, de los matrimonios sin afecto y los adulterios apasionados). Entre las obras dramáticas que, a este respecto, influyeron directamente sobre el expresionismo, la que trata de manera más directa este conflicto es *Frühlings Erwachen* [*El despertar de la primavera*] (1890) de Frank Wedekind, que utiliza recursos tan aprovechados por los autores expresionistas como la sucesión de escenas episódicas y frenéticas, la estética de lo satírico-grotesco y el aislamiento psicológico de los personajes mediante diálogos fragmentados (Rühle, 139-42; Styan, 17). Aunque Jahnn no menciona esta obra en los diarios, consta que la conocía ya estando en Noruega, pues está incluida en una lista de los dramas que habrían de constituir el “canon” del teatro de Ugrino, la utópica comunidad estética-religiosa que se propuso fundar (Bürger, 138). De hecho, temas cruciales en *Pastor Ephraim Magnus* aparecen ya en *El despertar de la primavera*. La obra de Wedekind es también una tragedia de adolescentes que, a falta de una apropiada educación sexual y debido a las actitudes retrógradas de los adultos, sufre las confusas consecuencias de sus primeras experiencias eróticas. A grandes rasgos, una chica de catorce años que resulta embarazada muere a causa del aborto exigido por su madre, mientras otro chico de la misma edad se suicida a causa de la presión escolar y la incompreensión de sus inquietudes sexuales. De manera más incidental se alude también a la atracción homosexual y a la masturbación grupal. Aunque Wedekind publicó el drama en 1890, éste no pudo ser estrenado sino hasta 1906, bajo la dirección de Reinhardt y aún con algunas escenas censuradas. La producción fue una de las más exitosas de Reinhardt, representándose por toda Alemania e influyendo directamente sobre varios autores expresionistas (Rühle, 139-42; Jelavich, 142-6).

82 Como mencioné en la introducción, el alemán *Erlösung* puede tener connotaciones sexuales además de religiosas. Derivado del verbo *lösen*, ‘desatar, aflojar, soltar’, *erlösen* conserva el sentido de liberar una tensión acumulada, que obviamente puede ser fisiológica. Por lo tanto, para referirse a la redención religiosa (lat. *redemptio*), que en latín, como mencioné anteriormente, indica la compra de un esclavo para liberarlo, el término alemán alude a la noción más general de liberación, de solución a una condición de opresión o de necesidad (*vid.* n. 11).

supone, además, esa espiritualización de las costumbres que, idealmente, caracteriza toda la experiencia de un creyente luterano, incluidas su identidad sexual y su intimidad. Por otro lado, esta liberación sexual-religiosa tampoco equivale al libertinaje del ateo moderno, a quien le resulta fácil disfrutar de los placeres precisamente porque rechaza la idea de que sus comportamientos puedan estar sancionados por dios. Puede reconocerse que la convicción de Magnus está a un paso de ser ambas cosas, pero lo importante es que, al menos subjetivamente, el placer que se quiere se articula todavía dentro de un esquema religioso. La diferencia es crucial porque ésta es la actitud descalificada como “una crisis espiritual falsamente profunda” por una crítica política antirreligiosa que, irónicamente, es evocativa más de la alegoría medieval de la fe como edificio —aquí, a derribar—, que como cuerpo sufriente —una cualidad orgánica cuyo deseo de sobrevivencia es una aspiración legítima e inalienable (vid. Lukács 1936b: 21).

Cuando los reformadores protestantes rechazaron que todo el edificio de la tradición eclesiástica, con sus jerarquías y su burocracia, tuviera una base escriturística, intentaron volver al tipo de comunidades más flexibles y participativas que percibían en los evangelios. En ellas, al parecer, todos los discípulos se organizaban en torno al mesías para cumplir determinadas funciones pero sin establecer entre sí relaciones de subordinación (entre varones, al menos). Expuse ya cómo, de acuerdo con el principio de la justificación por la sola fe, la idea de que una clase de hombres espiritualmente más elevados poseía privilegios ante dios y ciertas facultades para mediar entre aquél y el resto de los seres humanos, les pareció una elaboración tardía e inaceptable. Al rechazarse el dogma de la sucesión apostólica se defendió el principio, apoyado en varios pasajes bíblicos, de que todos los hombres eran espiritualmente iguales ante dios o, dicho de otra manera, de que el espíritu de dios podía dirigirse a cada uno por igual y sin necesidad de tales intermediarios.⁸³ Por lo tanto, según el

83 La doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, o sacerdocio universal, es una de las más tempranas en el pensamiento de Lutero y como tal fue parte imprescindible de las críticas en contra de la jerarquía eclesiástica de Roma. Como en otros casos, ésta se defiende porque se encuentran para ella bases escriturísticas a las que se da prioridad sobre los dogmas católicos. Cito el discurso *An den christlichen Adel deutscher Nation [A la nobleza cristiana de la nación alemana]* (1920), en el que Lutero defiende dicha doctrina: “*Man hats erfunden, das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stand genent, Fursten, Hern, handtwercks und ackerleut der weltlich stand, wilchs gar ein feyn Comment und gleyssen ist, doch sol niemant darub schuchter werden, unnd das ausz dem grund: Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus i. Corint. xij. sagt, das wir alle sampt eyn Corper [1. Cor. 12, 12 ff.] seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen [...]. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyn kleydet, mag einen gleysner und olgotzen machen, macht aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen menschen. Dem nach szo werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet, wie sanct Peter sagt »yhr seit ein kuniglich priesterthum« [Se ha establecido que el papa, los obispos, los sacerdotes y los monjes sean llamados el estado eclesiástico; y los príncipes, los señores, los artesanos y los agricultores, el estado secular. Es una mentira sutil y un engaño. Que nadie se asuste y esto por la consiguiente causa: todos los cristianos son en verdad de estado eclesiástico y entre ellos no hay distinción, sino sólo a causa del*

luteranismo, el predicador no es un hombre consagrado y casto que por su pureza y servicio excepcionales agrada a dios más de lo que podría hacerlo un laico, sino un hombre como cualquier otro o, más exactamente, un sacerdote al igual que el resto de los bautizados. Entonces los pastores se distinguen de los demás creyentes sólo por prepararse profesionalmente para ejercer su ministerio, que no es más que un cargo asumido con el respaldo de los fieles para servir a toda la congregación.⁸⁴ En este sentido, aunque el pastor no sea espiritualmente superior, sí se espera de él que lo sea moralmente, y eso sólo por estar mejor enterado de lo que constituye el comportamiento ideal ante dios. Si no es ejemplar por su perfección, al menos debería serlo por su pericia para lidiar cristianamente con el mal y con sus propios defectos. La casa del pastor debía servir, entonces, como el modelo a seguir por las demás familias de una congregación. Toda la primera parte de *Pastor Ephraim Magnus*, que se desarrolla en la casa parroquial y en la que se ve la interacción de los hijos de Magnus con la burguesía, tiene como fondo esta implicación. Ni el suicidio de un pastor en su propia casa ni el encierro posterior de sus tres hijos adolescentes en una catedral podían pasar desapercibidos en una sociedad como la guillermina.

Junto con el sacerdocio exclusivo, el celibato dejó de ser importante para los luteranos. Éste no era en absoluto necesario para poder ejercer el ministerio de la predicación. Las restricciones sexuales no eran más apropiadas para un pastor que para cualquier otro creyente, porque ninguna vocación era más pura que la de los otros. Además, puesto que el matrimonio era también una institución divina dada por dios a todos los seres humanos —así lo interpretaba la tradición a partir del relato de Adán y Eva en el Génesis—, era mejor que los pastores se casaran a que cayeran en la tentación de tener relaciones sexuales ilegítimas,

ministerio, como Pablo dice que todos somos un cuerpo, pero que cada miembro tiene su función propia con la cual sirve a los restantes [1 Cor 12]. Esto resulta del hecho de que tenemos un solo bautismo, un Evangelio, una fe y somos cristianos iguales [...]. El hecho de que el Papa o el obispo unja, tonsure, ordene, consagre y vista de otro modo que los laicos, puede hacer un hipócrita y falso sacerdote, pero jamás hace a un cristiano o a un hombre espiritual. Según ello, por el bautismo todos somos ordenados sacerdotes, como San Pedro dice: «Vosotros sois un sacerdocio real y un reino sacerdotal» (1 Pe 2, 9)]” (en WA 6, 407/31-2). No está de más reiterar que el luteranismo, lejos de secularizar la iglesia, propuso la sacralización de todas las actividades humanas.

84 Sobre los ministerios como funciones o servicios: “*Drumb ist des Bischoffs weyhen nit anders, den als wen er an stat und person der gantzen samlung eynen auß dem hauften nehme, die alle gleiche gewalt haben und yhm befillt, die selben gewalt fur die andern außzurichten [...] Daher kumpt, das in der not ein yglicher teuffen und absolvieren kan, das nit muglich were, wen wir nit alle priester weren. [...] Die weyl dan nu die weltlich gewalt ist gleych mit uns getaufft, hat den selben glauben unnd Evangely, müssen wir sie lassen priester und Bischoff sein, und yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christenlichen gemeyne* [En consecuencia, la ordenación por parte del obispo no es otra cosa que tomar a uno de entre la multitud en el lugar y por representación de toda la comunidad —puesto que todos tienen el mismo poder— y mandarle ejercer ese mismo poder por los demás. [...] Por esto, en caso de necesidad cualquiera puede bautizar y absolver, lo cual no sería posible si no fuésemos todos sacerdotes. [...] Como el poder secular ha sido bautizado como nosotros y tiene el mismo credo y evangelio, debemos admitir que sus representantes sean sacerdotes y obispos que consideran su ministerio como un cargo que pertenece a la comunidad cristiana y le debe ser útil” (*A la nobleza cristiana*, en WA 6, 407-8/32-3).

según había dicho Pablo:

umb der Hurerey willen, habe ein jglicher sein eigen Weib, und eine jgliche habe jren eigen Man. [...] Solchs sage ich aber aus vergunst, und nicht aus Gebot. Ich wolte aber lieber, alle Menschen weren wie ich bin. [...] So sie aber sich nicht enthalten, so las sie freien, Es ist besser freien, denn brunst leiden [para resistir la lascivia, que cada uno tenga una mujer, y que cada mujer tenga su propio marido [...]] Esto lo digo, no obstante, como concesión y no como regla. Lo que yo preferiría es que todos fueran como yo [*i.e.* célibes] [...] Pero si no pueden contenerse, mejor que contraigan matrimonio. Es mejor casarse que arder [*i.e.* en el infierno]] (1 Cor 7, 2-9 en WA DB 7, 103).⁸⁵

En lo sexual, entonces, el pastor luterano pudo participar de la concesión sexual hecha al matrimonio tanto como cualquier otro creyente, ajustándose solamente a las normas dadas por dios al respecto: prohibición del sexo no reproductivo, del adulterio, de las relaciones homosexuales, *etc.* La confesión de Magnus indica, por lo tanto, dos deficiencias: no haber amado en la relación legítima y haber tenido relaciones sexuales ilícitas.

Con la eliminación del celibato de los clérigos, el protestantismo permitió que sexualidad y religiosidad cristiana se hicieran compatibles de una manera que durante siglos no había sido (abiertamente) posible para los pastores (Koschorke, 147). La compatibilidad no es fácil, como se verá, porque no está libre de culpa, ni para los pastores ejemplares ni para los cristianos en general. Sin embargo, por eso no es del todo banal que Magnus se queje de su insatisfacción. Cuando admite, burdamente, que los únicos momentos de su vida en que se sintió liberado fueron sexuales, está confesando que su añoranza de la redención del cuerpo surgió en aquel único espacio de permisividad que el luteranismo había posibilitado al predicador: la experiencia sexual dentro de la relación legítima. Y aunque no haya cumplido sus obligaciones como esposo, sobre todo en la medida en que también le habría gustado amar, la expectativa del pastor Magnus sigue siendo que la relación marital tenga los tonos espirituales que la tradición luterana le atribuye.⁸⁶ Por lo tanto, el deseo sexual es todavía,

85 Las doctrinas de Lutero con respecto al celibato y el matrimonio, como aclara Koschorke, no estuvieron libres de ambigüedades que, en los siglos siguientes, provocaron algunas dificultades teológicas (148). A grandes rasgos, no obstante, es claro que la sexualidad de los pastores quedó confinada, como la de todos los creyentes, a la relación legítima, o sea marital, bajo la autoridad absoluta del hombre, como lo indica la obligación dada a las esposas según el *Pequeño Catecismo*: “*Die Weiber seien unterthan jren Mennern, als dem Herrn* [Que las mujeres sean subordinadas a sus maridos, como lo son al Señor]” (Ef 5, 22 en WA DB 7, 205).

86 La relación sexual permitida debía servir, según Pablo, como correctivo de la concupiscencia porque, como se dijo, reducía las posibilidades de establecer relaciones sexuales con otras personas y, sobre todo, porque estaba destinada a la procreación de hijos cristianos. Agustín lo confirma: “*illam concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, in usum iustitiae conuertunt fidelium nuptiae* [también a la concupiscencia de la carne, por la que *la carne lucha contra el espíritu* [Gal 5, 17], el matrimonio de los fieles la convierte en fruto de rectitud” (*De nuptiis et concupiscentia* [Del matrimonio y la concupiscencia] IV 5). Sobre la estrecha relación entre el matrimonio y la educación de los hijos se pronuncia también el catecismo luterano, indicando a los padres la siguiente obligación: “*Und jr Veter reitzet ewre Kinder nicht zu zorn, Sondern ziehet sie auff in der zucht und vermanung zu dem Herrn* [Y vosotros, Padres, no irritéis ni provoquéis la ira de vuestros hijos; instruídlos mejor para que sean disciplinados y estén advertidos ante el

para él, una parte importante de ese orden en el que prácticamente todas las actividades del ser humano se comprenden como mandamientos divinos. Siendo, además, una de las experiencias más intensas e inefables del sujeto, la satisfacción de este deseo le ayuda a imaginar una promesa del cuerpo para siempre perdonado, esperanzado por el espíritu de dios que lo posee.

Señor]” (Ef 6, 4 en WA DB 7, 207).

Los dos catecismos luteranos contienen no sólo un ideal moral del padre de familia sino también una sanción del pastor ilegítimo. Aunque en un contexto histórico muy diferente, la condición del pastor Magnus recuerda también esa “situación lamentable de pastores y predicadores” que motivó al reformador a finalizar ambos manuales en 1529.⁸⁷ En el prólogo al *Gran Catecismo*, Lutero se refirió a ellos como pastores “dominados por el vientre” (al. *Bauchdiener*), término peculiar que parecería describir una actitud próxima al pecado capital de la gula, quizás, pero incluso más al de la acedia: el desinterés por lo trascendente y la respectiva conformidad con la existencia inmediata. Una falta grave que para los creyentes simboliza la supuesta vacuidad del ateo y que es, por lo tanto, sumamente reprobable en quienes todavía se identifican como cristianos:

wir sehen, das leider viel prediger und pfarher hieryn seer seumig sind und verachten beide yhr ampt und diese lere, ettliche aus grosser hoher kunst, ettlich aber aus lauter faulheit und bauch sorge, welche stellen sich nicht anders zur sachen denn als weren sie umb yhrs bauchs willen pfarher odder prediger und müsten nichts thun denn der güter gebrauchen, weil sie leben [Vemos que, lamentablemente, muchos predicadores y párrocos son en esto muy negligentes y desprecian tanto su ministerio como la doctrina, algunos pretextando ocupaciones mayores, pero otros a causa de una descarada pereza y acedia; no hacen frente a las cosas de otro modo que como si fuesen párrocos o predicadores por el mero deseo de su vientre y como si no debiesen hacer otra cosa que lo que necesitan las entrañas, tanto tiempo como vivan] (WA 30 I, 125).

Magnus no es, por lo que parece, ni un oportunista ni un usurero, como algunos de los párrocos a los que reprendía Lutero en el siglo XVI, pero esta cita evoca, una vez más, el tipo de connotaciones negativas que adquirió el cuerpo en el marco de la moral luterana, reflejo en muchos detalles de la paulina. Si la indigestión funciona, por un lado, como una analogía de la crisis de fe, de la incapacidad espiritual de asimilar las pruebas divinas, del hombre no satisfecho por la palabra de dios que debería servirle de alimento, ahora el dominio del vientre es además símbolo del predicador inmoral, de su desinterés por dios y por las doctrinas o, en resumen, de su culpable banalidad: un pastor extraviado que se ha dejado guiar por la carne (Rom 8, 5-8).

La imagen del predicador espiritualmente débil sirve así para introducir la concepción sumamente negativa que pesa sobre la naturaleza humana según el cristianismo paulino, agustiniano y, finalmente, también sobre el luterano, que es el que más concierne a la vida y obra de Jahnn. El primer luteranismo, siguiendo la línea agustiniana que le fue fundamental, aceptó que el pecado de Adán y Eva se transmitía a toda su descendencia por generación y no por imitación. Es decir, afirmó que se trataba de un defecto primordial heredado física o biológicamente a todo el género humano y negó, de manera explícita, que se tratara de un

87 Más de un siglo después, Spener comenzaba su *Pia desideria* con una apelación prácticamente idéntica a la deshonestidad y miseria espiritual (*geistliche Elend*) de los fieles (en este caso, ya protestantes), antes de convocar a una profunda renovación espiritual (otra vez necesaria).

comportamiento aprendido por los seres humanos nacidos en un mundo ya corrupto, al que no sabrían resistirse.⁸⁸ El pecado original no se entendía, entonces, como un problema solamente moral, sino como una marca indeleble e ingénita, que por la culpa de los primeros padres había corrompido la naturaleza de todo el género humano (con consecuencias determinantes, eso sí, sobre las elecciones morales de las personas). En la *Confessio Augustana* (al. *Augsburger Bekenntnis*) [*Confesión de Augsburgo*] (1530), uno de los textos más importantes en el proceso de confesionalización del luteranismo, se retomaba este aspecto crucial de la teología de Agustín (cf. Mullett, 198-7). El pecado original se confirmaba como “vicio o enfermedad”:

Weitter wirt gelert, das nach dem fahl Ade, alle menschen so natürlich geporen werden, in sünden empfangen und geporen werden, das ist, das sie alle von mutter leibe an, voller böser lüst und neigung sind, und keine ware Gottis forcht, keine ware Gottis lieb, kein waren glauben an Got von natur haben können, Das auch die selbige angeborne seuch und erbsund wahrhaftiglich, sünd sey [Ha de continuarse la enseñanza según la cual, tras la caída de Adán, todos los seres humanos, al nacer de modo natural, nacen concebidos en pecado. Esto es, que todos, desde que se encuentran en el cuerpo de la madre, poseen una inclinación malvada o concupiscencia [cf. lat. *cum concupiscentia*], y que todos, por naturaleza, nacen sin poder temer verdaderamente a Dios, sin poder amar verdaderamente a Dios y sin verdadera fe en Dios. Ha de enseñarse también que esta enfermedad o pecado original [cf. *morbus seu vitium originis*] es congénito y realmente pecado] (Art. II *Del pecado original*).

El artículo de la definición se complementa con este otro, que explicaba la relación ente el pecado original y el mal:

Von ursach der sünden wird bey uns geleret, das, wiewol Gott der Almechtig die gantze natur geschaffen hat und erhelt, so würkt doch der verkerte wille die sünd, in allen bösen und verechtern Gottis, wie denn des Teuffels wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die hand abgethan, sich von Gott zum argen gegewendt hat, wie Christus spricht, Johan. viii. Der Teuffel redet lügen aus seinem eygen [Sobre la causa del pecado ha de enseñarse, entre nosotros, que si bien Dios, todopoderoso, es quien ha creado toda la naturaleza y quien la conserva, es la voluntad perversa la causa del pecado en todos los malvados y despreciadores de Dios, y que esta voluntad es la del diablo y la de todos los impíos: una voluntad que, tan pronto le negó a Dios su mano, se

88 La teología de Agustín (y la de los padres griegos transmitida por él) fue la base de casi todas las doctrinas enseñadas por la iglesia romana durante siglos (el mismo Lutero fue monje agustino y siguió, como muchas otras órdenes medievales, el ascetismo del padre latino). La doctrina del pecado original fue definida por Agustín, apoyado principalmente en Pablo, en su polémica contra los pelagianos, quienes negaban que la culpa de Adán fuese hereditaria y, por lo tanto, que la naturaleza humana estuviese definitivamente corrompida por el pecado, asegurando, en cambio, que el mal hecho por cada hombre se originaba en sí mismo y que los recién nacidos eran del todo inocentes. Agustín opinó que, en su afán por defender la pureza de la naturaleza creada por dios, los pelagianos menospreciaban la obra salvadora de Cristo. En efecto, la función de la doctrina era afirmar que, así como el pecado se transmitía por el nacimiento, la salvación se extendía por el renacimiento: “*Denn gleich wie sie in Adam alle sterben, Also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden* [Pues tal y como todos en Adán mueren, así todos serán devueltos a la vida en Cristo]” (1 Cor 15, 22 en WA DB 7, 131). El dogma del nacimiento virginal de Cristo se defendió igualmente porque sólo de ese modo se podía explicar que él hubiera sido el único hombre concebido sin pecado. En el mismo artículo sobre el pecado original, la *Confesión de Augsburgo* remite explícitamente a estas polémicas para afirmar que su posición con respecto a esta doctrina es católica.

apartó de Dios para volverse al mal, tal y como Cristo dijo: «Cuando el diablo miente, lo hace por sí mismo» (cf. Jn 8, 44)] (Art. XIX *De la causa del pecado*).

Ya Agustín había dicho que dios era el autor de la naturaleza humana mientras que el demonio lo era del pecado, y había explicado que este pecado, cuando se refiere a la marca heredada desde el nacimiento, se llamaba así no por ser una falta cometida individualmente —lo cual sería un pecado cualquiera—, sino por remontarse a la falta de los primeros padres y por persistir desde entonces, en toda su descendencia, como una terrible inclinación al mal:

Sed haec [ista concupiscentia] etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est [...] iam non sit peccatum, sed hoc vocetur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur [Pero esta concupiscentia se llama pecado no porque en realidad sea pecado, sino porque ha sido causada por el pecado [...] recibe este nombre, sea porque ha sido causado por el pecado [de Adán], sea porque se mueve con el gusto de pecar] (*Contra duas epistolas pelagianorum [Réplica a las dos cartas de los pelagianos]* 1 13, 27).

Es así como la experiencia humana, en la visión luterana derivada de Agustín, queda determinada desde el nacimiento por un fuerte dualismo. Dominar la propia inclinación al mal, el gusto ingénito por lo pecaminoso, se convierte para el cristiano en una obligación permanente.⁸⁹

La naturaleza humana originalmente creada por dios había sido degradada tan gravemente por la desobediencia de los primeros padres que, según Lutero, se hacía imposible siquiera imaginarla. En *In primum librum Mose enarrationes [Interpretaciones sobre el primer libro de Moisés]* (1544), su gran comentario al Génesis, el reformador escribe sobre Adán, creado a imagen de dios (Gn 1, 26-7):

Vereor autem, ne, postquam haec imago per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere. Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissime debilitata, imo, ut clarius dicam, prorsus leprosa et immunda. [...] imago Dei, ad quam Adam fuit conditus, fuit res longe praestantissima et nobilissima, cum scilicet nulla lepra peccati neque in ratione neque voluntate haesit. Sed et interiores et exteriores sensus omnes fuere mundissimi. Intellectus fuit purissimus, memoria optima, et voluntas sincerissima in pulcherrima securitate sine omni metu mortis et sine solitudine ulla. Ad haec interiora accessit etiam illa corporis et omnium membrorum pulcherrima et excellentissima virtus, qua omnes reliquas naturas animatas vicit. Plane enim existimo ante peccatum Adae oculos ita fuisse acutos et claros, ut lincem et aquilam superaret. Leones autem et ursos, quorum maximum robur est, ipse fortior tractavit non aliter, quam nos catulos tractamus. Fructum quoque, quibus usus est cibo, longe maior fuit tum suavitas tum virtus quam nunc. [Temo, sin embargo, que después de haberse perdido esta imagen por el pecado, sea ya imposible que lleguemos a comprenderla suficientemente. Pues tenemos aún memoria, voluntad y conciencia, pero tan corruptas, tan gravemente debilitadas... ¡qué va, para decirlo más claramente: ahora totalmente leprosas e inmundas! [...] esta imagen de dios, a cuya semejanza fue creado Adán, era algo excelente y nobilísimo, pues la lepra del pecado no le había

89 La teología posterior a Agustín distingue así entre el pecado heredado por generación que es, en realidad, una inclinación, y los pecados cometidos por cada persona durante su vida, precisamente por ceder a tal inclinación. El bautismo también era necesario para “lavar” el pecado original y evitar que el alma fuese condenada por su causa, pero no era efectivo para eliminar la inclinación al mal, contra la cual había que lidiar toda la vida con la ayuda del espíritu de dios.

sobrevenido aún, ni a la razón ni a la voluntad. Todos los sentidos, tanto los interiores como los exteriores, estaban completamente limpios. El intelecto era purísimo, la memoria óptima y la voluntad tan sincera y de una bellísima seguridad, sin miedo alguno a la muerte, y libre aún de toda ansiedad. Junto a estas cualidades internas, existía también la bellísima y excelente virtud del cuerpo y de todos sus miembros, que era mayor a la del resto de los seres animados. Por todo ello, considero que antes del pecado los ojos de Adán eran tan agudos y tan claros que superaban incluso a los del lince y a los del águila. A los leones y a los osos, en cambio, los más robustos entre los animales, éste no los manipulaba con mayor fuerza que la que ahora necesitamos para tratar a los cachorros. Y de modo semejante, también el fruto que le servía a Adán de alimento era mucho más dulce y mucho mejor que los frutos que nosotros conocemos hoy] (WA 42, 46).

La corrupción del cuerpo se hace tanto más repugnante, para Lutero, cuando se contrapone a ese origen superior. En el drama, el escepticismo de Magnus hacia el alma y la vida eterna no impide que éste sienta un horror semejante hacia la naturaleza degradada, un proceso que el pastor enfermo no ve avanzar sólo en sí mismo, sino en todos los seres humanos:

wir sind Misthaufen, in sich und aus sich faulend – Dunggruben sind wir, Eiterbeulen in und an uns selber! [somos montones de excremento, pudriéndonos solos, desde dentro... ¡somos letrinas, estamos llenos de abscesos por dentro y por fuera!] (10-1).

Magnus imagina la redención con gran ansiedad, mientras percibe cómo todos los cuerpos, irredentos, decaen dolorosamente. No hay tiempo para esperar la salvación, pues aunque no sea evidente en un principio, lo cierto, para él, es que cada cuerpo va acumulando su propia putrefacción dentro de sí conforme pasan los días. También en este aspecto, lo grotesco expresionista sólo exagera una aversión ya existente en el luteranismo.

Por la caída del ser humano se explicaba, según el Antiguo Testamento, la pérdida de la seguridad y de la felicidad en el mundo, la necesidad universal de ser salvado. La citada *Confesión de Augsburgo* completaba la definición del pecado describiendo sus tres condicionamientos: se nace con dos defectos espirituales —sin fe y sin temor de dios—, y con uno más que castiga directamente al cuerpo: la concupiscencia. Además, el texto confesional afirma, con la tradición, que la expulsión del Edén es el origen de la muerte [Fig. X]. Lutero continua:

post lapsum irrepsit mors tanquam lepra in omnes sensus [...] Nunc post peccatum norunt omnes, quantus sit furor in carne, quae non solum furiosa est in concupiscendo sed etiam in fastidiendo, postquam nacta est, quod voluit. Utrinque igitur nec ratio nec voluntas integra cernitur, sed furor plus quam beluinus. Haec an non gravis et noxia lepra est, qua Adam caruit ante peccatum? [Tras la caída, la muerte se extendió como la lepra sobre todos los sentidos [...] Ahora, tras el pecado, todos saben cuánto desenfreno reside en la carne, que ya no es sólo furiosa cuando desea algo, sino también en su fastidio, cuando ya ha conseguido lo que deseaba. Ni en un momento ni en otro se muestran íntegras la razón y la voluntad. El desenfreno, en cambio, es más que bestial. ¿No es, pues, grave y nociva esta lepra que antes de la caída Adán nunca padeció?] (WA 42, 46-7).

Con ello se hace más específica la oposición entre el alma y el cuerpo, que a causa del defecto innato de éste último se decide ya de antemano en favor de la primera. El reformador explica así las graves consecuencias de la caída para la posteridad. Repudiando la condición habitual,

prepara el camino para exponer la gracia de la salvación. Insistiendo primero en la ubicuidad de la corrupción, facilita la expectativa de una solución mesiánica. La degradación del cuerpo que tanto horroriza al pastor Magnus y a sus hijos evoca, en efecto, esa deficiencia en todos los cuerpos que, según el luteranismo, dificultaba a cada cristiano la ejecución plena de sus labores, perturbándole y recordándole, en su perturbación, que sólo dios podía salvarlo de una vida en plena decadencia.⁹⁰

La concupiscencia, ilustrada en la tradición por metáforas que la asemejan a una enfermedad crónica o sistémica, no se reduce al deseo sexual, sino que debe entenderse como una inclinación general al mal (diferente de la ignorancia que, para Agustín, era la otra causa del pecado).⁹¹ En tanto equivale a la corrupción de todos los sentidos, implica la imposibilidad general de disfrutar sin culpa de cualquier tipo de placer. Si no fuese por ella, también el cuerpo sería aceptado cabalmente como una obra divina. Sin embargo, con mucha frecuencia, cuando los teólogos hablan de la concupiscencia, a ésta se le caracteriza sobre todo mediante rasgos sexuales, quizás por percibirse en el deseo sexual la fuente más intensa y accesible de placer. Una vez más, el cristianismo propio de la tradición luterana explica mejor que otras tradiciones la intensidad de la reacción de Magnus: la predicación sobre el poder redentor del deseo se opone a la doctrina que predica el origen del pecado en el cuerpo mismo —una doctrina de bases paulinas, a la que Agustín dio forma y que Lutero reanimó para acentuar la necesidad de ser asistido por un espíritu divino radicalmente ajeno. Esta doctrina se convierte ahora, para Magnus, en un caro error, por el que cuerpos originalmente divinos quedan esclavizados, defraudados. La religiosidad que el pastor intenta articular quiere desplazar la espiritualidad cristiana tradicional, que es una religiosidad avocada a lo incorpóreo. El mesianismo expresionista del drama pide la redención de esos cuerpos percederos, injustamente condenados.

90 El pietismo de Spener retomaba íntegramente la doctrina luterana de la fe, fundamental para definir la espiritualidad de esta confesión: “*Wir wissen, daß wir von natur nichts gutes an uns haben, sondern soll etwas an uns seyn, so muß es von Gott in uns gewürcket werden* [Sabemos que por naturaleza no hay nada bueno en nosotros, sino que algo más ha de entrar en nosotros, y debe ser Dios quien lo hace actuar en nosotros]” (*Pia desideria*, 94; cf. Rom 7, 18).

91 Las únicas dos causas de los pecados que se cometen individualmente son, según Agustín, la ignorancia y la concupiscencia. En la misma *Réplica* explica que la oración del “Padre nuestro” se refiere primero a este tipo de pecados cuando se dice “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores”, para pedir que el espíritu ayude a la voluntad a triunfar sobre ambos errores. En cuanto al pecado original se dice después “No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal”, “*unusquisque enim, sicut scriptum est, temptatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* [Porque cada cual es tentado, como está escrito, al ser reducido por la concupiscencia]” (I, 13).



Fig. X. Adán labra los campos (1538)

Hans Holbein el Joven (c.1497-1543) integró, al comienzo de la serie de grabados que componen su *Danza macabra*, cuatro imágenes que explican el origen de la muerte: la creación del mundo, el pecado original, la expulsión del Edén —en la que Adán y Eva aparecen ya acompañados de un esqueleto que toca un instrumento de cuerda— y, finalmente, esta escena de la vida tras la caída, que ilustra los versículos del Génesis en los que dios dicta el castigo: “*Und zum Weibe sprach er [Gott], Ich wil dir viel schmerzen schaffen wenn du schwanger wirst, Du solt mit schmerzen Kinder geben, Und dein wille sol deinem Man unterworfen sein, Und Er sol dein Herr sein. Und zu Adam sprach er, Die weil du hast gehorchet der stimme deines Weibes, Und gessen von dem Bawm da von ich dir gebot, und sprach, Du solt nicht da von essen, Verflucht sey der Acker umb deinen willen, mit kummer soltu dich drauff neeren dein Leben lang, Dorn und Disteln sol er dir tragen, und solt das Kraut auff dem felde essen. Im schweis deines Angesichts soltu dein Brot essen, Bis das du wider zu Erden werdest, da von du genomen bist, Denn du bist Erden, und solt zu Erden werden* [Y dijo Dios a la mujer: «Haré que, cuando estés embarazada, padezcas muchos dolores; y con dolores deberás dar a luz a tus hijos; además, tu voluntad deberá estar subordinada a la de tu marido, tu marido será tu señor». A Adán le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y por haber comido del árbol que te prohibí, del que dije que no podías comer, maldito sea el campo; con esfuerzo deberás ahora alimentarte de él durante el resto de tu vida, pues te dará espinas y cardos y deberás comer la hierba del suelo; deberás comer el pan con el sudor en tu cara, hasta que te conviertas en la misma tierra de la que fuiste tomado, pues eres tierra y a la tierra volverás»]” (Gen 3, 16-9 en WA DB 8, 45). Tras expulsarlos, dios agrega que si hubiesen comido también del árbol de la vida, el hombre y la mujer se habrían hecho inmortales. Además del esqueleto que labra con Adán, Holbein integró en la imagen un reloj de arena que insiste en la finitud de la vida humana. De manera más sentenciosa, en la carta a los romanos Pablo reiteraba la relación entre la mortalidad y el castigo: “*Denn der Tod ist der Sünden sold* [Pues la paga del pecado es la muerte]” (Rom 6, 23 en WA DB 7, 49).

El sueño liberador de una desnudez inocente debía enfrentarse a la moral luterana que rige en la casa paterna y en el resto de la sociedad conservadora. En el segundo cuadro del drama, algún tiempo después de la muerte del pastor, Jakob discute este tipo de problemas cuando confiesa a sus hermanos sus propias inquietudes sexuales, al parecer mucho menos sujetas a la rígida tradición que las de aquéllos. El joven narra primero un sueño erótico en el que su deseo y su afecto se dirigen hacia una persona cuyo cuerpo, sin sorprenderle demasiado, cambia de sexo un par de veces; luego recuerda el momento de la primera adolescencia en el que aparece la conciencia de su propia sexualidad y el deseo de masturbarse; y finalmente, cuando Ephraim hace un comentario sobre la “pureza” anhelada por los hombres en las mujeres y su contraste con los “horribles” deseos sexuales que “desvirtúan” esa decente inclinación, Jakob intenta convencerlo de que la virginidad y la posterior castidad de los esposos son ideas absurdas, contrarias a la verdadera naturaleza:

Die Reinheit, die Du willst an Dir und anderen, gibt es gar nicht. Das ist die Farbe der Eunuchen und Lustlosen [...] Wenn wir die alte Norm behalten wollen von Sünde, Reinheit, Gott und Welt, so nimmt uns Welt und Gott und Sünde und schleudert uns auf Strand und Stein [La pureza que deseas en tí y en los otros no existe en absoluto. Ése es el color de los eunucos y de quienes carecen de deseos [...] Si observásemos la vieja norma sobre el pecado y la pureza, sobre Dios y el mundo, este mundo, el mismo Dios y hasta el pecado nos tomarían y nos arrojarían lejos de sí, a alguna playa desolada llena de piedras] (27-8).⁹²

Con un estilo de predicación semejante al de su padre, afectado y cargado de figuras, Jakob comienza a imaginar un dios que ha creado el mundo con un propósito y un plan de salvación, es decir, propiamente un mesianismo, pero uno distinto del luterano.

Jakob cree, por ejemplo, que la vida sexual de los seres humanos no tendría que reprimirse más que la vida sexual del resto de los animales. Compara, sin ningún pesar, la urgencia sexual de los adolescentes con el celo de las yeguas y con la fertilidad de los corderos durante la primavera, comportamientos que le parecen espontáneos y sin culpa. No ve nada de malo en que el deseo sea, como piensan Agustín y Lutero, tan bruto como el de las bestias, “un bien usado bestialmente [*bono bestialiter uti*]”, un coito indiferente a la procreación que tiene “la intención puesta en el goce del impulso sexual [*intentio in uoluptate libidinis*]” (*Del matrimonio y la concupiscencia* IV 5; cf. WA 42, 46-7). En cambio Johanna, cuando su hermano menor quiere saber si el deseo es tan fuerte en las mujeres como en los hombres, contesta también según la mentalidad tradicional:

Brüste und der Schoß Teufel sind. Jedes ein Teufel für sich, ganz sinnlose Teufel, ganz schrecklich

92 La polaridad sexual entre las imágenes de la esposa y la prostituta es una construcción cultural que parte, por supuesto, de una mirada masculina, heterosexual y misógina (cf. Bornay, 15-7; 43-4; 53-5). Klaus vom Beyme habla de este “tópico de la fantasía masculina” en relación con los comportamientos sexuales de los artistas vanguardistas de principios del siglo XX y concluye que entre éstos no fueron favorecidas ni la emancipación de las mujeres ni la de los homosexuales (129-30). Por otro lado, tanto la masturbación adolescente como la atracción homoerótica están también tematizadas en *El despertar de la primavera*.

tätige Teufel, die nicht ruhen und rasten wollen und nur martern [Los senos y el vientre [*i.e.* los genitales] son demonios. Un demonio para cada parte, demonios completamente insensatos, terriblemente insidiosos, que no permiten tranquilidad ni descanso y sólo quieren martirizarnos] (30).⁹³

Mientras Jakob predica una doctrina pretendidamente liberadora entre sus hermanos y amigos, Johanna reproduce, como la buena hija de un buen pastor, la sentencia socialmente aceptada por la cual se sancionan los comportamientos sexuales: el demonio es el autor del pecado, el seductor que se aprovecha de aquella concupiscencia con que dios ha castigado todos los deseos humanos.

La educación de los hijos ha tenido, por lo tanto, efectos dispares. Cuando los tres adolescentes se reúnen ante la cama del padre enfermo para escuchar su último sermón, se insinúa ya que Johanna y Ephraim son los más sensatos. La “inmoralidad” de Magnus, explícita al final de su vida, quizás nunca antes se había expresado como tal. A Johanna le aterran los alardes y desvaríos del pastor, y por ello se atreve incluso a reprender al padre, que no cumple sus funciones ordinarias: “*Du solltest nicht so von den Dingen denken* [No deberías pensar así de las cosas]” (10). Después, cuando le parece imposible hacer que Magnus recapacite sobre la decisión de suicidarse, acude desesperada a su hermano: “*Warum tust Du nichts, daß er nicht solche Worte spricht?* [¿Por qué no haces nada para que deje de hablar así?]” (23). Con un temor semejante al que siente ante la intensidad de sus propios deseos sexuales, Johanna expresa el deseo de censurar la insubordinación del pastor para conservar el orden que debería estar garantizado por la autoridad de la casa. En cuanto a Ephraim, la segunda cosa que dice, cuando aparece por primera vez en escena, es una muestra de reverencia, de acuerdo con la obligación de respeto debido a los pastores indicada por el catecismo: “*Man muß zu Deinen Worten schweigen* [Hay que callar ante tus palabras]” (14; *cf.* Heb 13, 17). La actitud de ambos adolescentes se transforma después, conforme se desarrolla la obra, sobre todo como consecuencia de la predicación de Jakob. Sin embargo, puede afirmarse que si Johanna y Ephraim son inicialmente hijos prudentes, esto es porque al menos en este aspecto han sido educados por el pastor como se esperaba y han aprendido a obedecer en todo al padre de familia. Se atreven a replicar sólo tras escuchar las blasfemias de Magnus, sólo cuando éste deja de cumplir con su función habitual. El intenso patetismo del enfermo les desconcierta, su reputación sexual les parece ahora cuestionable y su fe les resulta muy confusa.

93 Como en el caso del término *Hochzeitsnacht*, ‘noche de bodas’, utilizado para hablar del acto sexual, el drama completo usa otro eufemismo para referirse a los genitales femeninos: el alemán *Schoss*, literalmente ‘brote’ o ‘retoño’ de una planta. Aunque en contextos menos sexuales puede significar simplemente ‘regazo’, o referirse incluso al útero o vientre femenino (e.g. *ein Kind im Schoss tragen*), es claro que aquí se refiere a los genitales, lo mismo que en el texto apenas citado (Fig. XI), en dónde lo he traducido por ‘vulva’, pues allí alude de manera aun más explícita al aspecto de los genitales externos.

En cambio, el primer cuadro introduce de inmediato la figura de Jakob como el hijo ilegítimo e irreverente que comprende con mucha mayor rapidez que sus hermanos la desesperación y los deseos suicidas de su padre. Cuando Magnus les pide que le entreguen el arma que guarda en el armario, es Jakob quien accede rápidamente, sin vacilar:

Ich habe Dich durchaus verstanden. Solltest Du Dich erschießen, so tue es bitte in der Weise, daß es keine scheußliche Wunde gibt, vor der einen Ekel ankommt. [...] Wir werden ernst und ruhig sein. Wir werden dieses unser Leben nicht kümmern lassen [Te he entendido completamente. Si has de dispararte, por favor hazlo de modo que no queden heridas horribles que nos provoquen repulsión [...] Estaremos callados, serios. No dejaremos que esto afecte nuestras vidas] (21, 25).

La caracterización de Jakob como hijo concebido fuera del matrimonio se apoya así en un estereotipo, extendido en la época, según el cual los hijos ilegítimos eran más propensos a convertirse en criminales. Esto, supuestamente, porque su formación no había estado garantizada por la moral de la familia nuclear, la única irreprochable (cf. Middendorff, 125-36; Bornay, 58). Cuando Jakob se muestra como el hijo más próximo al padre sufriente, la “ilegitimidad” del hijo señala, por supuesto, esa otra “ilegitimidad” del pastor. Pero el que a ambos esta concupiscencia de la carne —a la que el padre confiesa haber cedido en la concepción del hijo y en contra de la cual predica después el adolescente—, les parezca insignificante, es otra prueba de que ninguno de los dos está dispuesto a defender el dogma del pecado original. Ante la grosera confesión del pastor (“*Ich war nur lüstern* [Sólo estaba deseoso]”), Jakob afirma: “*Ehelich oder unehelich — das gilt gleich* [Legítimo o ilegítimo... da lo mismo]”. Magnus responde: “*Ja, das gilt gleich* [Sí, da lo mismo]” (20).

La inconformidad que sienten Magnus y Jakob hacia la doctrina del pecado expresa su propia necesidad de examinar los valores sobre los que se construyó esa teología enemiga del placer. Después de todo, son ellos quienes padecen en carne propia la exigencia social que sanciona sus comportamientos sexuales. Además de las relaciones sexuales premaritales y del adulterio, era reprensible, por ejemplo, la atracción homoerótica que Jakob experimenta en su sueño. Magnus no cree que el acto sexual deba ser condenado y Jakob espera, con su padre, que los jóvenes puedan deshacerse de la impureza y la culpa imputadas al deseo. Como señala Andrew Bowie, las críticas de la cultura sólo se hacen posibles cuando se tiene la experiencia de que determinada cultura no se adecúa a la propia naturaleza o, más exactamente, cuando la idea de naturaleza ofrecida por determinada cultura ya no se siente como propia (133). Esta premisa es fundamental para entender que la insatisfacción implícita en el mesianismo expresionista de la obra puede formularse también en términos de un conflicto en el que podría identificarse cuál es la naturaleza que necesita ser redimida, qué clase de cultura es aquélla que la aprisiona y, por consiguiente, qué forma tiene la redención que podría satisfacerle. Tal concurso entre definiciones puede entenderse también como el desplazamiento que ocurre cuando una cultura dominante empieza a ser retada por una cultura

emergente; cuando la moral de una generación es cuestionada por las experiencias de otra; o, recurriendo otra vez a la metáfora orgánica, cuando las partes de un cuerpo de doctrinas que se desarticulan empiezan a recomponerse de acuerdo con una intención diferente (cf. Williams, 1977: 143 ss.). El anhelo de la salvación, tal y como se constituye en el drama, espera el advenimiento de una justicia que restituya la armonía entre ambos conceptos polares: lo que se percibe como una constitución natural, imposible de modificar, y las formas del mundo social que, según lo perciben el pastor y sus hijos, traicionan y reprimen esa naturaleza en lugar de adecuarse a ella.

El mesianismo de *Pastor Ephraim Magnus* tiende a visualizar la salvación en relación con la plenitud que el ser humano tuvo en el Edén, pues considera que la naturaleza auténtica es algo que se ha olvidado y debe recuperarse. Ésta naturaleza basta, no necesita ser suplida por nada distinto a ella. El sufrimiento de Magnus y sus hijos es, por lo tanto, nostálgico; su mesianismo, restitutivo. La espiritualidad tradicional se abandona rápidamente porque esta religiosidad contendiente no pide la intervención de una gracia ajena, sino que reconoce la inocencia y las capacidades del creyente. La fe perdida en los dogmas de la resurrección y la vida eterna da paso a una nueva fe que prefiere y exige justicia para la naturaleza original, devaluada y reprimida por las costumbres dominantes. En el comentario de Lutero al Génesis se percibe, a pesar de todo el pesimismo en torno a la concupiscencia, un anhelo semejante por la plenitud del Edén:

Ac si Adam in statu innocentiae permausisset, fuisset haec consuetudo mariti et uxoris suavissima. Ipsum opus generationis quoque fuisset sanctissimum et reverendum. Non fuisset ille pudor ex peccato natus, qui nunc est, quod Parentes tum coguntur se abdere in tenebras. Non minor fuisset in concumbendo honestas, quam est in capiendo somno, cibo, potu cum uxore. [...] Nam in Paradiso congressus ille fuisset sine omni verecundia, tanquam opus a Deo conditum et benedictum. Habuisset honestam voluptatem, qualis tum in cibo et potu fuit. Nunc, proh dolor, est tam foeda et horribilis voluptas, ut a medicis comparetur cum epilepsia seu comiciali morbo. [...] Est enim legitima coniunctio masculi et foeminae ordinatio et institutio divina. [...] Ac sine dubio Adam eam [sponsam, Heuam] cum magna voluptate accepit, sicut adhuc in hac corrupta natura sponsi et sponsae amor mutuus egregius est. Sed tum fuit sine illa apileptica et apoplectica voluptate, quae hodie in coniugio est, fuit castus et suavissimos amor, et ipsa quoque copulatio fuisset honestissima et sanctissima. [...] Non excitabatur in eis illa foeda libido, sed alter alterum inspiciens agnoscebat Dei bonitatem, laetabatur in Deo, securus erat in bonitate Dei [Y si Adán hubiese permanecido en aquel estado de inocencia, la convivencia entre el marido y su mujer habría sido sumamente dulce. El acto mismo de la procreación habría sido también santísimo y respetable. No habría existido nada de ese pudor, nacido del pecado, que ahora nos aqueja y por el cual los padres se sienten constreñidos a ocultarse entre las sombras. Yacer con la esposa no habría sido menos honesto que dormir o compartir con ella las bebidas y los alimentos. [...] Pues en el Paraíso la unión [sexual] misma habría ocurrido sin vergüenza alguna, en tanto obra hecha y bendecida por Dios. El placer obtenido habría sido tan honesto como el que se obtiene cuando se come o se bebe. Ahora, por desgracia, éste es tan desagradable y repugnante que los médicos lo comparan con la epilepsia o enfermedad comicial [...] La unión del macho y la hembra es, pues, mandamiento legítimo e institución divina [...] Y sin duda Adán recibió a su mujer con gran placer, pues incluso en esta naturaleza corrupta el amor mutuo que se tienen el esposo y la esposa es

digno. Aquél, sin embargo, fue un amor exento del placer, apopléjico y epiléptico, que hoy en día conlleva la unión del hombre y la mujer; fue un amor dulcísimo y casto, e incluso la copulación era honestísima y santísima [...] En ellos no se excitaba el horrible impulso sexual, sino que cada uno, mirando al otro, reconocía la bondad de Dios y se regocijaba en Dios, en la certidumbre de Su bondad] (*In primum librum Mose enarrationes* en WA 42, 88-90, 99-101, 107).

El cuerpo, su desnudez y su sexualidad habían sido santificados como cualquier otro elemento de la creación y no eran muy diferentes de los del resto de los animales. Lutero intentó describir esa naturaleza sin mancha afirmando que ésta había sido inocente y agradable a dios (aunque, eso sí, siempre asociada al don de la procreación). De la felicidad original, sin embargo, no quedaban sino miserias. Lutero las llama residuos de la naturaleza (lat. *reliquae naturae*), escombros de una plenitud irrecuperable.

Siguiendo la advertencia de Agustín, de manera quizás más estricta, Lutero se sentía obligado a enfatizar la miseria de la vida para exaltar la esperanza de la resurrección, la salvación gloriosa tras la muerte dependía de una existencia condenada a la banalidad. Absolutamente todas las cualidades del hombre son miserables, afirmó, si se piensa en la condición perdida:

Reliquiae hae sunt, sed profecto miserae reliquiae, si ad primam conditionem respicias [Son residuos, pero ciertamente residuos miserables, si se les compara con la condición original] (WA 42, 81).

Se ha insistido en que la tradición luterana forjó un pesimismo mucho más angustiante y severo que el que la tradición humanista católica de la época de la Reforma derivaba de la misma doctrina. El reformador continúa:

Coniunctio maris et foeminae divinitus est constituta. Sed quam foeda ea nunc est post peccatum? Quam ipsa caro furiose incenditur? Itaque nunc post peccatum coniunctio haec non tanquam Dei opus in publico fit, sed honesti coniuges querunt sola loca, remota ab oculis hominum. Ad huncmodum corpus habemus, sed quam miserum, quam varie laesum? Habemus voluntatem quoque et rationem, sed quam multipliciter vitiatam? Sicut enim ratio ignorantia multiplici oppressa est: Ita voluntas non perturbata solum, sed adversa a Deo et inimica Dei est, quae cum voluptate ad malum fertur, ubi diversum faciendum erat. Non itaque haec naturae multiplex corruptio extenuanda sed magis amplificanda est: Quod homo ab imagine Dei, a noticia Dei, a noticia aliarum creaturarum omnium, ab honestissima nuditate in blasphemias, in odium, in contemptum Dei, Imo quod plus est, in inimicicam erga Deum lapsus est. Taceo iam de tyrannide Satanae, cui propter peccatum misera haec natura subiecta est. Amplificanda, inquam, haec sunt, propterea quod, nisi recte cognoscatur magnitudo morbi, remedium quoque non cognoscitur nec desideratur. Quanto enim magis peccatum extenuaveris, tanto quoque gratia magis vilescet [La unión del marido y su mujer ha sido establecida por Dios, ¡pero qué horrible es ahora, tras el pecado! ¡Con qué furia de la carne se enciende! Después del pecado [original], esta unión ya no es la obra divina que debía manifestarse ante todos. Ahora, por el contrario, los cónyuges buscan lugares solitarios, alejados de las miradas de los demás. De igual manera, tenemos todavía un cuerpo, ¡pero qué mísero y con cuántas heridas! Tenemos voluntad y tenemos razón, ¡pero de cuántas maneras viciadas! Nuestra razón está ahora atrapada entre tantas formas de ignorancia y así también nuestra voluntad, que no sólo está perturbada, sino vuelta en contra de Dios y enemistada contra Dios. ¡Se vuelve ésta al mal, con placer, cuando debería hacer lo contrario! No hemos de atenuar esta corrupción, tan variada, de nuestra naturaleza. Al contrario, mejor

amplifiquémosla: el ser humano ha caído, desde aquella imagen de Dios, desde aquel conocimiento de Dios y de todas las otras creaturas, desde la honestísima desnudez, ha caído en las blasfemias, en el odio y en el desprecio de Dios o peor aún, en la enemistad contra Dios. Ya ni qué decir sobre la tiranía de Satán, a quien nuestra miserable naturaleza está ahora sometida por el pecado. Hemos de amplificar todo esto, repito, pues si no reconocemos, como es debido, la magnitud de nuestra enfermedad, no reconoceremos tampoco el remedio, ni lo desearíamos siquiera. Cuanto más atenuemos el pecado, más envileceremos la gracia] (WA 42, 106-7).

La vieja doctrina del pecado original, renovada y exacerbada por Lutero, provoca la angustia del pastor y sus hijos, al menos en dos sentidos: por identificar la inclinación al placer con la penosísima concupiscencia, y por ser tal corrupción del cuerpo la causa de la muerte. Pero ambas afirmaciones son desafiadas. Para Magnus, esta pesadez insufrible no tiene ningún sentido. El deseo es ya, sencillamente, una parte de la naturaleza creada por dios, que no debe identificarse ni con el mal ni con el pecado. La muerte, por su parte, es un misterio, pero no un castigo; puede aceptarse como el fin natural de todos los seres vivos y no sólo del hombre caído. Lo horrible solamente es morir sin haber disfrutado más a menudo y sin haber amado jamás.

Lo que necesita un remedio, según las exigencias de esta fe moderna, es precisamente esa doctrina que desprecia la naturaleza original y postpone la restitución de la justicia a algún otro momento más allá de la muerte. La imagen de lo prometido se ve ahora bastante deslucida. También Jahnn imaginó la plenitud del Edén, aquel jardín de afectos y placeres sagrados, mientras caminaba por la ciudad de Lübeck, llena de iglesias. A diferencia de Lutero, sin embargo, percibía la caída de manera radicalmente distinta:

Ach, warum haben die Menschen erkannt, daß sie nackt sind! - Das ist ihre einzige Sünde. Und durch ihre falsche Scham, durch die Anerkennung der Feigenblattmoral sündigen sie immer wieder [¡Ay, por qué han reconocido los seres humanos que se encuentran desnudos!... Ése es su único pecado. Y por su falsa vergüenza, por haber acatado esta moral de las hojas de la higuera, vuelven a pecar una y otra vez] (12.I.1915 en FS 404).

Para el escritor adolescente, el pecado es mera imitación de un error cometido ya muchas veces, inercia. Su origen está en haber negado la divinidad de la naturaleza y se sostiene ignorando lo que es evidente en la vida de los animales y en la del propio cuerpo [Fig. XI]. De igual forma, para Magnus, la doctrina de la caída es producto de la mediocridad humana, de la vergüenza misma que, por mera costumbre, no reconoce la inocencia de la creación:

Mannbar werden und ohne Genuß sterben! Alles Betrug! [...] Wenn man mannbar wurde, muß man genießen! [...] Lüste und Erkenntnisse kann man nicht kastrieren [¡Hacerse hombre y morir sin haber conocido el placer! ¡Qué fraude! [...] ¡Cuando alguien se hace hombre debe disfrutar! Los deseos y las percepciones no se pueden castrar] (12-13).

Es propiamente liberador y moderno que la vergüenza y el pudor no se atribuyan ya al pecado original sino a la sociedad, la represión no sería más que un pésimo comportamiento aprendido. Las viejas acusaciones de Pablo, Agustín y Lutero en contra del cuerpo, son



Fig. XI Adán siente vergüenza de su desnudez (1528)

En su cortísimo viaje a Lübeck, Jahn se quejaba de que la estatua de Hermes, en uno de los principales puentes de la ciudad, tuviera las nalgas descubiertas pero no los genitales: “*Ein Gott braucht sich doch nicht zu schämen [...] Aber zum Teufel, wozu dienen Badehosen, Feigenblätter und ähnliche Einrichtungen? Gibt es Dinge an uns deren wir uns zu schämen brauchen? [...] Ist denn der liebe Gott ein Tölpel gewesen, daß er etwas an uns schuf, das wir verbergen müssen?! Wieviel reiner oder unreiner ist unsre Nase dann als irgend etwas an uns? Will jemand sagen die Brüste einer Mutter, aus denen ihr Kindlein Milch sog seien unrein und verhüllenswürdig? Oder gar ihr Schoß, aus dem sie ihr Kindlein gebar nicht heilig? - O, über dies widernatürliche Schamgefühl!* [Un dios, desde luego, no tiene de qué avergonzarse [...] ¿De qué sirven los trajes de baño, las hojas de higuera y otros remiendos por el estilo? ¡Al diablo con todo eso! ¿Acaso hay partes nuestras de las que debemos avergonzarnos? [...] ¿Acaso nuestro querido Dios ha sido tan torpe que ahora debemos ocultar algunas partes de nuestro cuerpo a las que Él mismo dio forma?! ¿Cuánto más pura o más inmunda es nuestra nariz que cualquier otra parte de nosotros? ¿Se atreverá alguien a decir que los pechos de una madre, de los que su pequeño hijo recién ha bebido la leche, son inmundos y merecen ser cubiertos? ¿O acaso negará alguien que su vulva, de la cual nació ese pequeño niño, es sagrada? ... ¡Ay, este sentimiento de vergüenza es antinatural!]” (12.I.1915 en FS 403). En el mismo texto, Jahn se refiere a esta actitud luterano-burguesa con respecto a la sexualidad como una “moral de las hojas de la higuera [*Feigenblattmoral*]”, en alusión al relato del pecado original. La ilustración es un detalle del díptico de Adán y Eva pintado por Lucas Cranach en la primera mitad del siglo XVI.

invertidas, entonces, porque no admiten su liberación antes de la muerte. Según Lutero, el ser humano debería estar agradecido y complacido por conservar, al menos, los restos más exiguos de su felicidad original:

et tamen illae misellae reliquiae sunt excellentia dona Dei, quibus sine gratiarum actione uti profecto impietas est [y sin embargo estos miserables residuos son dones excelentes de Dios y utilizarlos sin gratitud definitivamente es impiedad] (WA 42, 99).

Para el reformador, ser todavía capaz de procrear —por continuar sólo con los ejemplos que se relacionan con la vida sexual—, era un don, aun cuando el acto sexual en sí fuera una vergüenza y aun cuando no pudieran concebirse sino hijos igualmente reducidos a la tristeza del pecado. Al ser humano que ha heredado la culpa no le quedaría, pues, más que una vida de estricta disciplina, de permanente abstinencia, de incondicional obediencia al orden dispuesto por dios desde el principio, si acaso quisiera salvarse.

En síntesis, la fe luterana consiste en creer que dios ama y perdona a los seres humanos a pesar de toda la miseria que están condenados a heredar, pues la comprensión de esta gracia, se cree, debería ser suficiente para reanimar a la persona. El espíritu santo —que no viene a redimir el cuerpo, sino el alma—, es un visitante que trae la verdad desde el exterior; ésta nunca podría surgir de la propia naturaleza. La justificación no libera a nadie de la concupiscencia de la carne y por ello seguirá siendo necesario que los fieles sean sepultados, igual que todos los demás, aunque sea bajo un suelo reservado, apartados en un campo santo. Todo cuerpo, afirma Lutero, morirá con sus inmundicias, con su deseo “epiléptico y apopléjico”, incluso si muere en la esperanza de la resurrección (WA 42, 100). Y la resurrección, por último, traerá consigo otro cuerpo que ya no comerá, ni beberá, ni tendrá relaciones sexuales:

Expectemus in spe mortem huius carnis, ut liberemur ab his foeditatibus et restituamur etiam supra illam primam Adae creationem [Aguardemos la muerte de esta carne, con la esperanza de que seremos liberados de esta fealdad y restituidos a una vida incluso superior a aquella primera creación que fue Adán] (WA 42, 54).

Non enim in resurrectione mortuorum edemus, bibemus, nuptias contrahemus etc. Animalitas haec cessasset et spiritualibus vita esset consecuta [Pues tras la resurrección de los muertos no comeremos, ni beberemos, ni contraeremos nupcias, ni nada semejante. Esta animalidad nuestra habrá cesado y será reemplazada por la vida espiritual] (WA 42, 81).

Aunque Lutero usa el verbo “restituir” (lat. *restituamur*), es claro que la naturaleza prometida por el mesías es, para él, una distinta de la primigenia, es decir, que más que restaurarla la compensa mediante algo mucho mejor. Pero el esquema luterano de la salvación, con su esperanza en un reino futuro, justo y divino, prescinde de al menos dos cosas que son precisamente lo que a Magnus le gustaría restituir: la plenitud para el cuerpo nacido —el único conocido—, y la inocencia del placer, que la propia fe ha condenado. La ortodoxia, en cambio, prescinde del cuerpo porque éste será sustituido por otro que se asume mejor y

prescinde de la inocencia porque se enseña que ésta estaba ya irremediabilmente perdida desde el principio.

Sin embargo, puesto que el deseo no es el pecado ni el pecado es la causa de la muerte, Magnus puede afirmar que el deseo es, de hecho, la fuerza que se opone a la muerte: “*Jemand kann nicht sterben, weil er Lust fühlt* [No puede morir quien aún desea]” (12).⁹⁴ Una sentencia que recuerda —junto con la citada anteriormente: “*Wo eine Seele ist, will sie Liebe leisten* [Donde quiera que esté, lo que un alma quiere es amar]” (21)—, ese otro pasaje del Nuevo Testamento al que parece complementar:

Wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die liebe [Quien no ama, no conoce a dios, pues dios es el amor] (1 Jn 4, 8 en WADB 7, 336; cf. Spener, *Pia Desideria*, 110).

Se trata, sin duda, de una teología —joánica, no paulina—, que tiende a la simplificación de los dogmas y a la revaloración religiosa de la experiencia afectiva. Más adelante volveré sobre la distinción entre la religión teórica y la religiosidad vivida día a día, pues ésta fue importantísima tanto para el pietismo como para la crítica religiosa del romanticismo alemán, dos herencias culturales de las que derivan muchos aspectos del mesianismo expresionista, y específicamente este sentimentalismo religioso que surge una y otra vez en la obra, alternándose con formas de violencia y fuertes frustraciones.⁹⁵ En cuanto a la afinidad, apenas señalada, entre los pasajes evangélicos y la predicación de Magnus, vale concluir que sólo hay contradicción si la caridad se define como amor a lo incorpóreo, como aversión a la carne o como la mayor de las virtudes teológicas que pone freno a los desvíos de la concupiscencia. Pero para Magnus —el moribundo que por la impaciencia ante los dolores podía perder incluso la caridad—, el amor y el deseo son en realidad impulsos complementarios, válidos

94 La rígida moral paulina es probablemente la doctrina cristiana más extendida sobre la inferioridad del cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, la posibilidad de un vínculo más positivo entre éstos y las religiones de salvación ni siquiera es exclusivamente moderna, como prueba, por ejemplo, la *Epístola de la santidad* [אגרת ש'הקודש], un tratado cabalista de finales del siglo XIII que propone, “como base de toda relación sexual, una moral estricta basada en el deseo de santificar el nombre divino [...] una economía del deseo y una conciencia absoluta del fin último de la relación sexual: la santificación de Dios” (E. Cohen, 152). La moral de la *Epístola*, escrita bajo influencias orientales, imagina también una justicia muy distinta de la que promete el mesianismo cristiano: “el esoterismo judío logra en Occidente, a través de la sacralización del ámbito de la sexualidad, incluir las pasiones y los deseos del cuerpo en el dominio y la representación de lo divino” (148). La tradición paulina, en cambio, “recurre al pecado de la carne y a la muerte del cuerpo como índices de una certera cancelación de las pasiones” (149). En ambos casos el lugar del cuerpo es decisivo para aproximarse a dios, aunque en sentidos divergentes: “es preciso distinguir, sin embargo, el cuerpo de que se trata: un cuerpo vivo y que goza [...] o un cuerpo que muere y que padece bajo la culpa del pecado” (156). En *Pastor Ephraim Magnus*, ante un cuerpo y una sexualidad cada vez más limitados a lo secular, se articula el deseo de venerar en ellos, religiosamente, el propósito de la creación. Para ello se mezclan dos influencias que contrarrestan la doctrina de la concupiscencia: la espiritualización de todas las actividades cotidianas propia del luteranismo, por un lado, y la fe ilustrada en la inocencia de la naturaleza, por otro, aunque ésta última involucra ya una valoración de la sexualidad que resulta más sentimental que mística.

95 Desde su “puesta al día” (*i.e.* el concilio de 1962-5) y para corresponder mejor a la sensibilidad de los creyentes actuales, el propio catolicismo romano presta ahora mayor atención a estos aspectos afectivos, fácilmente asimilables a posiciones románticas.

los dos, inocentes e insubordinados a la vez, y capaces de liberar al cuerpo de sus pesares. Lo que Magnus se atreve a confesar al final de su vida es al mismo tiempo una fe y una esperanza. Fe en que esa naturaleza realmente es tal, y expectativa de que por ella se reestablezca la armonía del mundo, si los seres humanos lo permiten. Claramente, este anhelo de una afectividad religiosa redefiniría la tercera de las virtudes teológicas: la caridad, regla del amor a dios, al prójimo y a sí mismo, podría incorporar la animalidad que forma parte del orden natural del mundo. La fe de Magnus, que urge nostálgicamente a una regeneración de la religiosidad compartida, no tiene ojos para el mundo impenetrable que supuestamente existe más allá de la muerte. En su lugar, ésta simplemente añora la restitución de los vínculos sexuales y afectivos en los que dios habría infundido su espíritu desde el principio.

El pastor padre renuncia a explicar a sus hijos los detalles del viejo plan de salvación, a verificar que éstos los hayan comprendido, a celebrar la reputación de su casa como un orden acatado y entero. Su ejemplaridad es distinta, fragmentaria, impaciente: es trágico enfermar y morir sin haberse rebelado demasiado contra el casto espíritu, abandonar el cuerpo tras haber frustrado todos sus pequeños e insistentes avances en busca de la satisfacción. Magnus se lo dice a sus hijos de manera patético-grotesca, cuando explica que está listo para suicidarse:

Meine Seele ist von mir genommen. In mir sind nicht die Kräfte des Guten und Bösen. Was in mir ist, kann ich aus mir sprechen, und wenn es gesagt ist, bin ich leer. Mein Leib verfault, ist ohne Gestalt; er ist wie tausend Leiber. Lebt, daß Ihr nicht verfaulen müßt! Vermodern ist entsetzlich!
[Mi alma me ha sido arrebatada. Las fuerzas del bien y del mal ya no actúan en mí. Lo que queda en mí puedo vaciarlo en palabras y cuando las haya dicho, quedaré vacío. Mi cuerpo se descompone, ya no tiene forma, es como mil cuerpos. ¡Vivan, para que no tengan que descomponerse! ¡Pudrirse es horrible!] (19).

El acusado pesimismo con respecto a la naturaleza y al cuerpo en la teología luterana resultó ser, a la larga, uno de sus aspectos menos reconciliables con la modernidad —al menos en tanto daba la espalda al espíritu más positivo del humanismo y en tanto no permitía celebrar la nueva sauld ni acceder sin culpa a las diversiones de la vida urbana (es decir, en tanto las consecuencias más negativas del progreso no se manifestaban con mucha obviedad; Cassirer, 159-63; cf. Jenson, 3-5; Bentué, 231). Después de todo, ¿no podría simplemente aconsejarse al pastor que dejara de creer, si prefiere, pero que viviera feliz? Entre los burgueses de las grandes ciudades de finales del siglo XIX, ya demasiado acostumbrados a las comodidades y demás demostraciones de progreso científico y técnico, sólo los cristianos más conservadores podían insistir en la absoluta corrupción de la naturaleza humana. Quizás este fuera el caso de la mayoría de los pastores de una región confesionalmente unificada, como lo era Hamburgo, pero el distanciamiento de un creyente ordinario con respecto a la doctrina del pecado original ya no podía resultar novedoso ni sorprendente en la Alemania guillermiana. El caso de Magnus es excepcional sólo porque es un ministro perturbado quien confiesa estar harto de las viejas normas puestas en boca de dios (¿y no sería eso, a su manera, ejemplar también para los optimistas?).

Podría decirse, continuando la imagen organicista, que para el momento en el que se encuadra el suicidio del pastor, el concepto de naturaleza más propio del luteranismo llevaba ya mucho tiempo en proceso de degradación. Pero para contrapesar la agobiante desesperación que en el drama se muestra sin demasiado contexto y para comprender mejor su genealogía, puede trazarse también la historia de la fe en esa otra naturaleza que la figura de Magnus prefiere y actualiza en su predicación. Visto desde una perspectiva un tanto más amplia, la mitigación moderna del pesimismo continuaba posiciones consolidadas durante la Ilustración. Como un antídoto contra el patetismo, se afianzaba en la modernidad una mentalidad sosegada, segura de su crítica de la cultura y de su propio concepto de naturaleza,

una identidad positiva. Cassirer explica que fue durante el siglo XVIII cuando se polemizó una y otra vez en contra de Agustín y de Lutero para dar paso a un protestantismo más moderno que reconociera las mejores facultades del ser humano y los logros de los que éste era capaz por sí mismo, en todos los ámbitos técnicos y científicos, sin la asistencia del espíritu de dios (162-4). En las regiones de herencia protestante, los grandes proyectos de la Ilustración, retomando los impulsos subversivos de la Reforma, se dirigieron críticamente en contra de todas las iglesias y demás instituciones que exigían una aceptación irreflexiva de sus dogmas. Así, llevaron a cabo una especie de depuración racional de todos los aspectos de la religión que parecían basados en la simple autoridad, la superstición o la fantasía. La confianza excesiva que se ponía popularmente en los milagros, el terror ingenuo ante las supuestas apariciones demoníacas o la inmediata credulidad hacia los elementos sobrenaturales de los relatos bíblicos podían ser sustituidos por prácticas y creencias más razonables que además fueran moralmente más constructivas y eficaces.

La desarticulación liberal del cristianismo había comenzado como un proceso revisionista que no pretendía eliminar la tradición por completo sino sólo conservar lo que, una vez examinado, continuara siendo valioso y aconsejable (Harvey, 530). Creo que vale la pena revisar esa otra actitud o programa de evaluación de lo religioso porque puede compararse con la desesperanza, mucho más patética, de la figura de Magnus. De ese segundo fondo histórico la figura de Magnus toma algunos principios clave, mientras que respecto a otros se mantiene todavía bastante apegado a formas más tradicionales de las religiones de salvación, mostrando, en cierto modo, cómo los puntos irresueltos se sufren como incertidumbres e incongruencias subjetivas. Un enredo de discursos heredados a los que las conciencias quedan sujetas. Magnus y sus hijos están desgarrados entre la pretendida simplicidad de sus creencias y los complejos presupuestos del mesianismo cristiano tradicional, una contradicción inadvertida que se padece personalmente pero que incluso se convierte en peligrosa para otros cuando los personajes predicán su fe confusa y agresivamente. A la diversidad válida de proyectos de reforma se asocian, por decirlo de algún modo, distintos estilos de predicación. En el peor de los casos, la predicación puede convertirse en una nueva imposición dogmática; en el extremo contrario, en un discurso efectivamente persuasivo.

Una doctrina como la del pecado que se hereda por nacimiento o la reiteración luterana de que el hombre es incapaz de apartarse del mal por su propia inteligencia empezaban a resultar absurdas para esta nueva sensibilidad ilustrada (McGrath, 360). Si el patetismo que en *Pastor Ephraim Magnus* se queja desesperadamente de la cultura debe mucho al pesimismo luterano con respecto a la corrupción de la naturaleza, la reivindicación del cuerpo, en cambio, se remonta a ese período histórico que supuso la ruptura definitiva de la filosofía con el viejo dogma del pecado original. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), explica el mismo

Cassirer, fue uno de los primeros en defender la inocencia de la naturaleza en términos totalmente distintos a los de la teología cristiana, atribuyendo los malos comportamientos a la inconciencia y al ejemplo nocivo de una sociedad corrupta sobre los niños:

*Pourquoi reprochons-nous à l'Auteur des choses, les maux que nous nous faisons & les ennemis que nous armons contre nous-mêmes? [¿Por qué reprochamos al autor de las cosas los males que nosotros nos hacemos y los enemigos que contra nosotros mismos armamos?] (1762: III 122-3/464; Cassirer, 176-81).*⁹⁶

El origen de la culpa se transfería, dejaba de ser una determinación hereditaria para convertirse en un defecto de la interacción social, una manera de actuar de la que cada persona podía hacerse responsable. Para Rousseau, los seres humanos eran claramente pecadores por imitación. Frente a los filósofos que, como Thomas Hobbes (1588-1679), aseguraron que el instinto natural era agresivo y que éste, en consecuencia, debía ser dominado por la cultura para limitar sus daños, Rousseau pensó que el ser humano era inocente por naturaleza y que era necesario reconocer lo fecundo de esa predisposición suya al bien para renunciar a las pretensiones y sufrimientos promovidos por una cultura viciada (Bowie, 134). Además, puesto que dios había dado al ser humano todo lo necesario para ser bueno, éste no necesitaba del espíritu santo para corregir su propia debilidad ni tenía motivos para pedir a dios que interviniese en su favor con algún otro poder sobrenatural.

Rousseau se apartaba así del patetismo pesimista de la doctrina del pecado original y acentuaba su posición ética con respecto a dios, a quien se refiere de este modo:

je le benis de ses dons, mais je ne le prie pas; que lui demanderois-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi, qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse, & maintenu par sa providence, voudrois-je que cet ordre fût troublé pour moi? [...] Je ne lui demande pas non plus le pouvoir de bien faire; pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné? Ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connoître, la liberté pour le choisir? [...] Source de justice & de vérité, Dieu clément & bon! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais, j'acquiesce à ta bonté [lo bendigo por sus dones, pero no le ruego. ¿Pues qué le pediría? ¿Que cambiase para mí el curso de las cosas, que hiciera milagros en mi favor? Yo, que debo amar por encima de todo el orden establecido por su sabiduría y mantenido por su providencia, ¿he de querer que se turbe por mí ese orden? [...] No le pido tampoco el poder de obrar bien: ¿por qué pedirle lo que me ha dado? ¿No me ha dado la conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo? [...] ¡Fuente de justicia y de verdad, Dios clemente y bueno! En mi confianza en ti, el supremo deseo de mi corazón es que tu voluntad se haga. Uniéndola a la mía, hago lo que tú haces, acato tu bondad] (Emilio III 126-7/465-6).

96 El texto citado es el *Émile ou De l'éducation* [*Emilio o De la Educación*] (1762), la gran obra pedagógica de Rousseau, en la que el autor integró un célebre ensayo sobre la religión natural, conocido como *La profession de foi du vicairé savoyard* [*La profesión de fe del vicario saboyano*] (de donde provienen la mayor parte de las citas siguientes). Aunque me concentro en esta reflexión sobre lo religioso, creo que resultaría también interesante leer la manera en que estos nuevos presupuestos religiosos se traducen, en la parte sobre la educación sexual, en una moralidad todavía bastante cristiana que, aunque comparable a la luterana, habría que relacionar primero con el calvinismo.

La armonía entre el orden divino y el humano está mediada por la naturaleza, lo cual quiere decir que no hay necesidad de asistencia externa. La creatura puede descubrir y ser fiel a esa armonía por sus propios medios. Su religiosidad consiste en no estropear lo que ya está dado, en agradecerlo y celebrarlo. El futuro del que Lutero quería prevenir a los cristianos se cumple: si se aminora la carga del pecado, también se hace menos necesaria la gracia. Dios provee a través de la naturaleza y el ser humano se basta a sí mismo, es parte de su maduración aprender a responsabilizarse de sus errores.

Rousseau creyó que había un orden de la naturaleza establecido por dios, pero consideraba que el orden moral era otro distinto y al margen de aquél, uno que era responsabilidad de los seres humanos y de nadie más (cf. Gourevitch, 204-7). Los creyentes no participan en el orden divino acatando mandamientos que se les comunican externa o sobrenaturalmente, por la autoridad del padre o de las doctrinas reveladas, sino sólo siguiendo la inclinación natural que dios le ha dado a todo el género humano desde el principio:

ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui même, il l'écrit au fond de son cœur [lo que Dios quiere que haga un hombre, no se lo hace decir por otro hombre, se lo dice él mismo, lo escribe en el fondo de su corazón] (*Emilio* II 176/333).

Importa la religiosidad que cada persona experimenta y no las definiciones teológicas. Esta comprensión o intuición natural de la creatura es un potencial que podría ser frustrado o desviado por una mala formación, pero no se acepta ninguna predisposición al mal. Como si pronunciase una contraparte ilustrada a las definiciones del pecado original dadas por la *Confesión de Augsburgo*, Rousseau describió la prometedora condición que caracterizaría al ser humano desde el nacimiento. El creador, explicaba, dispuso que fueran sentimientos innatos el amor de sí, el temor al dolor, el horror a la muerte y el deseo del bienestar. De ese modo, cada persona era capaz de cuidar de sí misma y de amar aquello que fuera bueno para sí (III 103-4/460). Rousseau enfatizó el origen divino de las capacidades que podían desarrollarse, no las deficiencias insuperables que se perpetuaban como castigo. En cuanto una persona, fiel a su inteligencia original, se da cuenta de que no puede obtener su propio bien a costa de los otros —continúa el argumento—, surge la conciencia que lo hace decidir también por el bien de otros, a veces antes que por el suyo propio. La conciencia es, por lo tanto, el reconocimiento de que el mundo tiene un orden impecable en el que los seres humanos pueden participar cuando se resisten al egoísmo y a la vanidad que por lo general corrompen las posibilidades de realización de las sociedades.

De este modo, el orden, pretendidamente apacible, que el luteranismo imagina en los hogares y en los estados paternalistas, es confrontado por presupuestos sobre la naturaleza que tienen implicaciones totalmente distintas para el orden humano. Lejos de ser un defecto ingénito, el pecado es siempre un hecho de la conciencia, una traición a la inclinación natural:

Conscience! conscience! instinct divin; immortelle & céleste voix; guide assuré d'un être ignorant & borné, mais intelligent & libre; juge infaillible du bien & du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu: c'est toi qui fais l'excellence de sa nature & la moralité de ses actions [¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones] (*Emilio* III 114/460-1).

El problema del mal se traslada desde una explicación metafísica —la degradación permanente de los sentidos por la concupiscencia, los tormentos sexuales provocados por el diablo en el cuerpo— a una explicación ética y política, pues si la sociedad es culpable de la miseria en el mundo, los seres humanos pueden corregirla por ellos mismos y restituir la armonía entre los valores morales y lo que conviene a su verdadera naturaleza (Cassirer, 108-1). No sería necesario pedir a dios que interviniese para salvar a todos del desastre. Cada creyente, sin estar condenado por algo que no hizo, podría hacerse responsable de sus actos.

Este cambio en la manera de pensar, que iba alejándose de la noción de culpa para aproximarse a la de responsabilidad, claramente tendría también implicaciones políticas muy distintas de las que había permitido el cristianismo anterior. El mismo principio fue expresado, por ejemplo, en las distintas declaraciones de derechos que se proclamaron durante las revoluciones norteamericana y francesa a finales del siglo XVIII. En ellas se reconocía todavía que dios había creado a los seres humanos, pero también se precisaba que, puesto que todos habían sido creados como iguales, las formas de gobierno adoptadas por cada colectividad demostraban que éstos eran asuntos enteramente humanos, dependientes del discernimiento y la destreza con cada sociedad decidía organizarse. Cualquier “vinculación a Dios con el origen de la autoridad” —como la postulada por la teología luterana—, debía denunciarse y rechazarse (Bada, 27). Por lo tanto, a la ansiedad que expresa Johanna cuando insinúa que la muerte arbitraria de los soldados en la guerra no delata ninguna justicia divina (184), esta crítica ilustrada del origen metafísico de los males habría respondido que la guerra y sus consecuencias son responsabilidad exclusiva de los seres humanos, yerros morales y políticos en los que dios, respetuoso de la autonomía concedida, no se atrevería a intervenir. Este ejemplo en particular insinúa ya cómo esa independencia del mundo secular con respecto a dios, tan característica de la modernidad, puede convertirse en un contexto cada vez más escéptico hacia lo religioso, en un cuestionamiento de la providencia, angustioso para unos y loable para otros, pero en cualquier caso distanciado de la espiritualización de todo lo cotidiano. Creo que el mesianismo expresionista podría leerse como un nuevo intento de dotar de sentido religioso a ese mundo que la actitud atea optaba finalmente por ver como una realidad impune. En la obra, esa dimensión pertenece, desde el principio, al cuerpo oprimido por una cultura llena de contradicciones y su solución radica en volver a afirmar la sacralidad de la naturaleza. Sin embargo, es obvio también que la fe en la bondad de la naturaleza no se

asume con las mismas consecuencias sino sobre todo en su dimensión afectiva, sentimental y privada.

Para restablecer la armonía, según el esquema ejemplificado por Rousseau, la cultura debía ser responsable y justa con la naturaleza, dejar de negarla, de corregirla, de atrofiarla.⁹⁷ En el drama de Jahn se anhela esa reconciliación, bajo la forma de una promesa interior que redime a quien por fin la descubre. La salvación comienza por las conciencias, la restitución completa de la justicia depende de la suma de los brotes individuales. La inocencia de los afectos y del deseo sexual en la que cree Magnus es una voluntad divina inscrita en la naturaleza del ser humano y son sólo las personas cegadas por la ambición y la mediocridad de sus sociedades quienes no saben apreciarla después. Creo que no son gratuitas las imágenes de la atrofia y de la osificación que Jahn usa para describir la oposición entre el amor y la ortodoxia religiosa, pues éstas y otras semejantes se encuentran ya en los rechazos ilustrados y románticos de la religión dogmática (*vid. infra* 220-1). En su relato sobre la visita a Santa María de Lübeck en 1915, el autor hace un comentario sarcástico sobre el sermón que un pastor pronunciaba en ese momento:

Er sagte etwas von Liebe; aber es war doch farblos. Geistliche kennen nur eine Liebe, die niemals Lust werden kann, höchstens verknöcherte Rechtgläubigkeit [Dijo algo sobre el amor, pero algo bastante descolorido. Los pastores sólo conocen un amor que nunca puede convertirse en deseo, un amor que, si llega a convertirse en alguna otra cosa, será sólo en una ortodoxia osificada] (12.I.1915 en FS 407).⁹⁸

Un reproche a la doctrina del amor espiritual que relega el cuerpo, y renovación de la anquilosada *caritas* por el *eros*, que se levanta como un deseo insubordinado para exigir su lugar en el ámbito de lo sagrado. Si la religiosidad, según este drama, es una fuerza orgánica que puede renovarse, la tradición inflexible se convierte en algo parecido a un cinturón de castidad, en un padecimiento físico que mitiga la vitalidad del cuerpo, una articulación inmovilizada que pierde finalmente la capacidad de reacomodarse. Todas son imágenes que

97 En *El despertar de la primavera*, el salón en el que se reúnen los profesores para discutir el suicidio del alumno tiene, irónicamente, los bustos de Rousseau y Pestalozzi como representantes de la pedagogía moderna (Primera escena del tercer acto). La sátira de Wedekind se burla así de la profunda contradicción en la que, según él, había caído el ideal de la educación ilustrada al omitir todo tratamiento de los aspectos emocionales y sexuales (Jalevich, 133-4).

98 Hay otro comentario irónico, muy parecido, que Jahn anota en sus diarios de adolescencia sobre las ideas expresadas por una amiga de Gottlieb Harms: “*Leider hat sie nicht bedacht, daß das Höchste die Liebe ist; [...] es scheint mir so, als sei ihre Liebe nur eine breitgetretene Orthodoxie, die niemals zur Lust werden könnte — sondern nur zur Sreifheit. — Lust ist Sünde. — Ich glaube indessen, daß Hochzeitsnächte mit ihrer Lust dem Himmel nahe kommen. Ich jedenfalls wünsche mir den Himmel nicht schöner und heißer und seliger. Sollte die Lust aber doch in die Hölle gehören, so werde ich mich dorthin wenden* [Lamentablemente no se ha dado cuenta de que el amor es lo más alto [...] me parece que es como si su amor fuera sólo una ortodoxia ampliada, que jamás llegará a convertirse en deseo... pero sí en rigidez. El deseo es pecado... yo, sin embargo, creo que las noches de bodas, por el deseo, se aproximan al Cielo. Yo no aspiro, en todo caso, a un Cielo más bello ni más cálido ni más santo. Y si el deseo perteneciera, por el contrario, al Infierno, entonces hacia allá querré dirigirme]” (21.X.1914 en FS 369).

insisten en la realidad de la opresión, quejidos que quien quiere ser liberado podría fácilmente secundar. Sin embargo, la fe que Magnus sugiere como solución, aparentemente tan sencilla, ¿es realmente esperanzadora? Sin demostraciones sobrenaturales, juzgadas ya como fantásticas, una religión vuelve a depender de la experiencia y del poder persuasivo de las palabras.

La fe a la que el pastor intenta dar forma debería poder salvar a cualquiera. Magnus se esfuerza por imaginar una liberación verdadera, que podría acabar con todos los pesares del mundo. Una justicia natural, inmediata. Por lo que parece, pues, su solución querría ser tan esencial y universal como la promesa cristiana de la redención, pero más fácil. Ambos principios se heredan del mesianismo tradicional sin advertirse como problemas. Pero tal convicción personal, ambiciosa en extremo, tiene obvias limitaciones que afloran sobre todo cuando ésta intenta comunicarse monológicamente. El pastor debe predicar a una audiencia concreta que quizás prefiera no identificarse con el mismo sufrimiento y que tal vez no pueda compartir su propuesta de liberación. Describí además que este proceso de personalización de una tradición religiosa se presenta, en el drama, como un grave conflicto interno cuyo entorno se desdibuja o pasa a un segundo plano. Es obvio, sin embargo, que esta fe sustitutiva está a su vez determinada, al menos en parte, por el contexto histórico en el que se predica: aunque el pastor insinúe que su fe es verdadera y total, ésta tiene, en realidad, muchos rasgos de la sensibilidad que se halla con más frecuencia en ambientes burgueses y poca empatía hacia otras realidades más precarias, de las que no parece siquiera percatarse. En lo que sigue, describiré cómo la religiosidad predicada en la obra, a pesar de su pretendida generalidad, queda restringida a un espacio social más bien reducido. A pesar de toda su radicalidad, Magnus se asemeja a los pastores de su época más de lo que se atrevería a reconocer.

Si la burguesía era la parte minoritaria y privilegiada de la población, y si los pastores pertenecían a ella en sus peldaños más bajos, es comprensible que un predicador defendiera las instituciones y aspiraciones de su clase. Aunque éste reprobara ocasionalmente algunos comportamientos, alguna debilidad espiritual, lo más probable es que su sanción terminara por reforzar los convencionalismos y valores que se tenían en mayor estima, el ideal del burgués cristiano ya que no sus imperfecciones cotidianas. La crítica de Magnus, desde luego, es más radical porque pretende cambiar el contenido mismo de las creencias y fundar un nuevo tipo de comunidad religiosa, capaz de suplantar a la anterior. Sin embargo, en su percepción, el problema fundamental sigue siendo religioso y moral, en un sentido predominantemente personal y privado. Su solución depende todavía del poder de la predicación para entusiasmar y convertir a la mayor cantidad posible de personas en su audiencia. Presupone que ésta es la manera de inducir comportamientos deseables y se aparta de cualquier otro tipo de emprendimientos más propiamente políticos o sociales. Cabe mencionar, no obstante, que una de las consecuencias generales de los conflictos interconfesionales que siguieron a la fundación del Imperio en 1871 fue el intento, dictado desde Berlín, de prohibir a todos los predicadores la expresión de opiniones políticas en sus sermones (*Código Penal del Imperio* §130a; Walser Smith, 19). Esto contribuyó, sin duda, a que el lenguaje de los sermones se limitara a los aspectos morales y sentimentales, pero de una manera más bien acomodada a la ideología del estado (y con serias consecuencias, pues

dicha prohibición logró impedir que la crítica social y política se cultivara en los púlpitos, pero no el efecto contrario, que fue la gestación, ya desde esos mismos años, del agresivo nacionalprotestantismo que culminó en los sermones pronunciados a favor de las declaraciones de guerra en 1914).⁹⁹ Por lo tanto, también en el caso de Magnus la supresión de lo político habría de reconocerse como una característica de la predicación que dependía de la censura en aquella época y si bien, estrictamente, tal limitación no tendría por qué impedir la realización de su ideal, por ejemplo, también entre las clases desfavorecidas, ésta sí lo habría desfavorecido en la práctica.

La alianza entre el estado y la iglesia luterana, tan sólida durante la época guillermina, había dejado su marca incluso en el lenguaje. Mientras que la mayoría de los trabajadores y obreros, llegados de zonas rurales, se expresaba aún en dialecto bajo alemán, el lenguaje de los pastores urbanos reflejaba su educación privilegiada. El sermón se daba en alto alemán y con un estilo más bien literario del mismo, es decir, “en el lenguaje de la autoridad”, el mismo que se utilizaba en las otras ramas del gobierno (Evans, 1987: 103). Cuando los hijos de Magnus se reúnen y él está listo, por fin, para empezar a predicar, el pastor describe brevemente las características formales que, en su opinión, debe tener un sermón, aunque de inmediato desvaría. Nuevamente, la figura expresionista exagera en apenas unos segundos una conducta más bien habitual:

Nun sind wir alle beisammen, und ich kann meine Predigt hersagen. Sie wird fehlerlos sein und gegossen in den Worten und genietet in den Fugen — mit Schluß und Sinn und Folgerung. Ich hab sie Wort für Wort gelernt, so wie ein junger Pfarrer tut, wenn er zum ersten Mal erregt und warm und christlich lieb zu seinen Schafen sprechen soll. / Und jeder Satz ist naß von Schweiß und schwer von Angst und Bein und Knochen, und jeder Sinn in dickes rotes Blut getränkt und tief verhangen mit der Stille schwarzer, unbeweglich grausam schwarzer Nächte, die wie Grabgewölbe waren, lichtlos, moderiechend, Stein und zu [Ahora que estamos reunidos, puedo empezar mi sermón. Mi prédica será impecable, las palabras bien elegidas, las transiciones bien apuntaladas... con conclusión, sentido e ilación. La he aprendido palabra por palabra, como lo hace un párroco joven cuando debe hablarles a sus ovejas por vez primera, emocionado, con cariño y cristianamente. Cada enunciado está empapado de sudor, cargado de angustia, de experiencias encarnadas. Y cada acepción está impregnada de sangre roja y espesa, entreverada hasta en lo más profundo con la quietud de noches oscuras, con noches de una oscuridad terriblemente inmóvil, noches parecidas a bóvedas sepulcrales, sin luz, que huelen a moho, rodeadas de lápidas] (14-15).

El estilo está lejos de apelar a un público inculto y más cerca, en cambio, del lenguaje burgués y de cierta sensibilidad, bastante romántica, que pretende expresar poéticamente las complejidades de una experiencia interior. Es clara también la concepción de la predicación

99 La prohibición de tratar temas políticos resulta además irónica en el caso particular del luteranismo porque esta confesión profesaba ya desde sus inicios la distinción entre los asuntos religiosos y los seculares, recomendando una estricta obediencia a la autoridad del estado. Sólo los grupos más radicales —como el de campesinos liderado por Thomas Müntzer (c.1489-1525)—, que nunca fueron incorporados a la iglesia institucionalizada, desarrollaron los rasgos políticamente contestatarios del protestantismo luterano (Jefferies, 15).

como arte oratoria, lo cual, desde luego, es propio de una educación sofisticada que no aprecia la simplicidad y el descuido del habla rústica.

Al analizar el sermón alemán del siglo XIX, un historiador de la predicación protestante concluía que éste, aunque bien estructurado, tendía a ser intensamente subjetivo: se concentraba en la descripción detallada de estados psicológicos cuya interpretación se hacía de acuerdo con los cánones de la confesión profesada. Su carácter sentimental, explicaba el mismo historiador, se basaba en esa misma observación de la interioridad y conllevaba, con frecuencia, una impresión de vaguedad que sería el efecto normal de la acumulación de descripciones psicológicas. Formalmente, el predicador alemán de la época era además “retóricamente extravagante y efusivo”, que es tal y como puede describirse este breve fragmento citado (Brastow, 164-73). Por lo tanto, más que romper con el estilo de los predicadores contemporáneos, parece que la figura del pastor Magnus lo exagera, lo cual, por supuesto, sería un uso más, en esta obra, del recurso expresionista a la exageración. Al mismo tiempo puede verse cuán cercano es este estilo a la sátira y la caricatura, pues si no fuera por el patetismo y la violencia de la tragedia, su ampulosidad resultaría más bien cómica. Es claro, no obstante, que el contexto en el que quiere repercutir la voz del reformador desesperado se considera muy serio. La interioridad quiere exponerse con gravedad e interpretarse de acuerdo con principios religiosos sumamente solemnes.

Por otra parte, Magnus se rebela contra la moral de la burguesía, pero en la medida en que la burguesía constituye su círculo social más próximo, ésta sigue siendo su principal audiencia. El sermón del pastor presupone la expectativa tradicional de la clase educada que, más o menos interesada en los asuntos religiosos, prefiere los discursos llenos de giros e imágenes, ejercicios introspectivos y sentimentales que quizás lleguen a resultar agradables e edificantes. Magnus conserva sobre todo este segundo propósito discursivo (*i.e.* aleccionar, cultivar en la fe) y exagera el estilo, pero ha perdido el interés por el decoro y el tacto, que en un cristiano podrían considerarse reflejos de la virtud de la paciencia. Magnus quiere gritar, urgir a un cambio, pero no complacer. Sus creencias heterodoxas, su actitud insubordinada e impaciente muy probablemente escandalizarían al burgués piadoso, pero para el pastor importa más la finalidad de sus reclamos, que sería persuadir sobre la necesidad de revisar la tradición y llegar a convertir a las personas más receptivas de su audiencia a la nueva causa. El lenguaje soez y los gritos de dolor perturbarían entonces a aquellos creyentes acostumbrados a un lenguaje religioso afectado pero, en el fondo, inofensivo, mientras que el enojo querría ser compartido, contagiado. Señalé ya, sin embargo, que el énfasis en la experiencia personal de los conflictos conlleva un carácter más bien monológico del discurso y que éste se confunde de manera problemática con la predicación, pues la propia predicación cristiana tampoco admite la objeción de los oyentes con facilidad. Lógicamente, al concedérsele tan poca libertad de expresión a los sujetos interpelados se limita seriamente la

deliberación y, por lo tanto, la expresión de la diversidad.

La estridencia del lenguaje se corresponde así con otro rasgo muy característico del expresionismo dramático que consiste en dotar a las figuras de una voz articulada casi siempre como proclamación. Este tipo de discurso, más inspirado que ordenado, cuadra en las obras expresionistas con la fuerte tipificación de los personajes, que suelen tener una función de liderazgo o ejemplaridad aunque al mismo tiempo reflejen las fragmentaciones e incoherencias más preocupantes del sujeto. En la medida en que el lenguaje intenta expresar la interioridad en estado bruto, todavía no asimilado, las proclamas resultan a menudo parcialmente incomprensibles y ambivalentes (Schürer, 240-1). El sufrimiento de las figuras, siempre presentado en su percepción subjetiva, se traduce en un patetismo que convierte las perturbaciones interiores en llamados a tomar alguna decisión, que generaliza las experiencias personales como si fuesen comunes a muchos e invitan a una colectividad a identificarse con quien convoca. El expresionismo está lleno de proclamaciones que buscan la liberación de algún grupo de sufrientes, lo cual es precisamente una característica del estilo que podría leerse como motivación o esperanza mesiánicas (Schürer, 241; *cf.* Kellner, 1983a: 3-5). Creo que este discurso monológico expresionista puede coincidir con la predicación tradicional no sólo porque en ambos casos la capacidad de la audiencia para interpelarlo está muy restringida, sino también porque las experiencias generalizadas que se sintetizan en los personajes protagonistas se asumen como ideales de una manera muy parecida a como la predicación cristiana proyecta modelos o perfiles muy precisos de santidad. Al esquema de desarrollo espiritual representado visualmente en los ciclos iconográficos corresponde, en el discurso expresionista, un sujeto que se expone y se propone a sí mismo como una totalidad de sentido, un sujeto que se autoproclama universal. La proclamación ofrece un modelo terminado de subjetividad y espera seguidores, pero no se detiene a considerar las alternativas sugeridas por seres diferentes.

Más adelante volveré sobre estas complicaciones de la inspiración subjetiva y sobre la debilidad de la comunicación entre las figuras como causas graves de incomprensión y de desesperación que impiden moderar la agresividad. De momento, sin embargo, puede concluirse ya que la violencia articulada por la figura de Magnus resulta de distintas estrategias, algunas de ellas estéticas o formales, y otras intrínsecas a los temas dramatizados. El cinismo y la cruda confesión de las frustraciones sexuales, por ejemplo, son una afrenta a las costumbres burguesas; las blasfemias intercaladas en su sermón son semejantes, pero ofenden específicamente la sensibilidad religiosa tradicional. Ambos son meros aspectos temáticos que, al enfadar o irritar, pueden agravar el efecto de recursos dramáticos más alarmantes como la dicción afectada por los dolores, relacionada con la función trágica convencional de provocar terror y compasión en los espectadores, o el uso sostenido de imágenes atroces y grotescas que, de manera contradictoria, provocan más repulsión que

empatía. Por otro lado, el lenguaje elegido para expresar las contrariedades del sufriente resulta excesivo e incómodo a la vez, pues es un lenguaje que pertenece a cierto estilo de predicación burguesa —elitista, moralista, romántico—, pero hecho aún más ampuloso por la exageración expresionista de la subjetividad. Finalmente, todo este complejo se ofrece como si fuese una vía espiritual típica, pero sus exageraciones y excesos dificultan la identificación más tradicional de quien podría ver en la serie de estaciones un reflejo de sus propios conflictos y expectativas.

Creo que el drama de Jahnn es difícil de asimilar porque esta diversidad de efectos, a veces opuestos, sirve para envolver a los espectadores en la extrema y confusa desesperación que se desarrolla como conflicto principal. También me parece significativo notar que, en este contexto de perturbación de los afectos burgueses, lo patético, además de referirse al poder destructor de las desgracias presentadas en la tragedia y al poder afectivo del discurso del enfermo —aspectos que corresponderían a sus definiciones clásicas—, adquiere también una tercera acepción, ya más bien moderna: alguien puede juzgar, de manera despectiva, que es patético aquel espectáculo de una miseria que le desagrada, por el que se siente importunado y del cual prefiere distanciarse —éste es el uso propio del burgués ofendido que muestra abiertamente su indiferencia hacia quien sufre, quizás el sentido más corriente de la palabra en el uso actual y uno que se percibe igualmente en la descalificación de la experiencia religiosa como falsa e infantil. Lo patético, en este caso, presupone comodidad y superioridad del espectador, es un juicio que confirma la marginación del ser sufriente en tanto se niega a expresarle simpatía y, especialmente, a prestarle ofrecerle algún apoyo significativo que le ayude a sobreponerse. Como señalé ya varias veces, pienso que el patetismo de *Pastor Ephraim Magnus* es una respuesta obstinada a ese menosprecio hostil. Ahora, sin embargo, me parece que puede verse de manera más clara cuál es el contexto social y político en el que se da esa incompreensión. En general, creo que la dificultad del sujeto moderno para ver de frente la desgracia de los otros se relaciona con la antipatía hacia los dramas excesivamente personales y, al mismo tiempo, con la reticencia a ver en ellos tensiones que no se limiten a lo privado.

Por otro lado, el problema de la predicación monológica que limita la deliberación obviamente se relaciona con el de la fe cultivada en un ambiente burgués que no valora la diversidad. Durante la era guillermina, a pesar del fuerte conservadurismo de las clases dominantes, el debate sobre la vigencia de lo religioso comenzaba a ser más abierto y plural. Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo e historiador del protestantismo moderno, escribía en 1911, en su ensayo *Die Kirche im Leben der Gegenwart* [*Sobre la iglesia en la vida del presente*], que las iglesias nacionales alemanas se habían convertido en “instrumentos de consolidación del poder establecido [*Mitteln konservativer Festigung der regierenden Gewalten*]”, tanto activamente, por su rigidez dogmática, defendida desde principios del siglo

XIX en el marco de la restauración europea, como pasivamente, por su indiferencia hacia los retos y problemas crecientes de las sociedades modernas (94/164). Evidentemente, Magnus no se identifica con un pastor conservador y he mostrado ya que su predicación tampoco se interesa por los proyectos caritativos propios de la Misión Interior. Cabe aún preguntarse, no obstante, si se le puede relacionar con alguna de las diversas tendencias reformadoras que en aquel momento se hacían oír incluso al interior de las mismas iglesias. Después de todo, Troeltsch se refería a esa variedad como todo un “fárrago de opiniones y de criterios [*Rauch und Dunst der Meinungen und Urteile*]” (92/162). Las distintas propuestas de renovación espiritual, reestructuración eclesiástica y adaptación pastoral a las nuevas condiciones sociales eran reflejo de la propia diversidad religiosa del Imperio. Sin embargo, dado el carácter conservador y confesionalmente unificado de Hamburgo, en la iglesia oficial de la ciudad esta diversidad era ciertamente menor. Los luteranos, que eran mayoría casi absoluta, resentían la inmensa indiferencia de la población marginada hacia la iglesia, pero no la oposición de otros proyectos cristianos. La mayor parte de los pastores eran ortodoxos y políticamente conservadores (tan sólo recuérdese que, durante siglos, éstos fueron designados directamente por los órganos de gobierno para ejercer no sólo como predicadores, sino también como educadores, censores y consejeros en otros departamentos del estado). La iglesia a la que oficialmente pertenece Magnus, por lo tanto, estaba caracterizada por un ambiente más inflexible y tradicionalista que el de las regiones multiconfesionales de Alemania y, en ese sentido, ofrecía menos espacio que aquéllas para la discusión de alternativas. El anhelo de ser liberado lógicamente habría sido mayor en una institución poco diversa y reacia a los cambios. La figura de Magnus se ubica en un contexto poco tolerante en el que las disensiones no podían expresarse sin convertirse rápidamente en rupturas irreconciliables con la religión institucionalizada.

Durante la época guillermina, en la ciudad mercante en la que creció Jahn, muy pocos pastores eran racionalistas o liberales, o sea, promotores de interpretaciones un tanto más laxas sobre lo religioso que, en última instancia, derivaban de las críticas a las iglesias formuladas por la Ilustración (Bentué, 231-3).¹⁰⁰ Éstos últimos tendían a desvalorar los elementos sobrenaturales y misteriosos del cristianismo en favor, sobre todo, de sus principios racionales y éticos, así que tampoco puede considerarse que la figura de Magnus, con su intenso patetismo y su entusiasmo desvergonzado, se inspirara en ellos. Sin embargo, más allá de esta mínima diversidad al interior de la iglesia estatal y frente a la irreligión de grandes

100 En Hamburgo, las dos corrientes teológicas y eclesiológicas principales durante todo el siglo XIX y principios del XX fueron la de los “positivos” (al. *Positiven*), que es como se denominaba a los sucesores de la ortodoxia luterana, y la de los liberales, que daban continuidad al racionalismo de la Ilustración y estaban a favor del pluralismo en la iglesia. En la ciudad, como en todo el Imperio, dominaban los positivos, especialmente en las iglesias oficiales, y a ellos se vinculaban la mayoría de los creyentes. En Hamburgo cuatro de cada cinco pastores eran positivos (Hering, 27-8; Bergemann, 65).

sectores de la sociedad, hubo también en Hamburgo, como en muchas otras ciudades, “resurgimientos”, “avivamientos” o “despertares religiosos” (al. *Erweckungsbewegungen*, in. *revivals*), que por lo general involucraban la participación activa de pequeñas comunidades de creyentes al margen de las instituciones oficiales y que, por esta misma razón, podían entrar en conflicto con la ortodoxia defendida por aquéllas (Mager, 9). Es bastante obvio que la posición reformadora de Magnus se asemeja a este último fenómeno. Cuando el pastor reniega de su iglesia y reinterpreta subjetivamente sus dogmas, lleva al extremo una preocupación crucial, frecuente en la historia del luteranismo, por la renovación de la espiritualidad de los fieles. Tanto el cristianismo social, que en Alemania se desarrolló sobre todo por iniciativas privadas, como los distintos resurgimientos de comunidades religiosas más o menos independientes de las iglesias estatales, son fenómenos del siglo XIX, a veces coincidentes, que suelen remontarse al pietismo, el movimiento de renovación espiritual más trascendente en el mundo luterano después de la Reforma. Explicaré, a grandes rasgos, en qué sentido el pietismo es importante para entender la tendencia a la privatización de las expresiones de fe y, en consecuencia, los procesos de personalización de lo religioso, pues ambos fenómenos son relevantes para contextualizar el mesianismo de la obra.

Durante las Guerras de Religión de los siglos XVI y XVII, el periodo más crudo de la intolerancia confesional en Europa, las propias iglesias protestantes adoptaron una actitud sumamente dogmática que volvió a resultar contradictoria con la idea de una religiosidad evangélica genuina, vivida personalmente por todos los fieles. La espiritualidad del pietismo, surgida hacia el final de dicho periodo como reacción al encarnizamiento de los enfrentamientos, intentó atenuar la agresividad de las polémicas teológicas recuperando los principios cristianos de amor a dios y al prójimo para regenerar las comunidades. En el subtítulo a *Pia desideria [Deseos piadosos]* (1675) —la obra que dio nombre al movimiento—, el teólogo Philipp Jacob Spener (1635-1705) describía la intención de su escrito:

hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen, sampt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen [un cordial deseo de mejorar, de manera grata a Dios, el estado actual de las verdaderas Iglesias Evangélicas, junto con algunas sencillas sugerencias cristianas para conseguirlo].

A tales iglesias, Spener les reprochaba que se hicieran llamar luteranas sin seguir, siquiera de lejos, la espiritualidad promovida por el reformador:

die aber auch solches namens nit werth sind, als die die lehre des theuern Lutheri von dem lebendigen glauben nit erkennen [tampoco son dignas de este nombre, pues no reconocen la doctrina de nuestro apreciado Lutero sobre la fe viviente] (36).

El pietismo protestó así contra la incoherencia de una iglesia que había surgido precisamente para desafiar la corrupción de las instituciones religiosas. Creo que si bien la teología luterana

de la fe, formulada durante la Reforma, recurre en aquella tradición como justificación de renovación espiritual, la religiosidad del drama se remonta de manera más directa a la espiritualidad del pietismo, en primer lugar porque allí se consolidó la oposición a la propia iglesia luterana y también por otras razones que podré exponer después, relacionadas sobre todo con el carácter sentimental de la experiencia religiosa y con la predilección por predicar en espacios íntimos o privados.

Casualmente, en la introducción del mismo escrito, la referencia bíblica elegida por el autor para lamentarse por las incongruencias de su época era también un verso de Jeremías:

Wo wir mit Christlichen und nur etwas erleuchteten augen, (nach unsers Erlösers vermahnung, die zeichen der zeitten und dero beschaffenheit zu beurtheilen) den jetzmahligen zustand der gesamten Christenheit ansehen, so möchten wir billig mit Jeremia 9.v.1 in die klägliche wort außbrechen: Ach, daß wir wasser gnug hätten in unsern häuptern, und unsere augen thränenquellen wären, daß wir tag und nacht beweinen möchten den jammer unsers Volcks [En el momento en el que, con ojos cristianos y al menos un poco cultivados, lanzamos una mirada al presente estado de toda la Cristiandad (tal y como nos exhortó nuestro Redentor a juzgar las señales de los tiempos y su naturaleza [cf. Mt 16 y 24; Mc 13; Lc 12 y 21]), en ese mismo instante queremos prorrumpir, como Jeremías en sus lamentaciones: ¡Ay, ojalá tuviésemos suficiente agua en nuestras cabezas y fuesen nuestros ojos fuentes de lágrimas, así podríamos llorar día y noche la miseria de nuestro pueblo!] (4).¹⁰¹

La referencia a los versículos del Nuevo Testamento en los que el salvador habla sobre las tribulaciones al final de los tiempos, reitera, en el texto pietista, que para la espiritualidad evangélica la decepción va unida a la expectativa de un reino mesiánico. Spener, sin embargo, se distanciaba de inmediato del patetismo y del miedo catastrófico porque confiaba en los frutos del espíritu, que traían al creyente la paciencia y la posibilidad de concentrarse en las buenas obras. Sin impacientarse, explicaba que prefería suspender los quejidos, proponía algunas estrategias para mejorar la situación e intentaba alentar a los otros a seguirlas para que, de ese modo, el cambio resultase de un esfuerzo colectivo. Las amenazas de un destino funesto, el pánico sentido ante un final inminente de los tiempos, se disolvían. Pero conviene señalar que en aquel escrito el sujeto que predica se percibe a sí mismo como un ser íntegro, aún no está desgarrado por percepciones contradictorias ni se siente en extremo vulnerable, y de hecho se consuela todavía con reiterar una fe ya suficientemente descrita en los textos canónicos, una fe con la que está plenamente de acuerdo. Esta confianza en la religiosidad heredada —que marca una diferencia crucial con respecto a la desesperación de las figuras expresionistas—, permitía al luterano pietista volcarse a la realización de acciones concretas y consistentes, exactamente como aquéllas que caracterizaron después al cristianismo social del

101 La paráfrasis de Spener convierte el lamento del profeta en una expresión colectiva y atenua la violencia de la traducción de Lutero: “*Ah das ich wasser gnug hette in meinem Heubte, und meine augen Threnenquelle weren, Das ich tage und nacht beweinen möcht, die Erschlagenen in meinem Volck* [¡Ay, ojalá tuviese suficiente agua en mi cabeza y fuesen mis ojos una fuente de lágrimas, entonces podría llorar día y noche por todos los hermanos de mi pueblo que han sido asesinados!] (Jr 9, 1 en WA 11 I, 25).

siglo XIX, inspirado en estas primeras formas de organización privada de los esfuerzos caritativos.

Entre los consejos dados —dirigidos a todos los cristianos y no sólo a los ministros—, Spener urgía a concentrarse menos en las polémicas teológicas que en las demostraciones de caridad y devoción.¹⁰² La honestidad de cada creyente, su comportamiento consecuente con la fe sinceramente experimentada —el pietista hablaba, literalmente, de *praxis* (110)—, era más importante que el conocimiento de los dogmas y la inclemente destrucción de sus variantes. Spener afirmaba, refiriéndose al mandamiento de amar a los otros como a sí mismo, que, siendo tan fundamental, era irónico que no se lo recordara en lo cotidiano:

So gar hat die leidige gewohnheit die regeln unsers Christenthums verdunckelt, daß uns vor ungerheimt vorkommen will, wo man in gewissen stücken treibet, was in dem allgemeinen satz von allen gestanden wird, wir solten den nächsten lieben als uns selbst [Tanto ha oscurecido la penosa costumbre los principios de nuestra Cristiandad, que ahora nos parecerá extraño que se nos pida, en casos concretos, aplicar lo que a todos nos consta en lo general: que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos] (42).

Todo el ánimo de renovación pietista sigue de cerca la espiritualidad de Lutero, incluso de manera más conciliatoria. Quizás la diferencia más obvia entre la época de los reformadores y la del pietismo sea que en ésta última los ideales de la Reforma, más que confinarse a las disquisiciones de los teólogos, empezaban a asentarse sobre la experiencia de los creyentes, ya identificados plenamente como protestantes. Sin que las iglesias ejercieran presión sobre ellos o les ofrecieran incentivos, éstos validaron sus propias iniciativas para vivir y ayudar a otros de acuerdo con sus convicciones personales. Como recordaré después, el llamado de Spener y de otros pietistas a concentrarse en la propia religiosidad y a manifestar la caridad hacia todas las personas por igual, fue importante para algunos pensadores luteranos del siglo XVIII que contribuyeron a consolidar el ideal de tolerancia. Podría citar muchos pasajes más para mostrar el fuerte influjo que tuvo el pietismo también sobre los despertares religiosos del siglo XIX, pero lo haré solamente conforme aparezcan más puntos de comparación relevantes entre aquel movimiento espiritual y la religiosidad predicada en el drama. Por ahora, lo que intento señalar es sólo el hecho de que tales movimientos, concebidos desde una base comunitaria, al margen de las organizaciones eclesíásticas, establecieron espacios íntimos y afectivos para la predicación, lo cual constituía una memoria importante dentro del protestantismo luterano en general y, según mi argumento, una relevante todavía para el mesianismo expresionista de *Pastor Ephraim Magnus*.

¹⁰² La realización de proyectos de asistencia y beneficencia en el mundo protestante parte de un compromiso personal con los deberes cristianos: “*die meiste gedencken fast schwerlich an andere pflicht, dem nothdürftigen nächsten guts zu thun, als ein und andere mal einem bettler mit unwilligen einigen heller darzuwerffen* [La mayoría piensa, y casi con dificultad, en otro deber, que es el de hacer el bien al prójimo necesitado, como si esto consistiera en arrojarle al mendigo, de vez en cuando y de mala gana, algunos centavos]” (45).

La predicación del pastor y sus hijos es, como la de muchos grupos religiosos independientes, predominantemente privada. Aunque Magnus y Ephraim ejercen un ministerio eclesiástico, en la obra esta predicación no se dirige nunca a una congregación formal y Jakob predica incluso sin ser ministro. Los sermones no son nunca el sermón rutinario que, de contenido más o menos libre, se confía a los pastores para acompañar las lecturas marcadas por el calendario litúrgico y que tiene la función principal de adoctrinar o edificar a todos los fieles de una comunidad. Aunque se sobreentiende que tanto Magnus como su hijo mayor cumplen con las obligaciones de su cargo, pesa más la impresión de que la comunidad de creyentes adscrita a su parroquia no juega ningún papel decisivo en sus vidas (esto también de acuerdo con el hecho, ya mencionado, de que en las ciudades las congregaciones eran poco consistentes, distanciadas del párroco y cada vez más anónimas).¹⁰³ En el drama, la fe que se predica al margen de la iglesia corresponde a un grado mucho mayor de privatización de lo religioso del que era posible en la época del pietismo. Toda la predicación se limita al ámbito doméstico burgués y a aquéllos círculos más próximos, pertenecientes a la misma clase social: Magnus dirige su último sermón a sus hijos, Jakob a los adolescentes con los que suele convivir y Ephraim solamente a su hermana. Johanna, por su parte, predica sólo una vez y sólo para Ephraim. Aunque casi todo esto habría podido ocurrir también en un contexto pietista, lo propio del expresionismo, repito, es que este discurso está ahora cargado de conflictos que no existían cuando la fe era clara y segura. También son predominantemente privados los dos sitios exclusivos de la predicación en la obra: la casa parroquial, reservada para la familia del pastor y sus invitados, y la sacristía, un espacio ritual ajeno a la mayoría de los creyentes. Me parece un nuevo extremo, sin embargo, que la catedral entera se privatice. Se trata de una época en la que la indiferencia hacia las iglesias iba en aumento, pero esto coincide con el uso que pueden darle los hijos del pastor al edificio medieval. Estando vacío la mayor parte del tiempo, los adolescentes acceden a él de manera privilegiada, jamás vigilados y en cualquier momento del día o de la noche.

Como es lógico, durante la era guillermina los despertares religiosos debieron responder a un contexto totalmente distinto del que afrontaban los movimientos pietistas de los siglos XVII y XVIII. En las grandes ciudades de congregaciones fragmentadas e iglesias aliadas al estado, los proyectos privados de renovación espiritual habrían buscado nuevos nichos para manifestarse y prosperar. Éstos, además, habrían sido paralelos a muchas otras reflexiones, en su mayor parte inconexas, que preocupaban a un número cada vez mayor de personas indecisas sobre la vigencia de la religión. Si en las propias iglesias la diversidad de opiniones

103 La obra concluye cuando se le ve a Ephraim salir de la sacristía por la puerta que conduce a la nave principal, dispuesto a pronunciar su sermón frente a la congregación (267). El paso de la predicación privada a la pública insinúa que las ideas del hijo del pastor provocarán un revuelo aún mayor, pero el sermón en sí ya no se representa.

parecía un fárrago, cabe suponerse que en las discusiones informales el desconcierto fuera aún mayor. Dicho de otra manera, los procesos de personalización de lo religioso habían entrado en una nueva fase definida por la diversidad de los estilos de vida urbanos, por el aislamiento social de las personas y, al menos entre las clases privilegiadas, por el ideal burgués de la formación individual. Si bien algunos grupos siguieron el ejemplo de las organizaciones sociales cristianas, también hubo muchos otros que se concentraron en formular sus propias experiencias y creencias en ámbitos reservados. No por nada, la segunda mitad del siglo XIX fue especialmente propicia también para el surgimiento de movimientos ocultistas y espirituales no cristianos y parcialmente cristianos. Creo que la predicación que se articula en el drama refleja necesariamente estas complejidades de la época. Aunque modelada por la tradición protestante, la figura expresionista de Magnus manifiesta un carisma hallado personalmente, en un espacio solitario. Su fe, no regulada por la iglesia, tampoco refleja los intereses de una comunidad más modesta, sino que emerge sobre todo de los discursos absorbidos y reconfigurados por el sujeto en casi total aislamiento. Es factible suponer que en aquel entorno que la obra no atiende prácticamente nunca, cualquier alternativa religiosa podía ser debatida. Por último, los seres humanos más susceptibles de dejarse guiar por una predicación de este tipo habrían sido precisamente aquéllos que buscaban una realización personal de su religiosidad con independencia de la dogmática establecida, ya poco convincente. Sin embargo, Magnus y sus hijos fracasan porque su predicación nunca se abre demasiado a la deliberación ni se extiende a territorios marginales. En el estrecho círculo en el que permanecen, no ganan ningún adepto, y en cuanto algunos pocos burgueses les dejan solos, ellos asumen que nadie más en el mundo podría ser convertido a su causa.

En suma, aspectos cruciales de la espiritualidad luterana y pietista se conservan en la religiosidad predicada en la obra, pero enteramente alejados de sus manifestaciones comunitarias. El complejo proceso de personalización de lo religioso se representa en *Pastor Ephraim Magnus* sobre todo en tanto coincide con el aislamiento social que propician las grandes ciudades industrializadas y con la promoción burguesa del individualismo moderno, que insiste en confinar a lo privado aspectos tan cargados de afectos y pasiones como las creencias y la sexualidad. Al concebirse todavía como un asunto intensamente personal —y personal aun si se manifiesta como un tormento que desgarr a la persona pero del que nadie quiere compadecerse—, la fe parece estar desvinculada de ese entorno que, sin embargo, condiciona a los predicadores. La privacidad empieza a percibirse, de este modo, como un terreno sumamente contradictorio y ambiguo. Si bien es cierto que los personajes predicán para reclamar, con la esperanza de superar ciertas formas de indiferencia, con el anhelo de fundar nuevas comunidades, su actitud es incapaz de suspender la predicación monológica para sostener auténticas conversaciones e iniciar deliberaciones constructivas con los interlocutores. Abruptos, Magnus y sus hijos rompen un vínculo tras otro. Su impaciencia

precipita los crímenes que eventualmente dan a la desesperación religiosa un destino funesto. En lo que sigue, intentaré discernir algunos de estos problemas para describir mejor el mesianismo que toma forma en ese sujeto perturbado, entre la necesidad, no suficientemente reconocida, de quien quiere ser salvado, y el mundo que éste ser sufriente empieza a odiar por sus manifestaciones de irreligiosidad —posiciones antagónicas que delatan nuevas formas de antipatía e intolerancia.

De acuerdo con la tendencia a mantener la religión en el ámbito de lo privado, en el drama se continúa la idealización de la naturaleza sagrada pero no se asumen sus implicaciones políticas. El mesianismo se imagina como una solución personal. Una nueva comunidad religiosa sólo podría surgir a partir de la conversión de muchos individuos. La fe que se confiesa íntimamente podría acelerar esa comunión. De las dos partes en que está dividido el drama, la primera representa el derrumbe del orden doméstico luterano tras el suicidio de Magnus. Una fiesta organizada en la casa parroquial es la ocasión ideal para que Jakob predique el poder redentor de la sexualidad y el amor libres de culpa. El hijo menor del pastor quiere convencer a su generación de que es necesario inaugurar con él una moral propia, alejada de las prescripciones de los padres. El reproche, por lo tanto, se dirige sobre todo a los jóvenes que no abandonan las costumbres burguesas. Lo que podría escandalizar, en un primer momento, es sólo el comportamiento “inmoral” de los hijos. Sin embargo, ésta también es la ocasión en que se manifiestan, por primera vez, los peligros de la religiosidad predicada. Mientras que la breve predicación de Magnus es, en su mayor parte, deliberativa, la de Jakob se transforma rápida y repetidamente en un nuevo discurso autoritario. Lo que en Magnus era sugerencia y violencia contra sí mismo, en Jakob se vuelve una actitud imperativa que refuerza otras formas de agresión o que no las impide. Intentaré distinguir, pues, entre los dolores, siempre válidos, y las nuevas formas de intolerancia y fanatismo que surgen cuando la fe que está en proceso de reconfiguración se pone a prueba predicándose en una situación concreta.

Los jóvenes hijos del pastor, todavía vacilantes ante las expectativas de la sociedad conservadora, son confrontados por el sentido de esa otra redención que les predica el padre. Han sido alertados sobre la necesidad de escapar a un orden opresivo, aunque ellos mismos no hayan advertido del todo cuáles son los mecanismos de opresión. Insisto, además, en que esta opresión adquiere no una dimensión política sino moral y eso en un sentido más bien privado. La irredención se define principalmente como un estado lamentable de la religiosidad y la sexualidad personales. Enmarcado así, en el drama es el hijo ilegítimo quien comprende primero el anhelo nostálgico de una restitución de la naturaleza original. Jakob es apenas un adolescente cuando se lamenta por haber perdido el sentido de su vida que, según cree, había comprendido ya espontáneamente durante su infancia:

Es will mir scheinen, als wisse ich, daß wir alle einmal als Kind oder halbreif geträumt hätten, wie unser Leben sein müsse und sich erfüllen [Me parece como si supiera que todos nosotros, alguna vez, durante nuestra niñez o a medio crecer, hubiésemos soñado como debería ser nuestra vida y cómo se desarrollaría ésta plenamente] (26).

Como Rousseau, el adolescente piensa que un niño, antes de sujetarse a la idiosincrasia de la cultura en la que ha nacido, está seguro de sí y tiene una intuición suficiente de lo que quiere conseguir. Jakob está convencido de predicar la redención por el deseo entre sus iguales

porque cree que su fe aún puede salvarles de los prejuicios y convencionalismos de la burguesía guillermina: una chica no debería preocuparse por su reputación si la ven a solas con un amigo; un chico no debería avergonzarse de llorar igual o más de lo que se le permite a las mujeres; nadie debería avergonzarse de su cuerpo ni sufrir el desprecio de los otros. En general, piensa, es absurdo adecuarse falsamente a todas las formalidades del cortejo y el matrimonio cuando lo único que se siente, a veces, es una terrible curiosidad sexual que a nadie se le tiene permitido confesar. La moral tradicional, en su forma adoptada por la burguesía, dicta una constante represión de los afectos. Jakob argumenta:

Es sollten mehr Menschen weinen – es würde besser mit der Welt werden. Gott würde sich erbarmen; oder viele Menschen, die einen Stein in der Brust erwärmen, würden ein wärmendes Herz erhalten. Aber jene lassen ihre Tränen nach innen perlen; außen ist immer Lachen. Sie können es, sie vermögen vor ihrem Schmerz soviel Pathos aufzubringen, daß sie lachen, wenn es auch wehe tut. Ihre Kinder schelten sie, so die nicht unehrlich sind und weinen [Debería haber más seres humanos capaces de llorar... todo en el mundo iría mejor. Dios se compadecería y muchos seres humanos que apenas entibian una piedra en el pecho podrían hacerse con un corazón cálido. Pero éstos dejan que las lágrimas escurran como perlas hacia adentro; hacia afuera siempre ríen. Si quisieran, no obstante, serían capaces de condensar, a partir de sus pesares, un sufrimiento tan patético que incluso reirían, a pesar del dolor. Y a sus hijos los regañarían para que tampoco fueran deshonestos y pudieran llorar] (38).

Expresada en el mismo estilo alusivo, romántico, de su padre, la denuncia de la hipocresía y la indiferencia es uno de los temas más consistentes en la predicación de Jakob. La mera expresión del dolor sería ya hasta cierto punto liberadora. El patetismo del drama se queja de una represión muy acusada de determinados deseos y afectos.

Durante la misma fiesta en la casa parroquial, Ephraim y su novia Hedwig han tomado demasiado y se apartan de los demás invitados. Para dirigirse a ella, el hijo prudente del pastor tiene que recurrir al lenguaje romántico habitual, lleno de figuras, efusiones y sentimentalismos, aunque tales formalidades se convierten para él, en ese momento, en obstáculos más que en vehículos de expresión del deseo. Ephraim habla con entusiasmo de la relajación provocada por el vino, de su sabor dulce, de la belleza que percibe en la piel y en los labios de su novia, del abrazo, de la risa y del calor, pero sufre al mismo tiempo porque tiene que hacer todo este rodeo de palabras ante el cual Hedwig se muestra, por cierto, fría y avergonzada, cuando no simplemente demasiado dispersa a causa de la ebriedad. El adolescente sufre, además, porque no puede hablar abiertamente de aquel deseo que sería juzgado como vicio o triunfo de la concupiscencia:

Wie sag ich es? - Es brannte mir mein Leib. Die Haut tat weh, die Schmerzen schlugen von innen durch. Nun weiß ich um wen, und wer mir helfen kann. Sie werden bald helfen? Bald? Sehr bald? [¿Cómo lo digo?... Mi cuerpo ardía. La piel me dolía, los dolores me golpeaban, atravesándome desde dentro. Ahora sé a causa de quién los sentía y quién podría ayudarme. ¿Usted me ayudará pronto? ¿Pronto, muy pronto?] (63).

Aunque parecida en sus imágenes a los lamentos de Magnus, esta queja sobre la tortuosa

represión del deseo es apenas un dolor inicial, de quien aún no se decide a rebelarse contra las costumbres quizás porque no está todavía suficientemente decepcionado.

El episodio prueba también que el uso del lenguaje burgués debía reflejar “cultura”, es decir, la supuesta superioridad del espíritu educado y su correspondiente adiestramiento de los impulsos.¹⁰⁴ De ahí que Ephraim se sienta obligado a usar parábolas como la que cito a continuación, y que no por casualidad alude a las inclinaciones y acciones espontáneas de la niñez, funcionando como una especie de antítesis al relato bíblico sobre el fruto prohibido y el origen del pecado:

Warum wollen wir es denn nicht wie die Kinder halten, die, sofern sie wirklich kindlich lüstern sind, nicht nach links und rechts fragen, sondern doch den schönsten Kuchen nehmen, der ihnen zu nehmen verboten wurde? [...] Wollen Sie vor den Leuten verbergen, daß wir uns lieben? Ich meine keine ausgestellte Liebe – doch Kühle heucheln, das ist töricht [¿Por qué no hacemos como los niños, que tan pronto como desean algo, de manera realmente infantil, en lugar de preguntar a uno y otro lado simplemente toman el pastel más bello, que se les prohibió tomar? [...] ¿Desea usted que les ocultemos a las personas el amor que nos tenemos? No quiero decir que nuestro amor tenga que ser exhibido... pero fingir frialdad, ¡eso es absurdo!] (61-2).

Nada de esto le convence. Hedwig se avergüenza y se burla, a la vez, de que Ephraim se haya hincado para rogarle. En cuanto escucha que alguien se acerca, le ruega a Ephraim que se levante para no ser sorprendidos en esa situación “humillante”. Quien los interrumpe es Jakob. Ephraim, después de saludar a su propio hermano con demasiada formalidad, exclama:

Wer zwingt mir meine Worte auf? Ich rede nicht natürlich. Das sind fremde Sätze; ich möchte sie ausspeien [¿Quién me impone estas palabras? No hablo con naturalidad. Éstas son oraciones extrañas, ¡quiero escupirlas!] (65).

El lenguaje cultivado según las pautas de la moral tradicional se vuelve un discurso anquilosado que impide la expresión auténtica. La predicación de una naturaleza inocente y de un deseo redentor sólo resulta prometedora para alguien que, como Ephraim, comienza a percatarse de estas limitaciones morales.

Los invitados a la casa parroquial, explicaba, pertenecen a la burguesía con la que los pastores luteranos estaban acostumbrados a convivir. El espacio en el que Jakob quiere predicar es un círculo cerrado. La audiencia es probablemente una mínima parte de aquella congregación que asiste a los servicios ordinarios, aunque ahora reunida de manera informal. Esto le permite al hijo del pastor abordar por separado o por grupos pequeños a cada uno de sus potenciales prosélitos. Su propósito es ganar confidentes y su manera de aproximarse a

104 La sofisticación del lenguaje culto es otro de los aspectos satirizados en *El despertar de la primavera*. Los padres y los profesores utilizan una sintaxis y un vocabulario complicados con los que, sin embargo, se disimula una total falta de coherencia. Los niños, en cambio, cometen errores gramaticales pero expresan sus preocupaciones con mayor inmediatez. Los aparentes diálogos entre los adultos y los jóvenes son en realidad inconexos, se burlan de la incapacidad de ambos mundos para comprenderse y reconciliarse (Jelavich, 136-7).

ellos es confesando una fe íntima. Jakob interviene en las relaciones personales de Ephraim y Johanna, con la intención de regenerarlas. Sin embargo, los tres hermanos se dan cuenta muy pronto de que ninguna de sus respectivas parejas sentimentales está dispuesta a romper con los convencionalismos de su clase. El novio de Johanna, Andreas, que estaba dispuesto a casarse con ella, se indigna cuando ella le sugiere que las relaciones sexuales no deberían estar condicionadas por el matrimonio. Unos momentos después de su arrebato inicial, el joven reconsidera la situación y le parece que ésta no es del todo desfavorable, pues ahora tiene la oportunidad de tratar a Johanna, si no como a una futura esposa, sí como a una prostituta (*vid.* n. 92). Jakob se indigna y se encarga de despedirlo de inmediato porque repudia la sexualidad mercantilizada que se ofrece en la prostitución, considerándola una suerte de profanación de los deseos y afectos sinceros (84-8). A la novia de Ephraim, por otro lado, Jakob la considera una chica muy ingenua —el drama la representa como tal—, y asegura que no está realmente interesada en su hermano sino en un ideal de masculinidad que ella quiere imponerle a como dé lugar: “*Sie will Dich zu diesem Mann machen, denn sie kann nur ihn lieben* [Quiere convertirme en el único tipo de hombre que ella puede amar]” (66). También ella se ofende cuando Ephraim, alentado por su hermano, sobrepasa los tratos permitidos en un noviazgo ordinario y se va escandalizada (77-8). Aunque no obtuvo el resultado deseado, al final de la reunión Jakob está satisfecho al menos por haber expuesto relaciones deshonestas. Cree que tuvo éxito en desenmascarar a quienes no estaban dispuestos a transgredir las prescripciones burguesas y resume así su logro:

Dieses war die Geschichte unserer ersten Liebe. Ich tue einen Eid: ich werde in Zukunft nicht anders handeln – Es war vielmehr die Geschichte der ersten Maske unserer Geliebten, welches etwas ganz anderes ist. Die Maske haben wir abgerissen und behalten; das Ding ist von Wert [Ésta ha sido la historia de nuestro primer enamoramiento. Prometo que en el futuro no obraré de otro modo... Ésta ha sido, más bien, la historia de las primeras máscaras de nuestros enamorados, que es algo muy diferente. Les hemos arrancado esas máscaras y no se las devolveremos; eso es lo que resulta valioso] (89).¹⁰⁵

Lo ideal habría sido que todos los adolescentes se hubieran atrevido a formar parte de una nueva comunidad, pero el drama es una tragedia que, por una razón u otra, enfatiza el fracaso social y la irredención de la cultura. Los reproches legítimos son opacados por las

¹⁰⁵ El motivo de la máscara como falsedad o estereotipo también es significativo en muchas otras obras expresionistas y preexpresionistas como la trilogía satírica compuesta por *Die Hose* [Las bragas] (1911), *Der Snob* [El Snob] (1914) y *1913* (1915) de Sternheim, en donde se siguen las hipocresías de varias generaciones de una familia burguesa de apellido “Maske” (*cf.* Anz, 2010: 161, 166-8). La predicación y las acciones de Jakob son mucho más problemáticas de lo que sugiere este rápido recuento de su primera intención. Él mismo tiene una relación en la que se propone abolir el orden de las costumbres. Puesto que en este caso su iniciativa tiene un efecto más directo que por la mediación de sus hermanos, su novia Mathilde se convierte en la primera víctima de sus intrusivas convicciones. Empujada por Jakob a tener relaciones sexuales “libres” con otro chico, queda embarazada y decide abortar después de manera clandestina. En el drama se insinúa que Jakob quiere que ella muera por haber despreciado el embarazo.

consecuencias funestas de los errores de juicio y de la perturbación de los afectos que no saben resistirse a la agresividad.

Analizar cada uno de los casos de extrema violencia en la obra no es el objetivo principal de mi lectura, pero puedo aludir aquí a algunas complicaciones que dependen directamente de la predicación. Aunque los hijos de Magnus perciben las convenciones sociales como determinaciones ajenas, hay aspectos de ese orden luterano, paternalista y misógino, que actúan aún en su lenguaje y continúan definiendo sus actitudes. El nuevo concepto de naturaleza no consigue liberarse, como se pretende románticamente, de todos los condicionamientos negativos de la tradición.¹⁰⁶ Creo que el defecto más evidente y problemático de la nueva verdad es que, aún cuando se trate de un dogma considerablemente más sencillo que el pesado montaje de doctrinas cristianas, ésta sigue siendo esencialista y universalista, es decir, la redención por el deseo se presume válida para siempre y para todos. Ciertamente, la simplicidad y generalidad de nociones afectivas como la frustración ante situaciones opresivas y el deseo de ser liberado de ellas son mucho más fáciles de extender a otros que una religión excesivamente dogmática, dependiente de definiciones, ritos y burocracias muy particulares (*vid. supra* 134). La propia predicación de un dios ya no del castigo sino del amor, creador de una naturaleza armónica, respetuoso de la madurez de la libre conciencia y renuente a legislar tiránicamente sobre sujetos débiles, son formas de cristianismo ilustrado (*i.e.* deísmos, teísmos, definiciones de la religión natural) que simplifican el plan de salvación y parecen adecuarse mejor a un mundo multicultural en el que todos los seres humanos serían, en el fondo, iguales. Los personajes no conciben, sin

¹⁰⁶ La renovación moral sugerida por Rousseau es otro buen ejemplo del peso que aún tenía la moral cristiana en la definición de nuevos ideales. También él abogó por una familia nuclear en la que el hombre seguía siendo una autoridad paternalista dedicada a la conservación de un determinado orden social y político, que de hecho era compatible con la moralidad burguesa. En su opinión, si los seres humanos permanecieran en el estado de naturaleza éstos no formarían familias. El padre no tendría necesidad de mantenerse cerca de sus hijos y la madre sólo cuidaría de ellos hasta que fueran capaces de alimentarse por sí mismos, no tanto por cariño como por compasión y sobre todo para aliviar la hinchazón de los senos durante la lactancia. Al criticar las costumbres de su tiempo, en las que predominaba aún el tipo de educación pensado para la nobleza, Rousseau denunció cómo éstas no enseñaban a convertir tales inclinaciones “naturales” en comportamientos favorables a la convivencia sostenida y pacífica. Por el contrario, prácticas como el matrimonio arreglado por intereses económicos o la indiferencia de los padres entre sí y hacia la crianza de los hijos (relegada a las nodrizas, tutores y otros sirvientes), permitían, según Rousseau, que las personas adoptaran todas las actitudes y vicios que son el origen de los males sociales: el egoísmo, la apatía, la vanidad, *etc.* Para él, la familia nuclear era la mejor alternativa si en ella ambos padres participaban por voluntad propia en una educación más completa y consistente de los hijos, destinada a la formación de ciudadanos (*i.e.* seres sociales) virtuosos. Además, el compromiso asumido debía permitir que se desarrollaran los afectos entre todos los miembros de la familia. El afecto sería necesario para entender y simpatizar después con el resto de los ciudadanos y, en consecuencia, para respetar todas las instituciones políticas surgidas de este esquema ideal (Weiss; Harper, 47 ss.). El desinterés de *Pastor Ephraim Magnus* por lo social y político implica que la misma premisa romántica sobre la inocencia de la naturaleza se elabora en una dirección muy diferente y con la intención de legitimar un orden opuesto a la moral de la burguesía.

embargo, que esta salvación —imaginada en una cultura en la que la fe se constituye como motivo subjetivo de protesta, en la que el propio cristianismo continúa diversificándose y encontrándose con otras religiosidades—, pueda ser una creación personal, liberadora sólo para quien se entusiasma por ella y quizás para subjetividades semejantes, pero no para cualquier otro ser humano que se identifique poco con los valores de esa minoría burguesa hastiada del luteranismo.

Si la fe de Magnus fuese aceptada por los adolescentes, cree Jakob, surgiría una nueva manera espontánea, natural, de relacionarse los unos con los otros religiosa y corporalmente. Ninguna instrucción sería necesaria —ni la de los padres, ni la del estado, ni la de la historia. Por momentos, la naturaleza idealizada del pastor parece tan autónoma como el espíritu del dios de los cristianos, un poder autosuficiente más allá de toda determinación. Cito un pasaje en el que Spener, aludiendo a las comunidades cristianas primitivas, explicaba cómo el espíritu de dios podía volver a actuar espontáneamente entre los fieles pietistas:

*Wie nun der zustand der Christlichen Kirchen solcher zeit, unser kaltes und laues wesen gantz zu schanden machet, also zeiget er gleichwol, es seye dasjenige so wir suchen nicht unmöglich, wie ihrer viel ihnen die einbildung machen: Daher seye es unsere schuld, daß dergleichen lob so ferne von uns ist. Dann es ist ja eben der H. Geist, welcher vor dem in solchen ersten Christen alles gewürcket, der uns von Gott geschencket ist, und heut zu tag weder unvermöglicher noch säumiger ist, das werck der heiligung in uns zu verrichten. So muß es allein die ursach seyn, daß wir ihm solches nicht lassen, sondern ihn selbsten hindern [El estado de las Iglesias Cristianas de aquel tiempo hace que ahora nuestro ser, entre frío y tibio, resulte una vergüenza. Sin embargo, también muestra, al mismo tiempo, que aquello que buscamos no es imposible, como muchos imaginan. Debe ser, pues, nuestra culpa, que un elogio así esté tan alejado de nosotros, pues fue precisamente el mismo Espíritu Santo que Dios nos ha regalado también a nosotros quien llevó a cabo todo eso en los primeros cristianos y quien hoy tampoco sería ni incapaz ni tardo para realizar la misma obra de santificación en nosotros. Debemos ser nosotros, por lo tanto, el único obstáculo que no le permite obrar así; somos nosotros mismos quienes se lo impedimos] (*Pia desideria*, 90-1).*

La exigencia, propia de la religiosidad luterana, de una actitud receptora ante el espíritu que querría instalarse y manifestarse en el creyente siempre que éste se lo permitiese, es muy semejante a la que todo ser humano, según Magnus, debe a la naturaleza. Ésta última, una vez liberada, supuestamente dirigiría todo a buen fin por sí misma. En ambos casos se trata de una fe —confianza en algo que promete ser superior—, y de ceder el control a una inteligencia, exterior o interior, pero siempre esencial y universal.¹⁰⁷ Hay, desde luego, diferencias importantes. Aunque ambas concepciones explican desarrollos más o menos análogos —el crecimiento ideal de los frutos del espíritu; el flujo de la naturaleza por los cauces

107 Para Jonathan Dollimore, el esencialismo es un residuo metafísico en el pensamiento secular: la idea de un orden impuesto por un centro u origen que puede asimilarse a categorías culturales, universalizándolas o naturalizándolas (258). Políticamente, los esencialismos han servido como afirmación de identidades excluyentes y supuestamente incuestionables, identidades que reaccionan de manera desfavorable a los cambios sociales obviamente porque la seguridad aparente que ofrecen funciona como una tendencia conservadora, contraria a la pluralidad.

adecuados—, éstos describen procesos psicológicos con matices y resultados propios. En el primer caso, por ejemplo, se enseña cómo llegar a ser paciente ante las tribulaciones y cómo prepararse para la muerte; en el segundo, entre otras cosas, se alienta a discernir el bien por uno mismo, independientemente de las normas heredadas. Aunque creo que los esencialismos y universalismos son en sí mismos limitantes y potencialmente violentos —sobre todo porque excluyen la consideración de otras posibilidades válidas y porque no fomentan la deliberación entre posiciones diversas—, no afirmo que todos sean igualmente nocivos, pues eso depende también del uso que se le da a cada principio en una situación específica.

Para la subjetividad atormentada de las figuras, la naturaleza es, evidentemente, una idea liberadora, más sencilla y accesible que la del espíritu. La redención por el deseo conlleva una esperanza de su realización inmediata. Se desea que otros, aparentemente oprimidos de la misma manera, adopten la confesión personal. Pero esta fe se convierte en algo problemático sobre todo cuando se utiliza para justificar la conversión forzosa de los otros. La urgencia se vuelve exigencia, acusación de la persona que no se convierte. El expresionismo, que expone la manera en que los discursos son interiorizados —o sea, la manera en que una persona queda sujeta a los discursos que absorbe, reproduce y reconfigura—, acentúa también las ambigüedades y contradicciones que pueden quedar veladas detrás de una fuerte convicción.¹⁰⁸ Creo que la violencia más grave de la obra se relaciona, primero, con la preservación, en la fe renovada personalmente, de una supuesta verdad esencial y universal no suficientemente examinada, pero sobre todo con el intento de imponerla sobre otros de manera despótica, como una nueva autoridad trascendente que irrumpe en el mundo. Mencioné ya varias veces que en la obra hay bastantes agresiones misóginas. Considerando que la violencia de género en Occidente ha sido durante siglos un problema estructural, es fácil notar que también la religiosidad predicada en el drama, presumiblemente universal, está en realidad reconfigurada desde una perspectiva masculina, un rol patriarcal fuertemente arraigado en las religiones de salvación en general y desde luego también en la iglesia luterana y sus áreas de influencia. Aunque no puedo extenderme para analizar toda la violencia del drama a detalle, creo que éste es un aspecto que, explicándose rápidamente, ejemplifica hasta qué punto las preocupaciones religiosas toman prioridad sobre otros problemas en el drama de Jahnn y cómo para una persona antipática hacia estas preocupaciones tales problemas podrían ser juzgados exclusivamente como conflictos

108 He utilizado el término “individuo” de acuerdo con el reconocimiento de que esto supone una idea de la persona como ‘indivisible’ o ‘no dividida’, es decir, como libre de contradicciones, de ideologías, lo cual puede ser ficción de integridad que corresponde al ideal ilustrado de autonomía y autodeterminación (lo he usado, precisamente, al describir la filosofía de Kant y el *individualismo* de la formación burguesa). En cambio, he hablado de “subjetividad” al discutir la personalización de lo religioso y el patetismo del expresionismo, de acuerdo con la idea de que las determinaciones materiales, sociales y, sobre todo, sus expresiones discursivas, hacen de las personas más bien “sujetos” (Dollimore, 269).

seculares asociados a creencias inválidas.

En resumen, a pesar de sus buenas intenciones, desde una perspectiva de género, la fe de Magnus y sus hijos resulta liberadora de manera muy desigual, es desfavorable a las mujeres. He estado insistiendo en algo semejante con respecto al privilegio de clase: aunque la religiosidad sustitutiva de Magnus se asume como redentora para todo el género humano, su origen y su predicación se limitan, en la práctica, a un círculo burgués bastante limitado y hostil a las múltiples limitaciones sufridas, por ejemplo, por el proletariado, y en general ajeno a otras opiniones sobre cuestiones religiosas. En el drama, la intolerancia y el dogmatismo culminan en la violencia encarnizada que Jakob contra una prostituta, a la que asesina brutalmente. A pesar de extender también a las mujeres la oferta de una liberación al mismo tiempo religiosa y sexual, el drama no sólo muestra una peligrosa antipatía hacia las mujeres que en las grandes ciudades decimonónicas se dedicaron a la prostitución —una de las escasas oportunidades de trabajo disponibles en aquella época para muchas mujeres de clase baja y media—, sino también una idea sumamente inflexible sobre la naturaleza de los géneros. La confianza en un orden natural creado por dios implica que los sexos, confundidos con roles binarios de género, sean cualidades esenciales y universales de los seres humanos. El estilo de predicación tradicional no admite que tales presupuestos sean discutidos, aun cuando la preocupación principal sea renovar la herencia religiosa. La proclamación de una verdad de la naturaleza busca prosélitos pero excluye toda deliberación sobre lo que ya se considera definitivo y por lo tanto transmite desigualdades ya perpetuadas en la tradición.

En los relatos bíblicos de la creación se conciben dos sexos humanos condenados por su naturaleza y por su debilidad a asumir roles muy específicos. El inflexible dualismo de género se haya también en el mesianismo cristiano al menos desde Pablo, pero por brevedad parece más que suficiente citar nuevamente el comentario de Lutero a los pasajes del Génesis que hablan sobre la expulsión del Edén:

Regnum itaque manet penes maritum, cui uxor mandato Dei parere cogitur. Is gubernat domum, Politiam, gerit bella, defendit sua, colit terram, aedificat, plantat etc. Contra mulier ceu clavus parieti infixus domi sedet [Así, el poder permanece bajo el control del marido, a quien la esposa, por mandato de Dios, está obligada a obedecer. Es él quien gobierna la casa, la ciudad, quien dirige la guerra, quien protege sus pertenencias, quien cultiva la tierra, edifica, siembra, etc. Por el contrario, la mujer, como un clavo fijo en la pared, se queda en casa]” (In primum librum Mose enarrationes en WA 42, 151).

Las funciones domésticas que correspondían a la mujer por decreto divino eran consecuencia del pecado de Eva:

sine omni molestia et cum magna voluptate Heua, si non peccasset, in utero gestasset foetum. Nunc ad illas gestationis et enixionis dolores accedit etiam, quod Heua potestati Viri subiecta est, quae antea liberrima et nulla parte in Viro inferior erat, socia omnium donorum Dei [Si Eva no hubiese pecado, la gestación del feto en su útero habría ocurrido sin molestias e incluso con gran placer. Ahora, no obstante, además de los dolores de la gestación y del parto, Eva está sujeta a la

potestad de su marido, mientras que antes, tan libre como él y de ningún modo inferior al varón, ella compartía en partes iguales todos los dones de Dios] (151; cf. Tt 2, 5).

La consolidación de la autoridad paterna, considerada justa y descrita en su generosidad ideal, se realizaba a costa de la sumisión de la mujer, una sumisión dictada por un dios padre y sustentada en una diferenciación esencial y binaria de los géneros. Desde la caída, el creador había penado de manera desigual. No sorprende, por ello, que incluso la doctrina luterana del sacerdocio universal se interpretara como referida únicamente a los hombres. La estructura misma de *Pastor Ephraim Magnus* consta todavía de la predicación introductoria del padre y de las dos tragedias de los hijos varones. La figura de Johanna, aunque también predica en algún momento —cosa que podría parecer revolucionaria—, es bastante parcial y funciona en realidad como un apéndice o complemento de la vía de Ephraim.

De acuerdo con todas estas nociones, la moral protestante, y después aquella, más específica, de la burguesía guillermina luterana, consideraba que el deseo sexual exigía una forma de interacción “inferior” y “bestial” que debía ser compensada por comportamientos socialmente “más aceptables”, espiritualmente “más elevados”. Interpretándose a partir de los relatos de la tradición judeo-cristiana sobre los orígenes, esto tenía implicaciones radicalmente distintas para cada género, que debía aprender a disciplinar su sexualidad de la manera correspondiente. En los hombres, explica Koschorke, la oposición entre cuerpo y alma se expresó como la incompatibilidad entre la “bajeza” de la excitación sexual (demonizada; la concupiscencia como vínculo con el diablo), por un lado, y la actitud superior de autoridad y cuidado que, por otro lado, estaba comprometida a reflejar la imagen de un dios casto, paternalista y sabio. En las mujeres, el deseo imprudente debía ser eliminado por una exaltación igualmente asexual de la virginidad y de la maternidad que reverenciaban la ejemplaridad de María como vencedora del pecado (188-90).¹⁰⁹ La sexualidad humana se subordinaba, pues, a la espiritualidad que vencía sobre la concupiscencia y quedaba fuertemente determinada por los roles heterosexuales, o sea, limitada exclusivamente a la procreación, como había afirmado el reformador.

Describí cómo la redención del cuerpo, para Magnus y sus hijos, implicaría una armonía de los afectos y los deseos humanos completamente distinta, propia de la animalidad, es decir, una que se imagina inocente, espontánea y capaz de crear vínculos sagrados entre unos seres y otros, incluso homoeróticos. Pero, de nuevo, lo que se predica como válido para

¹⁰⁹ Koschorke llama a esto una “semántica sobre lo sagrado” que pasó al vocabulario de la antropología y la moral durante la Ilustración. Su influencia es tan marcada que incluso en el discurso médico de los siglos siguientes, por ejemplo, llegó a defenderse que, puesto que la mujer puede quedar embarazada sin necesidad del orgasmo, es moralmente indeseable que se le procure placer en el acto sexual (188). El ejemplo es apropiado porque demuestra que la ciencia no está libre de condicionamientos culturales y que la represión de los comportamientos sexuales en la época guillermina se amparaba en una autoridad médica supuestamente incuestionable.

personas de toda época y lugar, aparentemente neutro, está fuertemente determinado por la historia y la subjetividad del predicador. En el contexto cultural del expresionismo —recuérdese: una vanguardia de varones jóvenes burgueses (Anz, 31; Kiesel, 1069)—, la marginación de la mujer era tangible en todos los ámbitos de la cultura (educativo, político, sexual, *etc.*). No sólo existía una justificación teológica más o menos en pie, sino toda una serie de prácticas seculares que reforzaban la marginación. A pesar de una mayor indiferencia religiosa y de la diversificación de las creencias, la sexualidad seguía concibiéndose como una naturaleza inalterable con roles estrictamente diferenciados y favorables al hombre. Y si bien la predicación de la redención por el deseo, por su propia lógica, implica un débil intento por reivindicar también el placer de las adolescentes en el drama, estas desventajas inadvertidas se mantienen, a veces de maneras inexcusablemente dominantes. El hecho de que la sexualidad no esté aún desvinculada de la procreación, implica que, en la práctica, la satisfacción del deseo es infinitamente más fácil para los hombres que para las mujeres. Irónicamente, al menos desde una perspectiva actual, Jakob se opone al uso de los anticonceptivos por no ser naturales. Además, puesto que éstos sí eran utilizados por las mujeres dedicadas a la prostitución, para el adolescente burgués, incapaz ya de deliberar, por ejemplo, sobre sus otros usos, éstos son símbolo de una sexualidad mercantilizada y deshonestas, lo cual equivale, en su intolerancia, a una práctica inadmisibles y eliminables. Creo que los cuadros en los que Jakob agrade a las prostitutas y es juzgado por su crimen son de una violencia que exige una lectura mucho más detenida, pero aquí sólo me he propuesto mostrar que su cruel justificación es religiosa, vinculada a una fe más o menos ingenua y a una actitud peligrosamente monológica. A pesar de su interés por regenerar las relaciones entre las personas, el predicador se muestra del todo indispuesto a poner en duda algunas de sus propias convicciones.

Ciertamente, la naturaleza inocente del ser humano creada por dios y el respeto de este dios por su autonomía desplazaban la expectativa de la gracia, como había temido Lutero, dejándose el mundo moral a su propio arbitrio. Dios mismo se convierte en algo secundario porque su intervención ya no es indispensable, el propósito de su creación estuvo dado desde el principio y lo único que hace falta es que los seres humanos reconozcan aquel orden sagrado. Éstos pueden experimentar la redención de su cuerpo tan sólo asumiendo su propia naturaleza y motivándose los unos a los otros para crear una comunidad en la que esa experiencia de liberación se sostenga por los deseos y por los afectos. Si las creaturas se privan del Edén al que han sido destinadas, es sólo a causa de su propio error y mezquindad. Para esta forma de religiosidad no hay contradicción entre la naturaleza humana y la justicia divina, pero entre ellas se interpone una sociedad terrible con valores falsos. La cultura heredada es tan despreciable que escapar a la moral y a las demás instituciones caducas de la burguesía se hace algo más difícil de lo que parecía bajo el entusiasmo inicial de los adolescentes. En *Pastor Ephraim Magnus* se retoma, pues, una fe y una crítica de la cultura propias de la primera Ilustración que, sin embargo, he empezado a describir también como tendencias románticas. Por un lado, la idealización de la naturaleza y la nostalgia por una condición original que se imagina pura o imperturbada son rasgos de la filosofía de Rousseau que se han considerado más prerrománticos que racionalistas. Por otro, describí también cómo en los movimientos de renovación pietistas la espiritualidad luterana reitera su dimensión afectiva, la fe que se vive y se relata, que se lleva a la práctica sin preocuparse demasiado por las definiciones dogmáticas. La influencia de la filosofía prerromántica y del pietismo sobre la predicación de Magnus no es sólo teológica, pues incluso el estilo y el lenguaje del sermón están marcados por ambas tradiciones. La figura del pastor reproduce esa comunicación intimista de la fe y, al mismo tiempo, cierta retórica sobre la sensibilidad que proviene de la literatura romántica arraigada en la formación burguesa. Creo que al comparar la doctrina de Rousseau con formas más racionalistas de la filosofía ilustrada puede comprenderse mejor la necesidad afectiva de la religiosidad que se predica en el drama de Jahnn. Además, este racionalismo tuvo todavía mucha relevancia para la crítica del cristianismo desarrollada a lo largo del siglo XIX y podrá comprobarse que las actitudes antirreligiosas con las que el drama no simpatiza son en gran parte continuadoras de esa otra manera de pensar la vigencia de la religión.

Creo que la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804) puede ejemplificar muy bien ese otro extremo ético y razonable de la crítica que se aleja del patetismo e incluso de la corporalidad. Poco tiempo después de Rousseau, aunque esta vez dentro del ámbito cultural del luteranismo (Rousseau creció en una región protestante calvinista), Kant produjo una nueva síntesis, un tanto paradójica, en la que se incorporaban rasgos de dos movimientos enfrentados en el pasado: el pietismo, con su fuerte espiritualidad caritativa, su sentido

práctico y su orientación privada, y el racionalismo, de donde habían surgido los ataques más contundentes en contra de los dogmas cristianos (Wood, 394-5; Gómez Caffarena, 2005: 179-80; Lema-Hincapié, 73-8; Yetano Laguna, 72).¹¹⁰ Kant pensaba, como Rousseau, que dios era incognoscible. Pero para Rousseau la mayoría de las indagaciones racionales acerca de problemas metafísicos eran esfuerzos ociosos que podían provocar angustias innecesarias y que, por lo tanto, no eran recomendables (III 61-3/439-40), mientras que Kant fue más tajante y se propuso demostrar que ninguna prueba racional acerca de la existencia de dios podía ser válida. Todo su proyecto crítico, empeñado en reconocer los límites del conocimiento en general, justificó el agnosticismo en asuntos de religión (Pippin, 19-21). Pero que dios no pudiera ser demostrado no significaba, necesariamente, que no existiera. La intención era reducir el cristianismo a sus contenidos “esenciales” y, sobre todo, útiles. Kant opinaba, como muchos otros en su época, que el valor fundamental de la religión radicaba en la consecución de la integridad moral. Creía que la doctrina que Cristo había predicado era una enseñanza ética destinada a reemplazar la religión cúltrica y legalista del antiguo Israel. En su interpretación, el Mesías había predicado que los elementos rituales y simbólicos de una religión eran accesorios e indeseables; la relevancia que éstos pudieran alcanzar palidecería siempre ante la sobria sabiduría del sermón de la montaña, por ejemplo, en el que se expresaba, según Kant, el sentido auténtico de la justicia divina y la expectativa de su realización en el mundo (Gómez Caffarena, 1994: 188; 192-5).

Según las iglesias oficiales, tanto las evangélicas como la católica, el creyente debía dejarse guiar por los preceptos religiosos tal y como éstos habían sido transmitidos, ya fuera exclusivamente por las escrituras o por las escrituras y la tradición de la iglesia. Pero para quienes el ser humano era libre y responsable, capaz de elegir el bien según sus propias facultades, una ley externa no era necesaria. El comportamiento ético era una cuestión de juicio, no podía estar condicionado por la administración de premios y castigos.¹¹¹ De acuerdo

110 Como explica Gómez Caffarena, el tema de dios era ineludible para la filosofía en tiempos de Kant y, de hecho, su “teísmo moral” es inseparable de todo el criticismo. Las obras principales en las que Kant confronta su herencia luterana son las de sus últimos años: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La Religión dentro de los límites de la mera Razón] (1793; cito la edición de 1794) y *Der Streit der Fakultäten* [La contienda de las facultades] (1798). Si bien Kant contribuyó enormemente a la conformación de una filosofía de la religión como disciplina independiente de la teología, él mismo hablaba todavía de una doctrina filosófica sobre la religión (al. *philosophische Religionslehre*), es decir, de lo que la filosofía podía enseñar sobre las religiones, si las examinaba, pero sin promover abiertamente una sustitución de la teología por la filosofía (Gómez Caffarena, 1994: 185-6).

111 Kant recuerda otro pasaje del Evangelio de Mateo (“*Wer ein Weib ansihet jr zu begeren, Der hat schon mit jr die ehe gebrochen in seinem hertzen* [quien mira a una mujer con el deseo de poseerla, ya cometió adulterio en su corazón con ella]”, Mt 5, 28 en WA DB 6, 30) para decir que “ante Dios el pecado en pensamiento es considerado igual que el hecho [*daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde*]” (155/189). Ya Agustín y Lutero habían aclarado que el pecado ocurre interiormente, aunque no se concrete en acciones. Agustín había argumentado en esto de una manera semejante a Kant, asegurando que era necesario hacer el bien pero no por obediencia a las autoridades exteriores. El pecado se comete aunque no

con esta mentalidad moderna, Kant afirmó que no era la moral la que provenía de la religión sino la religión la que surgía de la experiencia moral (Crites, 546; Gómez Caffarena, 2005: 180-3). Lo importante no era el orden moral dictado por dios sino que el ser humano fuera capaz de descubrir un orden y de colaborar a su realización, independientemente de cuál fuera su origen. Si bien no era posible afirmar nada sobre la existencia de dios o del alma, argumentó, se hacía necesario pensar que en la autonomía moral del ser humano se reflejaba la obra de un dios inteligente, que sería el bien supremo.¹¹² Para Kant la existencia de dios sólo podía ser supuesta para dar sentido a las buenas acciones de los individuos, para visualizar una finalidad en el mundo y evadir la idea perturbadora de un universo impune, abandonado a las arbitrariedades humanas y al azar de la naturaleza. Este dios que no se puede conocer debía postularse como el “autor moral [*i.e.* responsable] del mundo [*Gott als moralischen Welturheber*]” y el reconocimiento de tal verdad, también universal, sería el fin de una religión racional. Ésta última se definía como la religión de todos los seres humanos que, habiendo depositado su fe en la posibilidad de un bien absoluto, se esforzarían por aproximarse a él (1794: 153/186). La mejor religión era producto del intelecto y no del adoctrinamiento.

Kant pensó que la misma iglesia, en su manifestación histórica y humanamente organizada, era inútil si no se orientaba hacia la manifestación de una comunidad ética, que sería la verdadera iglesia o reino de dios, una en la que “cada miembro de ella recibe órdenes inmediatamente del supremo legislador [*ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle*]” (149/179). Como los pietistas, pero apoyado en una rígida moral racional más que en la inspiración pasajera, Kant defendió la importancia de los actos, que para él eran mejores si se hacían públicamente, pues en ese caso además de éticos resultaban ejemplares para otros, y en esa medida servirían para formar una comunidad

se realice: “*Potuit enim esse intus in affectionibus pravis preavaricator legis, et tamen conspicua opera legis implere, vel timore hominum, vel ipsius Dei; sed poenae formidine, non dilectione et delectatione iustitiae. Aliud est enim voluntate benefaciendi benefacere, aliud autem ad malefaciendum sic voluntate inclinari, ut etiam faceret si hoc posset impune permittit. Nam sic profecto in ipsa intus voluntate peccat, qui non voluntate, sed timore non peccat* [Porque pudo existir interiormente en las pasiones desordenadas el transgresor de la ley, y, no obstante, cumplir las obras exteriores de la ley, bien por temor humano, bien por temor de Dios, pero con temor de la pena, no con amor y delectación de la justicia. Porque una cosa es hacer el bien con voluntad de hacer el bien y otra inclinarse con la voluntad de hacer el mal, de tal suerte que lo obraría si pudiera obrarlo impunemente. Y así, en realidad de verdad, peca interiormente en su voluntad el que deja de pecar no por falta de voluntad, sino por temor” (*Réplica a las dos cartas de los pelagianos* I 9, 15). La intención de Agustín, sin embargo, no es rechazar la doctrina del pecado —de quien él es el principal responsable—, sino afirmar que la concupiscencia heredada actúa también interiormente y no sólo en las faltas observables por los otros.

112 Stephen Crites explica que la filosofía de la religión de Kant es especulativa (del lat. *speculum*, ‘espejo’) en el sentido —platónico y después también agustiniano—, de una realidad trascendente que se “refleja” en el mundo. La religión especulativa es distinta del deísmo de Rousseau porque éste supone que la religión natural debe *deducir* sus principios de la observación del mundo (545-6).

solemne:

daß so, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in guten Acker, oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählich zu einem Reiche Gottes vermehren würde [de un pequeño comienzo de la comunicación y extensión de tales intenciones, como de un grano de simiente en buen campo o de un fermento del bien, la Religión crecerá por su fuerza interior poco a poco en orden a un reino de Dios] (1794: 191/156).

Esta síntesis ilustrada de teoría política y nociones teológicas, con su rechazo de la doctrina del pecado y su apuesta por la autonomía moral de los individuos, esboza también un mundo moderno en el que el mal no puede imputarse a dios ni a la naturaleza y en el que no se espera una intervención divina de la justicia que no sea mediada por la humana conciencia. Kant puede servir como paradigma de un momento histórico en que el mesianismo se ha atenuado, la desesperación se apacigua. La salvación, como expresan las metáforas de la buena simiente y el fermento, sería sólo el resultado gradual de la cultura, el fruto de una fuerza inherente a la naturaleza del mundo cultivada correctamente por los seres humanos. Si bien es claro que ésta no es la postura adoptada por una obra tan patética y pesimista como *Pastor Ephraim Magnus*, cabe recordar que otras formas de mesianismo expresionista, como el de Kurt Hiller, por ejemplo, sí recuperaron las implicaciones sociales y políticas de este tipo de críticas al cristianismo tradicional (*vid. supra* 20-1, 31 y n. 17).

En uno de los episodios más conocidos de los evangelios, en el que un fariseo le tiende una trampa al salvador preguntándole por “el mayor mandamiento de la ley”, se cuenta que éste responde:

Du solt lieben Gott deinen Herrn von gantzem hertzen, von gantzer seelen, von gantzem gemüte, Dis ist das surnemest und gröste Gebot. Das ander ist dem gleich, Du solt deinen Nehesten lieben, als ich selbs [Debes amar a Dios, tu Señor, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Éste es el mandamiento más noble y el mayor. El segundo es parecido: debes amar a tu prójimo como a ti mismo] (Mt 22, 36-9 en WA DB 6, 101).

Apoyado en este conocido pasaje —en el que había insistido la conciencia práctica del pietismo—, y como si escribiese su propio y sucinto catecismo, Kant explicó que todos los deberes del ser humano se expresaban de acuerdo con esas dos reglas. De este modo se resume la interpretación agnóstico-filosófica del máximo mandamiento:

thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d.i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles [haz tu deber por ningún otro motivo que la estima inmediata de él, esto es: ama a Dios (al legislador de todos los deberes) por encima de todo] (1794: 19/156).

En cuanto al segundo, precisa:

liebe einen jeden als dich selbst, d.i. befördre ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigem Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen [ama a cada uno como a ti mismo, esto es: promueve su bien por una benevolencia inmediata, no derivada de motivos de provecho propio] (191/156-7).

Finalmente, Kant actualiza la propia definición de mandamiento como una obligación interior, autoimpuesta:

welche Gebote nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die bloße Nachstrebung Tugend heißt [mandamientos que no son sólo leyes de virtud, sino prescripciones de la *santidad*, a la que debemos aspirar, a cuyo respecto la mera aspiración se llama *virtud*] (191/157; cf. Lema-Hincapié, 3-5, 71-3).

La diferencia establecida por el pensamiento medieval entre las virtudes naturales o clásicas y las teológicas se hace difusa, porque ahora la motivación de las primeras también depende de dios. No hay un mundo secular, no hay laicos que sean distintos de los hombres consagrados, todo está sacralizado.

Con su definición de una “fe racional” Kant actualizaba la importancia dada por el luteranismo a todas las actividades humanas como mandamientos divinos, pero convirtiéndolos en una predisposición interior, independiente de las autoridades externas:

Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote [La *religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos] (180-1/150).

Una de las diferencias principales, pues, entre la naturaleza divina de Rousseau y la religión moral de Kant, es que la primera se persuade de la existencia de dios por el sentimiento y la fidelidad a las inclinaciones naturales, mientras que la segunda considera que dios es una noción en la que el ser humano está inclinado a creer cuando comprende racionalmente que su deber en el mundo es hacer el bien (Gómez Caffarena, 2005:). Ambas son críticas modernas porque confían en la capacidad de la persona para perfeccionarse sin necesidad del espíritu divino, pero satisfacen necesidades distintas. Para la primera la sensibilidad es un medio válido de conocimiento, para la segunda las pasiones vuelven a ser objeto de dominación. Aunque Kant, al igual que Rousseau, confía en las capacidades humanas y sustenta el valor de la religión en la capacidad “natural” de hacer el bien, en su teología se percibe un mayor rigor porque el énfasis está puesto en el intelecto, no en los afectos. En ambos casos la fe es protestante, se mantiene independiente de los vigilantes intermediarios y se ha convertido en una férrea convicción personal, interiorizada, propiamente moderna, pero con matices distintos. Creo que también empieza a hacerse evidente que el proceso de personalización de lo religioso implicaba así un peso cada vez mayor del discurso interior, autopersuasivo —un discurso por el que el sujeto debía convencerse a sí mismo acerca de lo que convenía creer.

El contraste entre la filosofía kantiana de la religión y los esfuerzos dispares por definir una religiosidad en *Pastor Ephraim Magnus* es útil porque ambas resultan con frecuencia posiciones completamente opuestas: la especulación de Kant es sistemática, prescinde de lo sobrenatural y lo simbólico, se resiste a la violencia y busca una religiosidad que no comprometa la autonomía moral del individuo. Esta crítica, que puede considerarse una

reducción ética de lo religioso, tiene ecos en la descalificación posterior que hizo Lukács de los elementos religiosos en el expresionismo como gestos infantiles, sobre todo porque se presta para justificar una eliminación política de toda religiosidad que no se confine a categorías éticas, pero también porque se trata de una espiritualidad sumamente intelectualizada que vuelve a ser estricta con los afectos y con el cuerpo, fría y distante hacia las lamentaciones, antipatética. La predicación de Mangus y sus hijos, con todo su patetismo, sus raptos de inspiración y su interés por la naturaleza del cuerpo, es afín a la crítica de la cultura de Rousseau y se aleja, en cambio, de la religión entendida como imperativo moral, como fe derivada de justificaciones racionales. Entre los múltiples problemas que harán fracasar el ideal del pastor surge, no obstante, una pregunta que se deriva de la crítica racionalista de la religión. Lo particular de la postura de Magnus es que pretende la instauración de una moral nueva en la que la felicidad se identifica con cierta forma de realización sexual y con la capacidad de sostenerla mediante los afectos; la permanencia de la redención, la recuperación de la naturaleza original, implican el surgimiento de nuevas condiciones sociales en las que éstas experiencias sean valoradas, no degradadas, pero ¿es necesario que todo ello equivalga a la redención religiosa del cuerpo? ¿No podría ser esa realización sexual un propósito resuelto en términos solamente morales, una aspiración social y ética pero no religiosa? A la inversa de la filosofía de Kant, la convicción de Magnus —más o menos romántica, más o menos crítica—, subordina todo lo moral a su fundamentación teológica, que requeriría una explicación más completa y persuasiva. El pastor Magnus insiste en dar a este principio una justificación mesiánica, relatando una versión propia de los evangelios según la cual la religiosidad en la que cree habría sido el auténtico mensaje de la predicación del salvador crucificado.

III. El último sermón de Magnus: un evangelio sin escrituras

Sea cual sea la fe que los personajes promueven, en la medida en que ésta permanece modelada por las religiones de salvación, predicarla presupone todavía algún propósito de la creación, alguna manera de entender el problema de las revelaciones, alguna solución al dualismo del espíritu y el cuerpo, alguna reflexión sobre la universalidad de sus principios, aunque todo ello se recomponga personalmente, sin advertir siempre las incongruencias. El mesianismo expresionista de la obra adolece de una nueva confusión, refleja la necesidad de volver a cuestionar la vigencia de las ideas religiosas que circulan en el contexto de la Alemania guillermana. Las críticas no han sido asumidas tanto como resistidas. La religiosidad de Magnus y sus hijos no resulta tan persuasiva como en la proclamación de Rousseau porque en el entusiasmo de los creyentes han vuelto a instalarse profundas incongruencias, misterios que encubren actitudes desesperadas, preguntas para las que aún se anhela una respuesta más satisfactoria: el deseo de salvación surge en medio de una confusión de sufrimientos legítimos y múltiples formas de violencia. Para la burguesía del Imperio, confiada del progreso técnico y científico, la preocupación por la salvación era cada vez más débil, reduciéndose lo religioso casi exclusivamente a lo ético, cuando no a mero moralismo. El expresionismo, en cambio, como renovación del discurso mesiánico y como denuncia de la banalidad, enfatiza la condición funesta o caída de la cultura para enaltecer su visión del advenimiento de la justicia. Expondré primero la caracterización que en *Pastor Ephraim Magnus* se hace de esa cultura burguesa y después la raíz romántica de la religiosidad que se propone como liberación, sobre todo para completar el análisis de la religiosidad predicada, que complica preocupaciones legítimas con actitudes ingenuas y hostiles.

En los capítulos anteriores he descrito ya la crisis física y espiritual del pastor Magnus

que constituye el tema trágico de la obra; el contexto social en el que predicaban los pastores luteranos de la era guillermina; y finalmente, el anhelo de una redención del cuerpo que, en contra de la moral luterana de la familia y de la fe en la resurrección, reconfigura el concepto de naturaleza para negar la identificación del placer y la muerte con el pecado. En el último sermón de Magnus, que también explora a continuación, se condensan todos los aspectos anteriores bajo la forma de un nuevo evangelio, más o menos cristiano, que proclama la salvación del cuerpo por el deseo y por los afectos. Creo que la rebeldía y heterodoxia del pastor se comprenderán mejor al compararse este relato mesiánico con el último de los tres dogmas considerados para delimitar la concepción religiosa del drama: la autoridad de las escrituras en el luteranismo. La importancia dada por el luteranismo a la lectura de la Biblia, con su énfasis en la espiritualidad de los motivos, deja una huella en *Pastor Ephraim Magnus* sobre todo en el relato cristológico del pastor. La crítica textual e histórica, en cambio, pesa sobre la tendencia de Magnus hacia el nihilismo, sobre su rechazo de la resurrección y sobre el desapego con el que éste reinterpreta los evangelios canónicos. Revisaré los dos aspectos, pues éstos confluyen en la síntesis subjetiva del pastor, no sin las incertidumbres e incongruencias típicas de los procesos de personalización de lo religioso. Creo que estas consideraciones con respecto a la escritura son necesarias porque la figura de un pastor luterano que proclama la revelación de la divinidad por la naturaleza mina el lugar privilegiado de las escrituras en dicha confesión, el artículo en el cual se sustentó la independencia de la espiritualidad protestante con respecto a la iglesia de Roma. Intentaré explicar cómo Magnus, al abandonar la lectura tradicional de los textos canónicos, se aproxima a una forma romántica de espiritualidad que es, de hecho, su antecedente más próximo. Recordar la crítica liberal de las escrituras ayudará, por último, a trazar el desarrollo del escepticismo hacia la religión a lo largo del siglo XIX, un precedente importante de aquella ideología antirreligiosa que eventualmente resultó tan antipática hacia el mesianismo expresionista.

La Reforma luterana, al disentir de las doctrinas católico-romanas y en su pretensión de restaurar íntegramente la espiritualidad contenida en el Nuevo Testamento, debió replantear la función de la predicación tomando como modelo las proclamaciones de los primeros testigos y las primeras misiones. Como resumí anteriormente, según narran los evangelios, Jesús instituyó la predicación entre sus seguidores con un propósito universal que él no habría podido llegar a realizar por sí mismo antes de su muerte. Cuando sube al Monte de los Olivos para anunciar el final de los tiempos y advertirles a sus seguidores sobre las tribulaciones que tendrían que soportar en su ausencia, el mesías asegura:

Und das Evangelium mus zuvor geprediget werden, unter alle Völcker [Pero antes el Evangelio ha de ser predicado entre todos los pueblos] (Mc 13, 10 en WA DB 6, 191).

Los misioneros, ya fuera por su propia voz o por la inspiración del espíritu —la diferencia, como también señalé, no es clara—, debían transmitir entonces, por todos los confines de la tierra, la buena noticia de una salvación ofrecida ahora a todo el género humano (Mt 10, 19-20; Mc 13, 11). Así, la epístola de Pablo a los romanos presupone todavía el carácter oral y extraordinario de la proclamación. El apóstol se refiere al evangelio de esta manera:

es ist eine krafft Gottes, die da selig machet, alle, die daran gleuben [es poder de Dios que hace bienaventurados a todos los que creen en él] (Rom 1, 16 en WA DB 7, 3).

En el contexto de la carta, “evangelio” (que en griego significa, literalmente, ‘buen mensaje’), es todavía una noticia que se transmite oralmente y de ninguna manera un escrito, como llegaría a significar después.¹¹³

Como es lógico, tal modo de transmisión del mensaje mesiánico tendría que superar, necesariamente, múltiple obstáculos. Al menos es algo que puede suponerse cuando se piensa la predicación de la iglesia primitiva como un problema histórico. Las voces de los testigos directos, por ejemplo, debieron resultar, desde el inicio, mucho más persuasivas que las del resto de los conversos, y sobre todo en regiones familiares, en dónde habría sido más fácil que las poblaciones comprendieran el sentido de su mensaje y le atribuyeran cierto crédito. Después, especialmente tras la muerte de los primeros discípulos, la oralidad debió debilitarse. La promoción de la fe se habría hecho cada vez más dependiente de testimonios escritos, es decir, de la conservación de las cartas apostólicas y pastorales, que las comunidades habrían resguardado por considerarlas los reportes más fiables de las verdades reveladas, y de la redacción de obras más o menos compilatorias como las colecciones de

113 El uso de la palabra εὐαγγέλιον para referirse al género literario que narra la actividad pública de Jesús, su pasión y resurrección, incorporando sus dichos y enumerando sus milagros, es del siglo II. Con anterioridad, tanto en las cartas paulinas como en los evangelios mismos, “evangelio” y la forma verbal “evangelizar” se usan para insistir en que la vida y obra de Cristo han de proclamarse como una buena noticia, especialmente porque en el mundo griego tales vocablos se referían usualmente al anuncio de las victorias militares. Este es, pues, el sentido de la línea que abre el libro de Marcos: “Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” (Brown, 160-2).

dichos del salvador en que parecen haberse basado poco después los propios evangelistas. Con excepción quizás de Juan, ninguno de ellos había sido un testigo directo de la predicación del salvador. Como parte de una segunda generación de cristianos, los evangelistas habrían escrito sus relatos para poner en orden y dar mayor congruencia a la diversidad de contenidos que se difundían. El proceso gradual por el que la transmisión escrita desplazó la importancia de la comunicación oral es crucial para comprender el valor tan alto atribuido posteriormente por la confesión luterana a la escritura. No será necesario describir aquí el enrevesado proceso de canonización de los textos que finalmente conformaron el Nuevo Testamento, pues creo que basta con recordar que éste estuvo motivado por la urgencia de definir, a lo largo de los primeros siglos de nuestra era, un cristianismo “fidedigno” u “ortodoxo” frente a sus muchas variaciones e interpretaciones rivales.

Quizás la primera distinción entre oralidad y escritura no haya sido tan significativa porque el criterio más importante para valorar el mensaje de salvación era determinar la autoridad de quien lo transmitía. Los primeros misioneros habían sido designados por el mesías y estaban supuestamente asistidos por el espíritu. Aunque las maneras de actuar de la divinidad no fueran obvias o sus milagros no se reconocieran con exactitud, en aquella predicación se presuponía siempre un acompañamiento divino (Schweizer, 79-86). El mismo apóstol confirmaba la presencia del espíritu en las primeras comunidades, según escribió a la de Tesalónica:

unser Evangelium ist bey euch gewesen, nicht allein im wort, sondern beide in der Krafft und in dem heiligen Geist, und in grosser gewisheit [nuestro Evangelio ha permanecido entre vosotros no como meras palabras sino como Poder y como Espíritu Santo, con gran certidumbre] (1 Tes 1, 5 en WADB 7, 241).

De nuevo, Pablo asegura que la verdad cristiana es de algún modo superior al lenguaje. Al morir los primeros testigos, sus propios escritos conservaban ese poder de la autoridad directa. Esto, al menos, si podía confiarse en que lo escrito reflejaba realmente lo que los discípulos habían dicho. Con el tiempo, la doctrina de la inspiración divina de los textos bíblicos tomó forma para explicar cómo esta fijación veraz de los textos había estado garantizada por la voluntad de dios, vigilante, que infundía su espíritu a los escribas adecuados para que no cometiesen errores ni falsearan la promesa de la redención. Mediante elaboraciones doctrinales de este tipo se quiso poner un alto a la diversidad de voces y lecturas que hablaban de la promesa mesiánica en aquella época. Y si el creador respaldaba sólo los verdaderos testimonios, el resto bien podía descartarse.

Las cartas de Pablo —los escritos cristianos más antiguos—, pronto se hicieron comparables a las leyes que dios había dictado al pueblo de Israel mediante los patriarcas y a los libros que registraban lo que dios había revelado a los profetas (recuérdese también que la tradición presenta a Pablo como un converso ganado para el cristianismo no por la persuasión

de los predicadores, sino por medio de una teofanía, que fue el modo privilegiado por el que, según el Pentateuco, dios se comunicaba directamente con los patriarcas). La llamada segunda carta de Pedro, transmitida como si hubiese sido escrita por el discípulo pero redactada mucho después de su muerte, al parecer en el siglo II, se dirigía ya a una comunidad en la que se conservaban e interpretaban las cartas paulinas como si fuesen sagradas escrituras judías (2 Pe 3, 15-6).¹¹⁴ En todo ello se vislumbra, pues, que para concebir como un problema histórico la misión de predicar una verdad universal sin demasiadas distorsiones, el protestantismo quiso creer que el testimonio auténtico sobre la obra del mesías había quedado definitivamente vinculado a la escritura y que los discursos orales ya no podían, en adelante, prescindir de esa literalidad segura. En pocas palabras, si el espíritu continuaba inspirando discursos o milagros, no sería contradiciendo la letra. Eventualmente, la palabra “evangelio” terminó por identificarse, de manera inequívoca, con el género literario de los cuatro textos canónicos en los que se narran las proclamaciones públicas de cristo, pues se consideró que sólo estos libros tenían la autoridad del espíritu para hacer constar lo ocurrido.

El luteranismo, surgido de una protesta espiritual, enfatizaba ya con su enseñanza central sobre la fe el valor de la experiencia personal, pero no sin algunas dificultades que pueden relacionarse directamente con el problema de la escritura. De acuerdo con la tradición más antigua, la iglesia luterana asumió que era el espíritu de dios quien comunicaba el mensaje de salvación a los seres humanos (*cf.* Schweizer, 15-7). A eso sólo se agregó —como expliqué antes, apoyándose sobre todo en las cartas paulinas—, que la fe que cada persona experimentaba como respuesta a este espíritu era suficiente para ser justificado, independientemente de los méritos y pecados cometidos, pues se creía que la promesa de redención era un regalo gratuito de dios a todo el género humano y que ésta no podía estar condicionada por ningún comportamiento. Si lo que se pretendió con esta afirmación fue salvaguardar la conciencia del creyente de toda injerencia o distorsión del clero católico y de su respectivo aparato de indulgencias, de modo que la decisión de creer fuera un acto libre, sincero y estrictamente personal, con ello se hizo necesario determinar cómo habría de ocurrir la comunicación entre cada persona y el espíritu de dios. La complicación surge, pues, de que,

¹¹⁴ La idea de que la ley y los libros proféticos son palabra de dios es fundamental en las escrituras judías (Schweizer, 23-5; 46-9). Además de la carta de Pedro, hay otra carta pseudoepigráfica del Nuevo Testamento que confirma la vigencia de ese principio en aquellas comunidades de judíos conversos: “*alle Schrift von Gott eingegeben, ist nütz zur lere, zur straffe, zur besserung, zur züchtigung in der gerechtigkeit* [Toda la Escritura, que ha sido entregada por Dios, es útil para enseñar, para amonestar, para corregir y para castigar, según sea lo justo]” (2 Tim 3, 16 en WA DB 7, 281). La interpretación más estrecha que se hizo después, de estas afirmaciones, es que dios dictó a los escritores inspirados palabra por palabra, sin que éstos pudieran interferir o deformarla, de modo que todo lo escrito resultaría inalterable (*cf.* Strauss, 18-20/232-3). La debilidad de este literalismo es obvia ante las múltiples incongruencias y errores que se descubren con la lectura más elemental, de modo que las versiones más modernas de la doctrina de la inspiración de la escritura conceden un margen mayor para fijar el texto autorizado después de considerar los problemas filológicos (Schweizer, 13-5).

si bien la fe luterana se defiende como una experiencia personal, el mensaje transmitido de ese modo no debería variar entre un creyente y otro. La divinidad se dirige a cada ser humano, pero para decirles a todos lo mismo: “objetivamente es Jesucristo, subjetivamente es la fe” (Harnack, 546). Preservados el esencialismo y el universalismo del mensaje cristiano, para la confesión luterana existe sólo una verdad eterna que vale para todos. Cada creyente se limita a aceptarla y a repetirla. Nadie puede suponer que se le ha comunicado algo distinto ni adicional a lo que, según las fuentes canónicas, fue ya revelado por el mesías.¹¹⁵

La relación entre un creyente y el espíritu, entonces, aunque ya no estuviese mediada por una clase sacerdotal, sí debía estarlo por la escritura. Ninguna fe experimentada podía contradecir los contenidos de lo que había quedado resguardado en los textos bíblicos para la posteridad. La aclaración es del propio Lutero, en *Von der Freyheit eyniß Christen menschen* [*De la libertad del cristiano*] (1520), el breve tratado espiritual que escribió tras la primera reprobación papal de sus doctrinas:

Es ist nit anders, denn die predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium ynnehelt. Wilche soll seyn, und ist alßo gethan, das du hörst deynen gott zu dir reden, wie alle deyn leben und werck nichts seyn fur gott, sondern müßsist mit allen dem das ynn dir ist ewiglich vorterven [no es más que la predicación, anunciada por Cristo, tal como la contiene el evangelio. Pero tiene que ser —y así lo ha sido en realidad— de forma que escuches al Dios que te dice que toda tu vida y todas tus obras nada suponen ante él, sino que tú y cuanto tienes no merece más que la eterna perdición] (mi énfasis; WA 7, 22/158).

En esta advertencia, la noción de evangelio ha perdido el carácter oral, espontáneo, y se halla más próxima, en cambio, a la forma fija que le confieren los libros autorizados. A la prioridad absoluta de los evangelios escritos se le conoce, en el protestantismo, como el principio de la *sola scriptura*: sólo la escritura es norma, sólo por la escritura se comunica el mensaje de salvación [Figs. XII-XIV].¹¹⁶ El dogma implica que cualquier otra tradición, incluida la eclesiástica, es secundaria y falible: todos los principios de la religión deben estar siempre subordinados al contenido de los textos canónicos, a los que se recurre una y otra vez para encontrar orientación y respuestas.¹¹⁷

115 Por lo demás, la doctrina luterana sigue el esquema general de la revelación histórica: cada ser humano debe enterarse, tarde o temprano, tanto de lo que dios ya ha revelado como de lo que, según estas revelaciones, cabe esperar que ocurra en el futuro. La participación individual en el plan salvífico, se afirma, sólo puede comenzar con la experiencia de la fe. Después, a causa de la corrupción ingénita, la asistencia del espíritu de dios se hace necesaria a lo largo de toda la vida del creyente y, finalmente, su esperanza se prolonga de manera indefinida aun después de la muerte, pues el reino de dios no se instaura sino hasta el final de los tiempos.

116 La prioridad dada a las escrituras como contenedor del mensaje de salvación y su consideración como regla, por encima de la tradición eclesiástica, para determinar la forma de las comunidades cristianas, es la razón por la cual muchas de las iglesias protestantes se reconocen como iglesias evangélicas, independientemente de sus otras diferencias teológicas.

117 Esta afirmación permitió a los reformadores rechazar las prácticas y doctrinas religiosas que no tuvieran un claro fundamento bíblico. Mencioné ya el rechazo de la ordenación de monjes y clérigos en favor del



Fig. XII. La doctrina de Lutero (c.1520)

En las representaciones más tempranas de Lutero, grabadas durante la primera mitad del siglo XVI y reproducidas con muy pocas variaciones a lo largo del mismo período, se le presenta todavía vestido con el hábito de un monje agustino y recién tonsurado, o sea, como un católico ordenado según los ritos usuales. Sin embargo, y seguramente porque tales imágenes circularon desde el inicio de las controversias, a esta iconografía tradicional se agregaron los símbolos principales de la doctrina del reformador: las escrituras y el espíritu santo, simbolizado por la paloma blanca sobre su cabeza, que acude a él mediante la lectura. La aureola, que para los católicos es distintivo sólo de la santidad de unos cuantos, se redefine en el luteranismo como la gracia del perdón concedido a todos los creyentes, la experiencia personal de la fe que hace a todos sacerdotes de Cristo. La representación de los pastores luteranos con la Biblia en la mano se hizo muy común en los siglos siguientes.



Seit die tein v
reißet sie in d
allesmal sünd
man mangelt d
thum, den sie an
Gott haben solt
wand werden en
pessert gezeit
aus seiner gnade

durch die erlöschung
so durch Christi ze
it geschriben ist
nützlich. Gott hat
vorgestellet zu ehre
genadenstuck durch
den glauben in
seinem vort, das

Fig. XIII. El dogma luterano de la escritura (1897)

El escritor alemán Gustav Freytag (1816-1895), coleccionista de panfletos y publicaciones de la época de la Reforma, escribió *Doktor Luther* en 1883, una breve biografía que se hizo inmensamente popular. Este éxito se explica no tanto por la investigación realizada por el autor como por la propensión de numerosos alemanes a considerar su cultura como una progresión moderna de las libertades exigidas por los primeros reformadores, un presupuesto que anticipaba la actitud, más agresiva, del nacionalprotestantismo surgido a finales del siglo XIX (Ping, 186-90; 211; cf. Egido, 112-3). La presente ilustración, colocada al comienzo de una traducción inglesa del libro de Freytag, se basó en un óleo pintado hacia 1540, al parecer también por Cranach. Los editores, sin embargo, modificaron la Biblia, que en el retrato original Lutero sostenía cerrada entre sus manos, para mostrarla ahora abierta y con el texto legible de la epístola de Pablo a los romanos: “*Nu aber ist on zuthun des Gesetzes, die gerechtigkeit, die fur Gott gilt, offenbaret, welche doch ist bezeuget, durch das Gesetz und die Propheten. Ich sage aber von solcher gerechtigkeit fur Gott, die da kompt durch den glauben an Jhesum Christ, zu allen und auff alle, die da gleuben. Denn es ist hie kein unterscheid, Sie sind allzumal Sünder, und mangeln des Rhumes den sie an Gott haben sollen, Und werden on verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christo Jhesu geschehen ist, Welchen Gott hat furgestellet zu einem Gnadenstuel, durch den glauben in seinem Blut, da mit er die Gerechthigkeit, die fur jm gilt, darbierte, in dem, das er Sünde vergibt, welche bis an her blieben war, unter göttlicher gedult* [Pero ahora, sin interferencia de la ley, ha sido revelada la única justicia que vale ante Dios, aquella que está atestiguada por la ley y por los profetas. Afirmo, sin embargo, que dicha justicia —la única que vale ante Dios—, nos viene por la fe en Jesucristo, se dirige a todos y recae sobre todos los que creen, pues no hay diferencia entre ellos: todos son completamente pecadores y carecen de la gloria que deberían tener junto a Dios, y aun así serán justificados, sin merecerlo, por la gracia, mediante la redención que se ha cumplido en Cristo Jesús, a quien Dios ha entregado como víctima propiciatoria, y por la fe en su sangre, en la cual Dios ha ofrecido su justicia, la única que vale ante Él, para que por ella se perdonara el pecado, que hasta entonces permanecía bajo la paciencia divina]” (Rom 3, 22-5 en WA DB 7, 39). Se trata de algunos de los versículos en los que Lutero basó su defensa de la justificación por la sola fe. De este modo, la variación ilustrativa no hacía sino explicitar la doctrina que, desde la primera mitad del siglo XVI, había definido ya suficientemente el motivo iconográfico de la reforma espiritual por la comunicación del evangelio.

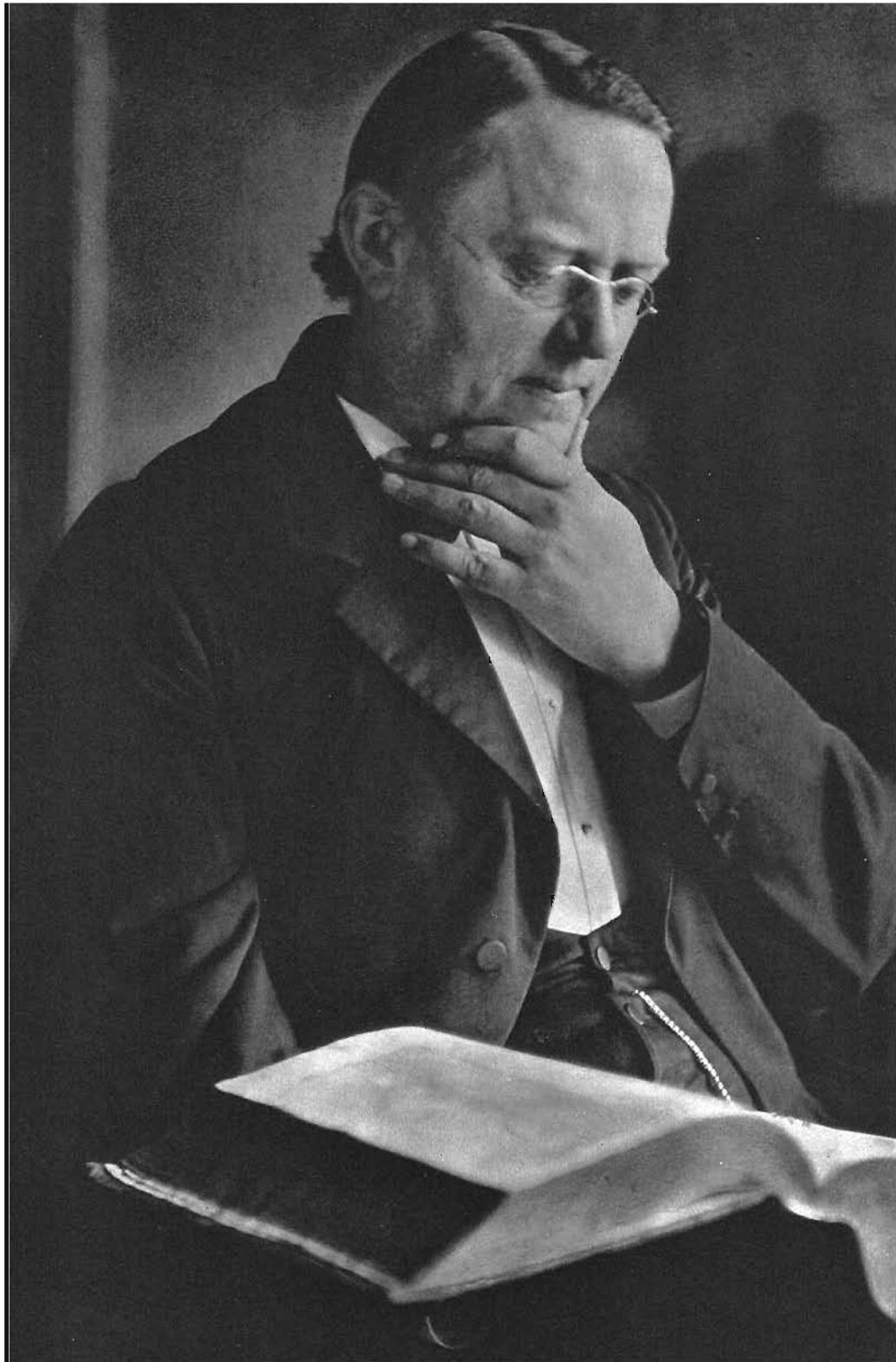


Fig. XIV. Retrato del pastor Behrmann
de St. Michaelis (1905)

Georg Behrmann (1846-1911) fue titular de una de las cinco parroquias medievales de Hamburgo desde 1879. A partir de 1894, siendo el pastor mayor, se convirtió también en dirigente de la iglesia de toda la ciudad. La importancia de su cargo se refleja en el hecho de que haya acompañado al emperador alemán en su visita a tierra santa en 1898. El retrato se apega a la iconografía tradicional del luterano cuya espiritualidad se sustenta en la escritura. La indumentaria moderna del pastor, por otro lado, señala también su proximidad con la burguesía de la época guillermina.

Por lo tanto, según el luteranismo, para realizar el plan salvífico de dios no sólo fueron necesarias la vida, la muerte y la resurrección de cristo, sino también la instauración de una función comunicativa: la proclamación de la victoria del mesías y del reino de dios, que es el núcleo de toda predicación cristiana, y en la que supuestamente interactúan la voz de los creyentes y la actividad del espíritu. Lutero afirmó incluso:

Christus umb keyns andern ampts willen, den zu predigen das wort gottis, kummen ist [Cristo mismo vino con la única misión de predicar la palabra de Dios] (WA 7, 22/158).¹¹⁸

Durante el mismo periodo de confesionalización del siglo XVI, en el artículo quinto de la *Confesión de Augsburgo* se confirmaba que dios había dado el evangelio y los sacramentos, derivados de aquél, como medios a través de los cuales debía transmitirse su espíritu:

Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt [Para que dicha fe pueda ser conseguida, Dios ha instituido el ministerio de la predicación] (Art. V *Del ministerio de la predicación*).

Según la teología luterana, la facultad para predicar, que dios ordena con el propósito de hacer accesible la fe a todos los seres humanos, suplementa entonces el soporte material que es la escritura. La predicación tenía que sustentarse en el único medio de transmisión histórica que se tenía por seguro. Así, la relación de prioridad entre oralidad y escritura que había en la iglesia primitiva se invirtió para evitar la corrupción temporal de un mensaje que se creía inmutable. Durante la Reforma, sin embargo, esta centralidad del Nuevo Testamento era apenas un principio teológico sin arraigo entre los fieles. Era imposible que todos los creyentes, en su mayoría analfabetas, tuvieran acceso a la Biblia, que aún no se reproducía mecánicamente a gran escala y que, en los servicios, se usaba solamente en la versión latina de la iglesia romana. De ahí la urgencia por traducir todas las escrituras a la lengua alemana, una labor que durante años ocupó a Lutero y a sus colaboradores, y la impresionante difusión que, una vez terminadas, recibieron estas traducciones por todo el mundo protestante gracias al desarrollo de la imprenta.

Por otra parte, aunque la invariabilidad del mensaje de salvación se estableció como

sacerdocio de todos los creyentes y la eliminación del celibato en favor de la institución divina del matrimonio y del don de la procreación. De ahí también que los luteranos reconocieran como sacramentos sólo los formalizados en el Nuevo Testamento, el bautismo y la eucaristía, relacionados ambos con dos episodios de la vida de cristo que constan en los relatos evangélicos. El catolicismo, en cambio, defiende que la tradición eclesiástica y las sagradas escrituras son autoridades complementarias, fuentes ambas de revelación divina. Mediante la expresión exclusiva *sola scriptura* el luteranismo subordina la tradición al texto.

118 La predicación es, de hecho, el único ministerio conservado por el protestantismo, según afirma Adolf von Harnack: “Lutero destruyó todo el sistema eclesiástico jerárquico y sacerdotal, negó a la iglesia el derecho de jurisdicción sobre las llaves (*i.e.* sobre el mundo), declaró que la sucesión episcopal era una ficción y proclamó el derecho del sacerdocio especial junto con el general. Con todo ello no dejó sino un ministerio en pie: la predicación del evangelio” (554).

dogma definitivo para mantener la unidad de la iglesia protestante, resulta obvio que las nuevas lecturas de un mismo texto, en sí mismas, llegarían a conformar todo un espectro de interpretaciones abiertas y difícilmente reconciliables. Las protestas espirituales del siglo XVI dieron origen a una gran cantidad de posturas teológicas que no podían organizarse como una única confesión. En este sentido, la acogida de la Biblia impresa en el ámbito doméstico puede considerarse un nuevo momento en la historia del mesianismo cristiano. La posibilidad de leer en privado las escrituras en que se fundaba la fe debió acelerar los distintos procesos de personalización de lo religioso. Describí anteriormente cómo la predicación en el drama recuerda las iniciativas privadas de los resurgimientos espirituales. Los conventículos pietistas (lat. *colegia pietatis*, “colegios de piedad”), en particular, fueron pequeños grupos de entusiastas abocados a la lectura de la Biblia y al relato de las experiencias personales de arrepentimiento, conversión y caridad, que se interpretaban tomando la Biblia como referencia (Capó Inglada, 159).¹¹⁹ Lutero había trabajado en traducciones para que la gente común pudiera conocer los textos en su propia lengua y había preparado catecismos para explicar las doctrinas primitivas, pero confiaba en que la transmisión del mensaje de salvación contenido en la escritura sería facilitada por la orientación de los ministros, que se preparaban para tal fin. Más tarde, el pietista Spener, fortaleciendo la importancia que desde la época del reformador se había atribuido a las escrituras, creyó conveniente impulsar también la lectura asidua de la Biblia en los hogares para que los cristianos la conocieran personalmente a profundidad y ya no sólo por los fragmentos aislados que se referían en los sermones o se recitaban durante los servicios. Las recomendaciones de Spener se sumaban así al resto de los deberes tradicionalmente indicados a la autoridad paterna para reforzar la religiosidad en el hogar:

Das ist je nit schwer, daß jeglicher Hausvatter seine Bibel oder auff's wenigste das Neue Testament bey handen habe, und täglich etwas in solchem lese, oder wo er je des lesens unerfahren, ihm von andern lesen lasse. [...] daß also die leute zu der privat Lection angetrieben würden, wäre rathsam, Wo man es einführen könnte, daß zu gewissen zeiten in öffentlicher Gemeinde die Biblische bücher nach einander ohne weitere erklärung, es wäre dann sache, daß man kurtze

119 Schaeffer, siguiendo a Eliade, considera la revalorización de la Escritura como uno de los rasgos más característicos del protestantismo: “la «reunión en torno a la palabra de Dios» —es decir, la lectura de la Biblia en común no sólo durante la celebración del culto sino también en casa o en asambleas privadas— llegaría a adquirir un sentido hierofánico en las comunidades protestantes. Allí se experimentaba la presencia eficaz de la palabra divina que se revela poderosa en el «despertar» del hombre a un «nuevo nacimiento». Esta «revalorización hierofánica» de la lectura bíblica y el testimonio de fe se convertía de inmediato en un signo de «ortodoxia» confesional. Por parte de los católicos romanos, se daba una correspondiente «devaluación» de ese trato familiar de la Biblia, que se entendía como «rasgo distintivo de la confesión protestante» y suscitaba la sospecha de «particularismo» y «sectarismo»; esto era contrario a la vocación docente de la Iglesia, que garantizaba la propia ortodoxia mediante la audición exclusiva de la palabra de Dios explicada por el sacerdote” (520). La eventual consolidación de una institución eclesiástica y de una escolástica ortodoxa en el luteranismo provocó que los pietistas intentaran volver a ese espíritu renovador del contacto con las escrituras.

Summarien darzu thun wolte, verlesen würden, zu aller, vornemlich aber der jenigen, erbauung, welche gar nicht oder nicht bequem und wohl lesen könnten, oder auch die Bibel nicht zu eigen hätten [No es tan difícil que cada padre de familia tenga en su casa la Biblia o al menos el Nuevo Testamento, y que cada día lea una porción, o bien, si es incapaz de leer, lo haga leer a otro [...]] Además de animar a la gente a la lectura privada, allí donde sea posible introducirlo, sería aconsejable que, en momentos determinados, en las diferentes comunidades, pudieran ser leídos públicamente los libros bíblicos, uno tras otro y sin ninguna explicación, o como mucho acompañados de pequeños resúmenes, para la edificación de todos (*Pia desideria*, 96-7/ traducción parcial en Capó Inglada, 187).

El propósito de tales lecturas era conocer las escrituras más que discutir las. De acuerdo con la convicción de que la actitud correcta del creyente ante el espíritu era sobre todo receptiva, bastaba con escuchar lo escrito, con *familiarizarse* con las palabras sagradas:

und darzu ist das wort das kräftige mittel, indem der glaube aus dem Evangelio entzündet werden muß [y para eso la palabra es un medio poderoso, pues la fe debe ser encendida por medio del Evangelio] (*Pia desideria*, 94).

Con una confianza típicamente luterana en el poder de la escritura, Spener imaginaba una recepción sin disensiones ni conflictos, como si en esa pasividad el sentido de las palabras pudiera ser aprehendido sin ambigüedades.

Asumiendo que la palabra de dios, entretejida con los versículos, se manifestaría ante cualquier persona que se hallara en la disposición adecuada, el pietismo respondía con propuestas concretas a la preocupación por regenerar comunidades de fe. Los cristianos diligentes, dedicados a escuchar la voz de su creador, verían florecer en sí el poder del espíritu que se instalaría en ellos, trayéndoles una nueva vida acorde con la voluntad divina:

Je reichlicher also das wort unter uns wohnen wird, je mehr werden wir glaubens und dessen früchte zuwegen bringen [entonces, entre más plenamente viva la palabra de Dios entre nosotros, tanto más manifestaremos la fe y los frutos que se derivan de ésta] (*Pia desideria*, 95).

Puesto que lo importante no era intelectualizar el mensaje, sino sólo permitir que este espíritu obrara en cada creyente para beneficio de todos, los pietistas creyeron que el carisma de la iglesia primitiva volvería a manifestarse en todas las personas receptivas. En este sentido, su religiosidad recuperaba el entusiasmo —la relación íntima con dios, entusiasmo en el sentido antiguo (gr. ἐνθουσιασμός): el arrebató que indica la presencia de una divinidad en el cuerpo, aunque aquí una divinidad cristiana bastante más predecible gracias al aparato de dogmas que explican al entusiasta sus rasgos, intenciones y manifestaciones posibles. Dentro del mundo protestante, la experiencia de regeneración espiritual estaba, pues, validada hasta cierto punto por el propio creyente que experimentaba la fe. El límite lo dictaba el respeto por lo escrito, la cautela de no contradecir la letra.

Las acciones que se derivaban de la fe debían responder, además, a las exigencias y demás expectativas de un colectivo que aún se identificaba con una confesión suficientemente definida. Sin embargo, este elemento subjetivo de la fe luterana resultaría mucho más

conflictivo al acentuarse las tendencias individualistas de la modernidad —muy explícitas en la educación burguesa, por ejemplo—, y sobre todo tras la urbanización, con los nuevos estilos de vida que dificultaban la creación de comunidades íntimas y significativas distintas de la familia tradicional. Me parece que la desvalorización de la literalidad es la diferencia más notoria entre la religiosidad pietista y la del drama, pues en otros sentidos hay una continuidad considerable. El pietismo es un antecedente de los reavivamientos decimonónicos y, de manera más general, de las redefiniciones modernas de lo religioso surgidas en espacios al margen de las principales instituciones, precisamente porque su tendencia a fundarse en comunidades privadas que podían sustentar sus propios credos fue combatida por las grandes iglesias, temerosas de que la diversidad de interpretaciones volviera a imponerse en torno a un mensaje que en su forma verdadera, se pretendía, no había cambiado nunca ni podía llegar a cambiar.

Pocos años después de que sus ideas se difundieran con éxito, Spener, congruente con su intención conciliadora, prefirió desaconsejar algunas de sus primeras propuestas, reconociendo que éstas podían llevar a nuevas rupturas con las iglesias estatales. Él mismo expresó la fórmula “*ecclesiola in ecclesia*”, literalmente ‘pequeñas iglesias dentro de la iglesia’, para aclarar que los pequeños grupos de creyentes reunidos por su propia iniciativa debían permanecer dentro de los límites de la religión institucionalizada (Wallmann, 58-9). Evidentemente, esta no sería una solución satisfactoria para todos. Muchos otros pietistas del siglo XVIII optaron por desentenderse también de las ortodoxias protestantes y de lo que parecía ser una teología demasiado preocupada por las definiciones pero alejada, una vez más, de la experiencia de la fe. Magnus y sus hijos son figuras de un entusiasmo demasiado impaciente, su manera de redefinir la esperanza mesiánica está ya considerablemente alejada de la prudencia que, en las tribulaciones, volvía siempre a la escritura como a un puerto seguro.

La crítica ilustrada de la cultura, elaborando el concepto moderno de religión, permitió examinar a cierta distancia las convicciones tradicionales y relativizar el monumental edificio de la fe cristiana. Su escepticismo hacia los dogmas transmitidos por pura autoridad se complementaba con un interés por revisar críticamente aquellos aspectos de la religión que podían ser auténticos o útiles, posibilitando la definición de una o más religiosidades modernas. En el capítulo anterior describí cómo la nueva sensibilidad rechazó las nociones de culpa y de pecado para reivindicar la inteligencia humana y su capacidad de hacerse responsable por sus errores. Desde luego, esa crítica filosófica de la cultura y de la religión, consolidada en el siglo XVIII, se apoyó muy pronto en las agudas observaciones hechas por distintas lecturas de los textos bíblicos. La fe en la naturaleza no podía conciliarse fácilmente con el dogma protestante de la sola escritura. Como mostré anteriormente, en el luteranismo se había asumido, desde los años de la Reforma, la función universal de la predicación, sobre todo de acuerdo con la forma confirmada por Pablo. Un par de siglos después, durante la Ilustración, las deficiencias de semejante plan de salvación empezaron a señalarse con mayor desconfianza. Rousseau, por ejemplo, se burló de la pretensión cristiana de universalidad poniéndose en el lugar de todos los seres humanos que, fuera de los confines de la cristiandad, escuchan, por primera vez, a un misionero:

Quand les Ministres de l'Évangile se sont fait entendre aux peuples éloignés, que leur ont-ils dit qu'on pût raisonnablement admettre sur leur parole, & qui ne demandât pas la plus exacte vérification? Vous m'annoncez un Dieu né & mort il y a deux-mille ans à l'autre extrémité du Monde, dans je ne sais quelle petite ville, & vous me dites que tous ceux qui n'auront point cru à ce mystère seront damnés. Voilà des choses bien étranges, pour les croire si vite sur la seule autorité d'un homme que le ne connois point. Pourquoi votre Dieu a-t-il fait arriver si loin de moi les évènements dont il vouloit m'obliger d'être instruit? Est-ce un crime d'ignorer ce qui se passe aux Antipodes? Puis-je deviner qu'il y a eu dans un autre hémisphère un peuple Hébreu & une ville de Jérusalem? [...] voyez si je dois, sur votre seul témoignage, croire toutes les choses incroyables que vous me dites, & concilier tant d'injustices avec le Dieu juste que vous m'annoncez [Cuando los ministros del Evangelio se han hecho oír de los pueblos remotos, ¿qué les han dicho que pueda admitirse razonablemente sobre su palabra, y que no exija la más escrupulosa comprobación? Me anunciáis un dios nacido y muerto hace dos mil años en la otra punta del mundo en no sé qué pequeña aldea, y me decís que todos los que no hayan creído en ese misterio serán condenados. Son ésas cosas muy extrañas para creerlas tan rápidamente por la sola autoridad de un hombre al que no conozco. ¿Por qué vuestro Dios hizo que ocurriesen tan lejos los acontecimientos que pretendía obligarme a conocer? ¿Es un crimen ignorar lo que pasa en las antípodas? ¿Puedo yo adivinar que en otro hemisferio ha habido un pueblo hebreo y una ciudad de Jerusalén? [...] ved si por vuestro solo testimonio debo creer todas las increíbles cosas que me decís y conciliar tantas injusticias con el Dios justo que me anunciáis] (Emilio III 170-1/484).

El filósofo ilustrado intenta observar su propia cultura cristiana desde el exterior. Ante el extraño predicador, el escepticismo ni siquiera sería mal intencionado, la desconfianza sería sensata. Más aun cuando el misionero intenta persuadir sólo por la palabra —sin el respaldo de ninguna demostración sobrenatural—, acerca de eventos inauditos que sus oyentes no pueden verificar de ningún modo. Claramente, desde esta perspectiva, el discurso religioso

empieza a evaluarse por su capacidad de persuasión, visto ya a distancia, considerando su posible expansión histórica en el tiempo y en el espacio pero con el firme propósito de relativizarlo y de cuestionar su vigencia. Como mencioné antes, fue precisamente el concepto de “religión” lo que en Occidente permitió un distanciamiento crítico con respecto a la fe monumental, casi monolítica, del edificio teológico medieval que no admitía disensiones.

Hay entonces, sin duda, una violencia implícita en el convencimiento de que una verdad, presumiblemente válida para todos, ha de aceptarse por el mero testimonio de quien la promueve. Ser persuasivo es aún más complicado cuando dicha verdad se expresa mediante tantas precisiones dogmáticas que resultan del todo intrincadas para una sensibilidad ajena. Rousseau señala el abismo abierto entre quienes están convencidos de su propia fe y quienes viven en total ignorancia de lo que quizás ocurrió alguna vez en el Edén o en Palestina. Lo crucial de tal cuestionamiento, tan repetido por los pensadores ilustrados para desafiar el protagonismo del pensamiento cristiano, es que el plan de dios expuesto por las iglesias con base en las escrituras canónicas no parece congruente con sus objetivos. Esto es, en todo caso, un problema que lógicamente habría de enfrentar el proyecto de comunicar a todo el mundo y en todas las épocas un mensaje de salvación revelado en un sólo sitio y en un único momento de la historia. La promesa de redención no resulta igualmente prometedora para todos. Si se tratase de una deliberación abierta entre participantes con una misma dignidad, la expectativa del advenimiento de la justicia podría funcionar como una base, suficientemente general, de entendimiento mutuo entre personas diversas —algo que tendría cierto sentido para cualquier persona que haya padecido o visto cualquier forma de iniquidad en el mundo. Sin embargo, la promesa específicamente cristiana de salvación propone una solución demasiado concreta, dependiente de eventos muy particulares y, por eso mismo, sujeta a condiciones más bien excluyentes. La verdad cristiana se tiene por superior y toma prioridad ante cualquier otra proposición. En cambio, sería más atinado reconocer, admitieron los ilustrados, que cada sujeto de opresión, de acuerdo con los valores y demás categorías de su propia tradición, tendría una expectativa personal sobre la perfecta manifestación de la justicia. De todas las soluciones así imaginadas, difícilmente habría una que coincidiera a la perfección con las múltiples restricciones con que históricamente se han definido las principales doctrinas mesiánicas.

Rousseau intentó explicarlo con el sarcasmo de quien reconoce los daños hechos por una religión dogmática, pero con el propósito de conservar una forma más inofensiva, depurada, de su propia tradición:

Celui qui commence par se choisir un seul peuple & proscrire le reste du genre-humain, n'est pas le père commun des hommes; celui qui destine au supplice éternel le plus grand nombre de ses créatures, n'est pas le Dieu clément & bon que ma raison m'a montré. À l'égard des dogmes, elle me dit qu'ils doivent être clairs, lumineux [...] la meilleure de toutes les religions est infailliblement la plus claire: celui qui charge de mystères, de contradictions, le culte qu'il me

prêche, m'apprend par cela même à m'en défier. Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres; il ne m'a point doué d'un entendement, pour m'en interdire l'usage; me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur [Aquél que comienza por escogerse un solo pueblo y proscribir al resto del género humano no es el padre común de los hombres; aquél que destina al suplicio eterno al mayor número de sus criaturas no es el Dios clemente y bueno que mi razón me ha mostrado. Respecto a sus dogmas, ella me dice que deben ser claros, luminosos [...] la mejor de todas las religiones es infaliblemente la más clara; quien carga de misterios, de contradicciones el culto que predica me enseña por esto mismo a desconfiar. El Dios que adoro no es un Dios de tinieblas, no me ha dotado de entendimiento para prohibirme su uso; pedirme que someta mi razón es ultrajar a su autor] (*Emilio* III 149-50/475-6).

El distanciamiento con respecto al antiguo edificio cristiano permite hablar ahora de religiones, dispersas por la tierra, que podrían jerarquizarse según su transparencia. Rousseau sugería, además, que la mejor religión —aquélla cuyos fundamentos serían más persuasivos—, estaba aún por proponerse. El universalismo cristiano se cuestiona no sólo como abstracción teológica sino por su agresiva expansión histórica, por los momentos lamentables en que, en efecto, la comunidad de fieles se ha definido “no sólo por exclusión de quienes aún no forman parte de ella, sino por el imperativo de confrontarlos” (Ruiz Ibáñez; Penzi, 319). En cambio, los intentos de definición de una religión “natural”, distinta de esa actitud combativa, marcaban el surgimiento de una reflexión más moderna, un intento de reconfiguración de la fe que pretendía rescatar sólo sus elementos benéficos y razonables.

Es comprensible que, en tanto medio de transmisión de las ideas religiosas tradicionales, las escrituras sagradas hayan sido un objetivo clave de la crítica de la religión autoritaria. Ello puede verse de manera muy clara en la propia postura teológica de Rousseau. Por un lado —se entendía en el mundo cristiano—, la *Tanaj* hebrea era un compendio de leyes y sabiduría revelados por dios a su pueblo predilecto. El Nuevo Testamento, por otro, era el testimonio, directo o indirecto, de aquéllos que habían presenciado la revelación del hijo de dios a todos los seres humanos. Su propósito era salvaguardar y dar a conocer la promesa de redención que, por cristo, corregía y suplantaba la ley anterior dictada a los judíos. La religión moderna de Rousseau, por su parte, se definía como una alternativa más justa y efectiva que las dos anteriores porque no era exclusiva, como la judía, y porque era universal, como la cristiana, pero sin sus defectos de transmisión. Esta fe debía rebelarse en el interior de cada persona, en cualquier lugar del mundo y en cualquier momento de la historia, sin necesidad de testimonios extraños, y de acuerdo con el “sentido común” de la humanidad [Fig. XV]. Entusiasmado por esta posibilidad, Rousseau pudo exclamar:

J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la Nature. C'est dans ce grand & sublime livre que j'apprends à servir & adorer son divin Auteur. Nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits [Entonces cerré todos los libros. Sólo hay uno abierto a todos los ojos, y es el de la naturaleza. Es en ese grande y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su divino autor: nadie tiene excusa de no leer en él, porque habla a todos los hombres una lengua inteligible por todos los espíritus] (*Emilio* III 177/487).

La noción de una naturaleza sagrada y suficiente podía desplazar así —con semejante optimismo—, las complicaciones implícitas en la proclamación de revelaciones históricas. Los defectos serían subsanados por una comunicación supuestamente más clara e inmediata entre lo divino y lo humano que ocurriría siempre interiormente, en la conciencia individual, religiosamente contemplativa, como cuando Jakob asegura haber comprendido el sentido de su vida durante la infancia (26). En estos casos ya no es necesario que dios sea predicado, ni siquiera que intervenga para hablar humanamente, en la lengua adecuada, como hizo el espíritu santo en la celebración de la fiesta de Pentecostés. Basta ya, sencillamente, con que el atento observador del universo interprete que existe una causa detrás de todo lo creado, a la que puede llamar dios. Esta comprensión surge en la conciencia del creyente, con cierto esfuerzo pero a pasos seguros, pues la naturaleza le revela la verdad apelando a sus propias experiencias. Como ocurrió con respecto a la doctrina del pecado original, la desarticulación del dogma de la sola escritura en *Pastor Ephraim Magnus* prolonga también actitudes ilustradas y románticas que no se concilian del todo con la persistencia de otros aspectos de la tradición luterana. La oposición de ambas formas de transmisión de las verdades religiosas —por medio del testimonio de los otros o por medio de la propia naturaleza—, permanece irresuelta en la figura de Magnus y sus hijos, pues la función de la predicación con respecto a la fe en la naturaleza es ambigua e incluso contradictoria.

Para muchos filósofos ilustrados, la religión natural era una convicción que podía surgir de las propias capacidades de observación de cada ser humano sobre sí mismo y sobre el universo, una doctrina individualmente descubierta, asumida sin coacciones e independiente de las condiciones históricas (*cf.* Eagleton, 2014: 10-2). Mientras que la religión tradicional dependía de revelaciones supuestamente ocurridas en algún momento de la historia, de su transmisión por medios más o menos confiables, y de su incondicional aceptación por algunos —siendo el resto condenados por su incredulidad—, la segunda sería una religión más justa, accesible a todos por igual, fundada en principios generales que, según se presumía, cualquier ser humano podía deducir a partir de sus propias experiencias. La idea de que un dios bueno lo había creado todo, de que semejante creador debía ser un autor inteligente y equitativo, o la confianza en que existía un futuro justo deparado por él para el mundo entero, eran conclusiones que, según Rousseau, podían sustentarse en la observación del supuesto orden y perfección del mundo natural e independientemente de la educación y las costumbres. Atreverse a dar más detalles sobre cómo había surgido el universo o sobre cuál sería el final exacto de la creación eran, en cambio, meras suposiciones humanas, imaginadas de modo distinto según la cultura y la época (Byrne, 1-10).

Por supuesto, esta religión natural era también una idealización o pura teoría porque difícilmente podía probarse que personas en circunstancias dispares y distantes hubiesen llegado a las mismas solemnes conclusiones observando sus propias circunstancias y por sus

À l'instant vous lui rendez tout ce que le fils (187)
d'un Chrétien fait bien de juiver sans un examen
~~judicieux~~ ^{impartial} et impartial la Religion de son père,
pourquoi le fils d'un ^{juif} ~~juif~~ ^{juif} il mal de
juiver de même la Religion du jent? Je
défie tous les intolérans du monde de jamais
répondre à cela rien qui contente un homme
sage.

##

Voilà, mon fils, à quelle absurdité mènent
l'orgueil et l'intolérance, quand chacun veut
abonder dans son sens et croire avoir raison
exclusivement au reste du genre humain. Je
prends à témoin ce Dieu de paix que j'adore
et que je vous annonce, que toutes mes recherches
ont été sincères; mais voyant qu'elles étoient
qu'elles seroient toujours sans succès et que
je m'abîmois dans un océan sans rives, je
suis revenu sur mes pas et j'ai refermé
ma foi dans mes notions primitives. Je n'ai
jamais pu croire que Dieu m'ordonnât sans
peine de m'enfermer d'être si savant. J'ai donc
refermé tous les livres. Il en est un seul
ouvert à tous les yeux, c'est celui de la
nature. C'est dans ce grand et sublime livre
que j'apprends à servir et adorer son divin
Auteur. Nul n'en est excusable de n'y pas lire,
parce qu'il parle à tous les hommes une
langue ~~intelligible~~ intelligible à tous les esprits. Quand
je serois né dans une Isle déserte, quand je

Fig. XV. El libro de la naturaleza (c.1762)

Una página manuscrita del *Émile* de Rousseau en la que puede leerse aquella parte de la profesión de fe personal en la que el vicario proclama la prioridad de la naturaleza sobre las escrituras: “*Voyez, mon fils, à quelle absurdité mènent l’orgueil et l’intolérance, quand chacun veut abonder dans son sens et croire avoir raison exclusivement au reste du genre humain. Je prends à témoin ce Dieu de paix que j’adore et que je vous annonce, que toutes mes recherches ont été sincères; mais voyant qu’elles étoient, qu’elles seroient toujours sans succès et que je m’abîmois dans un océan sans rives, je suis revenu sur mes pas et j’ai resserré ma foi dans mes notions primitives. Je n’ai jamais pu croire que Dieu m’ordonnât sous peine de l’enfer d’être savant. J’ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c’est celui de la nature. C’est dans ce grand & sublime livre que j’apprends à servir & adorer son divin Auteur. Nul n’est excusable de n’y pas lire, parce qu’il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits* [Ved, hijo mío, a qué absurdidad llevan el orgullo y la intolerancia cuando todos quieren abundar en su opinión y creer que tienen razón exclusivamente sobre el resto del género humano. Tomo por testigo a ese Dios de paz que yo adoro y que os anuncio, de que todas mis búsquedas han sido sinceras; mas viendo que no tenían ni nunca tendrían éxito y que me abismaba en un océano sin orillas, volví sobre mis pasos y mantuve mi fe en mis nociones primitivas. Nunca he podido creer que Dios me ordenara, so pena del infierno, ser tan sabio. Por tanto cerré todos los libros. Sólo hay uno abierto a todos los ojos, el de la naturaleza. Es en ese grande y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su divino autor: nadie tiene excusa de no leer en él, porque habla a todos los hombres una lengua inteligible por todos los espíritus]” (cf. 1762: III 176-7/487).

propios medios. Más que un hecho, en el mejor de los casos, la religión natural podía definirse como un proyecto, sugerido a partir de una comparación exhaustiva de perspectivas culturales y de una muy cuidadosa selección de los principios que supuestamente podían representar un consenso entre todas ellas. La más que obvia relatividad de las culturas humanas, en cambio, cuyo reconocimiento fue fundamental para el surgimiento de la historiografía y de las ciencias sociales modernas, facilitó la percepción de las religiones de salvación como tradiciones concretas entre muchas otras, vivas o extintas, que se habían originado en alguna época, que se modificaban con el paso del tiempo y que, eventualmente, tendrían también un final. No me parece extraño que, junto con los esfuerzos por redefinir lo religioso, aparezca a menudo esa metáfora organicista de la historia material que ya ve pocas cosas como realidades permanentes. Más que como una verdad monolítica, el propio mesianismo podía descubrirse como un tejido de variaciones, esquemas de creencias modificados una y otra vez según las necesidades y aspiraciones particulares de los distintos grupos humanos que las habían adoptado. Y si bien el contenido exacto de la religión natural sugerida por Rousseau era al menos tan controvertido y tan debatible como el de las religiones de salvación tradicionales, lo crucial precisamente es que la deliberación sobre el mejor modo de ser salvado podía empezar a reclamarse como un proceso abierto, dialógico, sustentado en la libertad de las conciencias, un debate público libre de la dirección, la vigilancia y la censura de las iglesias. Creo que las reconfiguraciones modernistas de lo sagrado han de considerarse continuaciones de estos planteamientos ilustrados agravadas por la acumulación de malestares, motivadas quizás por la experiencia traumática y sin precedentes de nuevas tragedias históricas y complicadas por la persistencia de idealizaciones más o menos ingenuas y de actitudes intolerantes. Y si bien la fe luterana, desde cierta perspectiva, podría describirse como una forma de religiosidad resiliente, predispuesta a la renovación, desde otra, más escéptica, podría pensarse que los mesianismos en general, aunque persistentes, van agotándose, reconfigurándose de rato en rato pero cada vez más próximos, de todos modos, a su fin.

El último sermón de Magnus expone su fe en una naturaleza libre de pecado siguiendo, con algunas modificaciones, el esquema tradicional de las religiones reveladas, según el cual una verdad esencial debe ser transmitida universalmente por testimonios. La redención por el deseo fue, según Magnus, el mensaje auténtico del dios crucificado. El pastor elabora, por lo tanto, una cristología personal, o sea, una narración propia sobre la venida del mesías, acompañada de una interpretación sobre su significado para la historia general de la salvación. Continúa su ataque en contra de la fe de sus tiempos, “pesada y frágil la vez”, atribuyendo la pesadez a las almas irredentas de los seres humanos irredentos y la fragilidad a la percepción triste e incoherente que éstos tienen del mundo. Según Magnus, fue la condición de esas creaturas sufrientes y erráticas lo que motivó la intervención de dios:

Die Seelen der Menschen wurden so voll, daß niemand mehr sie tragen wollte. Die einen gossen sie vor Gott aus, und die anderen, die so qualvolle Unerlöstheit hatten, daß sie nichts wollten als den Tod, nicht einmal Himmel und Freude, gaben sie dem Teufel zum Fraß, daß sie nicht länger wäre. Wer vermochte es, diese schweren, unerlösten Seelen zu tragen? Etwa Gott? Mußte er nicht erstarren und unfruchtbar werden vor der Grausamkeit, die in ihnen war vor lauter Weglosigkeit? – Doch er mußte sie bei sich behalten, diese mit den Augen und Gebärden von Irren. / Da, als das Weinen in ihm unerträglich wurde, machte er sich daran, auf die Erde zu gehen, wie ein Mensch geht, und sein Leib war wie eines Menschen Leib; er war reif, von einem Weibe geboren zu werden, da auch er nun eines Verhältnisses bedurfte, um wieder in seine Bestimmung zu kommen. Aber in sich trug er alle Seelen, mit denen er die einfachen Dinge leben wollte, die er als Sinn seiner Schöpfung gemeint hatte [Las almas de los seres humanos se hincharon tanto que ya nadie quería soportarlas. Algunos las vertieron delante de Dios y otros —tan apesumbrados por su tortuosa irredención que ya no deseaban más que la muerte—, se las entregaron al diablo para que las devorara y dejaran de existir. ¿Quién sería capaz de soportar estas almas irredentas, pesadas? ¿Acaso Dios? ¿No quedaría Dios petrificado e infértil ante la crueldad que hay en ellas a causa de su profunda desorientación? ...Pero sin duda era Él quien debía contener a estas almas de ojos y gestos demenciales. / Entonces, cuando los llantos en su interior se volvieron insoportables, Dios decidió ir a la tierra como un ser humano, y su cuerpo se hizo como el cuerpo de un ser humano. Estaba listo para nacer de una mujer, pues también esto era necesario para cumplir con su propósito. Pero en sí llevaba todas las almas de aquéllos con quienes quería experimentar las cosas simples, pues éste era el sentido que había deparado para su creación] (16-7).

La divinidad visita el mundo porque intenta remediar un dolor absurdo, autoinfligido, que no se ha dictado como castigo. De acuerdo con su valoración del deseo sexual, libre de pecado, al pastor Magnus no le interesa postular el nacimiento virginal del mesías. Por el contrario, prefiere asegurar que la humanidad asumida por dios debió gestarse también según la naturaleza humana, sin que ello suponga un origen indigno.¹²⁰ Por otro lado, el pastor inicia su relato tal y como lo hace el Evangelio de Juan, que antes de rememorar la vida de Cristo expone la doctrina de la preexistencia de la palabra de dios y el propósito de su

120 Aunque el luteranismo hizo algunas modificaciones a la mariología católico-romana, en general se respetaron sus rasgos elementales, incluido el dogma del nacimiento virginal, que tiene bases escriturísticas (Mt 1, 18-25 y Lc 1, 26-38). El rechazo de los mismos proviene del escepticismo racionalista que atacó posteriormente todas las creencias en lo sobrenatural como innecesarias.

encarnación.¹²¹ De hecho, el breve relato cristológico de Magnus se propone explicar también cómo es que el dios que se hizo carne sufrió el rechazo del mundo, tal y como había anunciado Juan en su prólogo:

Es [das Wort] war in der welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt kandte es nicht. Er kam in sein eigenthum, Und die seinen namen jn nicht auff [Ella [la Palabra] estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su propiedad y los suyos no la recibieron] (Jn 1, 10-11 en WA DB 6, 327).

Para el pastor, esta palabra por la cual se decidió el propósito de la creación está relacionada con el disfrute de las cosas simples. Magnus comienza el relato de la infancia de cristo, también de acuerdo con su idea —afín a la de Rousseau—, de que la inocencia se preserva durante los primeros años de vida, hasta ponerse en riesgo por la interacción social y las costumbres. Con ello se aparta de las tradiciones de los textos canónicos que, después de la natividad, pasan casi sin excepciones a contar los hechos de la edad adulta o, más exactamente, el tiempo que corresponde a la predicación del mesías.¹²² En la versión de Magnus, el salvador experimenta el primer rechazo del mundo en la incomprensión que los otros jóvenes muestran hacia las inclinaciones eróticas de la niñez o de la primera adolescencia:

Er fing als Knabe an, der die Dinge mit seinen Knabenhänden betastete und zu ihnen wollte, weil er sie zu kennen glaubte; aber die Dinge waren entartet und zerbrachen, wenn er Freude an ihnen haben wollte, und murrten, wenn er seinen Sinn in ihre Formen dachte. Da weinte das Unmaß an Seele in ihm. / Der Knabe wollte sich zu seinesgleichen fühlen, weil das Herz in ihm schrie, und er ging zu andern Knaben und schaute auf sie und fand daß sie gebildet waren ihm gleich. Da brach unbändige Gier in ihm aus, er meinte, daß man doch Großes und Herrliches erleben könne, wenn viele wären, die das Mysterium des Lebens in sich hätten und vor dem Unaussprechlichen bebten, weil es namenlos in ihnen war. Er ahnte, daß hier die Erlösung von der Schwere zu treffen sei. Und er betastete sie und ihren Leib, um zu ihnen zu kommen sogar im Gefühl seiner Hände – aber er wurde ein Schwein geheißten. Da zerbiß er sich die Lippen und zerkratzte seinen Leib, und er war

121 El Evangelio de Juan se distingue de los sinópticos por ser, precisamente, el más tardío y el más cristológico (Schweizer, 67). A diferencia de los otros tres libros, que narran los episodios de la vida de cristo o algunos antecedentes sin mayor explicación, el prólogo joánico contextualiza todo el relato de acuerdo con una teología bien definida (Mateo comienza con la genealogía de Jesús, Marcos con la actividad de Juan el Bautista y Lucas con la concepción de este último).

122 Los evangelios canónicos se concentran en la vida de Jesús a partir de su bautismo, cuando éste tenía alrededor de treinta años (Lc 3, 23). Sólo Mateo y Lucas proporcionan algunos episodios sobre la infancia de Jesús, ninguno de los cuales interesa al pastor Magnus: la visita de los magos de oriente y la huida a Egipto (Mt 2); la visita de los pastores, la circuncisión, los ritos de purificación y la presentación en el templo siendo un recién nacido (Lc 2, 1-39); las conversaciones con los maestros del templo a los doce años (Lc 2, 40-52). El recuento que hace Magnus de la niñez y adolescencia de cristo recuerda, cuando mucho, el breve comentario con el que Lucas resume todos estos años: “*das Kind wuchs, und wart starck im Geist, voller weisheit, und Gottes gnade war bey jm* [El niño creció y su Espíritu se fortaleció, lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba con él]” (Lc 2, 40 en WA DB 6, 221). Por otro lado, puede mencionarse que una de las obras más tempranas de Jahnn fue un drama titulado *Jesus Christus* (1913). Éste está basado en las narraciones evangélicas, aunque Jahnn inventó varios episodios y personajes, sobre todo correspondientes a la infancia (FS 1400-1).

einer der Knaben, die man schlägt, weil sie nichts aus sich sind. Seine Sinne riegelten sich zu, er schien tot – bis er eines Tages von Jeremias sagen hörte, er habe die Worte geschrieben: »Ihr, die ihr vorübergehet am Wege, sprecht, ob es einen Schmerz gibt, der so groß ist wie der meine«. Da weinte er einen ganzen Tag vom Morgen bis zum Abend, und als er sich von den Qualen aller Seelen in sich losriß, war sein Leib voll Eiterbeulen [Comenzó, siendo niño, a tocar las cosas con sus manos de niño; se lanzaba hacia ellas porque creía conocerlas, pero las cosas estaban degeneradas y se deshacían en cuanto él quería gozar de ellas y se quejaban cuando él creía ver en ellas el sentido [de su creación]. Al mismo tiempo, lloraban las incontables almas en su interior. / El joven quería sentirse uno con los suyos, su corazón clamaba, así que fue con los otros jóvenes y los observó y se dio cuenta de que tenían la misma forma que él. Entonces surgió en él un ansia incontenible y pensó que podría experimentarse algo grande y magnífico si se reunieran muchos que reconocieran en sí el misterio de la vida y temblaran ante lo inefable, al sentir dentro de sí eso que era indescriptible. Intuyó que allí podía hallarse la redención de toda pesadez. Entonces los tocó, tocó sus cuerpos para sentirse más cerca de ellos... pero lo llamaron cerdo. Se mordió los labios hasta partirlos y se rasguñó todo el cuerpo, y fue uno de esos jóvenes a los que se les golpea porque no hacen nada de sí mismos. Sus sentidos quedaron aprisionados y parecía muerto... hasta que un día escuchó hablar de Jeremías y supo que éste había escrito: «¡Vosotros, los que pasáis por el camino, decid si hay algún dolor que sea tan grande como el mío!»]. Entonces lloró durante un día entero, desde la mañana hasta la tarde, y cuando se arrancó los tormentos de todas las almas que había en su interior, su cuerpo quedó cubierto de abscesos] (17-8).

En lugar de obrar milagros de curación o de pronunciar sabias parábolas, el dios adolescente experimenta en carne propia las carencias. Viene al mundo tras asumir el sufrimiento de las almas irredentas e intenta probar que el fin natural de la vida está en el deseo de disfrutar con los otros. Aunque nadie más lo admite, esta revelación no sería necesaria, pues se cree que la misma inclinación se encuentra en todos los seres humanos antes de ser reprimida por las costumbres. El cristo rechazado de Magnus elabora, de manera más literal, la sentencia del Antiguo Testamento que Mateo puso en relación con sus obras de sanación:

Auff das erfüllet würde, das gesagt ist durch den Propheten Isaia, der da spricht, Er hat unser Schwachheit auff sich genomen, und unser Seuche hat er getragen [de ese modo se cumplía lo que había sido anunciado por el Profeta Isaias, cuando dijo: «Él ha tomado nuestra debilidad sobre sus espaldas y ha cargado con nuestra enfermedad»] (Mt 8, 17 en WA DB 6, 41; Is 53, 4).

Mientras que para Mateo esta profecía se cumplía en la curación milagrosa de los enfermos —siendo el mesías un ser superior capaz de aliviar los males corporales que están fuera de sí—, Magnus presenta al salvador como portador de los dolores del mundo —uno que los incorpora.¹²³ En lugar de mantenerse siempre al margen de la miseria, para Magnus dios mismo enferma, se siente miserable e incluso, como él, se impacienta. La pasión o vía patética del mesías comienza precisamente cuando su deseo auténtico y espontáneo es

123 El cristianismo, ya desde los evangelios, interpreta numerosos pasajes del libro de Isaias como prefiguraciones mesiánicas, en particular los llamados cantos del siervo de Yahveh. En ellos se elabora la figura del enviado de dios que sufre injustamente cumpliendo su cometido y que es exaltado después por su perseverancia (Tábet; Marconcini; Boggio, 128-35). La idea de que la encarnación de cristo es un servicio a los seres humanos y de que la enfermedad de los otros aumenta su sufrimiento se encuentra también en los escritos de Lutero sobre la buena muerte (Leroux, 2-4).

rechazado, cuando los seres humanos exigen que castigue lo que para él es la solución natural y divina del sufrimiento.

Cuando Cristo, desesperado, intenta desprenderse el dolor de las almas que alberga, cuenta Magnus, su cuerpo se llena de llagas. El pastor Magnus puede identificarse con un dios patético porque ese dios experimenta, sin reservas, la desorientación y la miseria humanas, la antipatía de los otros, y porque también se impacienta a causa del dolor. Pero además me parece significativo que Magnus presente al salvador como a un leproso, un sifilítico o algo semejante, pues mostré ya que la lepra es una de las imágenes preferidas por Lutero para imaginar la concupiscencia de la carne, una infección sistémica y estigmatizante. Si en la concepción ortodoxa Cristo es el único hombre nacido sin pecado por la virginidad de María, para Magnus el salvador tiene que convertirse en algo semejante a un leproso como consecuencia del hiriente rechazo del mundo y no a causa de una naturaleza culpable. La lepra no es símbolo de la concupiscencia ingénita sino del sufrimiento infligido por uno seres humanos sobre otros. Entonces las connotaciones negativas del cuerpo se invierten y el pastor Magnus, con su cuerpo hinchado y a punto de reventar, está más cerca de la experiencia del salvador de lo que podrían suponer los más conservadores luteranos. Es el profundo sufrimiento del mesías lo que debe enfatizarse, una afectación que los evangelios canónicos reservan para el momento del sacrificio. Pero el salvador del pastor no llega a los marginados con ninguna dignidad. Por el contrario, experimenta la marginación total en carne propia, incluso los enfermos y las prostitutas lo desprecian porque no reconocen la simpleza de su mensaje de salvación. El relato continúa con la predicación del dios incomprendido hasta su muerte:

Und er ging zu den Leuten und bat, sie möchten sich seiner erbarmen, und zu den Mädchen ging er und schrie zu ihnen, sie möchten sich lieben lassen, er wisse die Wunder der Welt und habe die Herrlichkeiten des Himmels. Sie aber lachten über ihn und sagten, er solle zu den Aussätzigen gehen. Und zu den Aussätzigen ging er; aber sie wollten sich nicht lieben lassen – und zu den Lahmen ging er und zu den Blinden und Verworfenen und Huren; doch wollte keiner seine Liebe tragen und sich aufmachen, mit ihm die einfachen Dinge zu Leben, die die Erlösung in sich haben. Die einfachen Dinge schienen ihnen ein Unmaß an Frevel. Als bald begann er von der Göttlichkeit aller Frevel zu predigen und zu schreien und zu heulen wie ein Tier heult – bis man ihn griff und ans Kreuz nagelte – seinen Leib – das Gefäß aller Seelen, die qualvoll und unerlöst waren [Entonces volvió con las personas y les suplicó que se compadecieran de él. Fue con las jóvenes y les rogó, gritando, que se dejaran amar, les dijo que él conocía las maravillas del mundo y poseía las glorias del cielo. Ellas, sin embargo, se burlaron de él y le dijeron que se marchara con los leprosos. Fue con los leprosos y con los ciegos, con los marginados y con las prostitutas, pero nadie quería recibir su amor ni decidirse a experimentar con él las cosas simples que tienen la redención en sí. Las cosas simples les parecían inmensamente sacrílegas. De inmediato comenzó a predicar sobre la divinidad de todos los sacrilegios y a gritar y a aullar como aulla un animal... hasta que lo capturaron y lo clavaron en una cruz... su cuerpo... el contenedor de todas las almas atormentadas e irredentas] (18).

Magnus concluye su relato cristológico en este punto. No hay ninguna mención de la

resurrección porque ésta no es necesaria para ratificar el propósito que dios habría dado a la creación. La dicha no quiere postergarse, no se desea una vida incorpórea después de la muerte, ni siquiera se imagina. El pastor quiere una redención que pueda ser experimentada en vida, que sirva para superar la insatisfacción con la que los seres humanos perciben su existencia cuando dan la espalda a las satisfacciones más elementales. Pero la predicación de este mesías no fue escuchada por parecer demasiado banal. Ni siquiera los personajes marginados la comprendieron. El cristo de Magnus es una víctima total porque su sufrimiento nunca tuvo reconciliación y su ejecución fue impune. La crucifixión, igual que en los evangelios canónicos, se consuma como una coacción de los hombres, pero el dios traicionado muere aquí sin discípulos, sin haber realizado milagros y sin haber prometido nada. Lo valioso de su encarnación había sido la expresión transparente de su deseo y el ofrecimiento gratuito de su amor (al. *Liebe*, lat. *caritas*), como se nombra por fin, nostálgicamente, a esa inclinación “natural”, erótica y afectiva a la vez, que sustituye la virtud teológica más apreciada por el cristianismo tradicional —el amor a dios y a los hombres, despojado por la tradición de sus cualidades corporales, espiritualizado, convertido en una “superioridad” casta sobre la “bajeza” condenable de la animalidad.

La predicación, por último, surge no para propagar un nuevo mensaje, no para anunciar una revelación que no había ocurrido con anterioridad, sino como reclamo. No es el suplemento obligado de un mensaje que ha quedado resguardado en algunas escrituras sino una proclamación espontánea, inspirada por la propia naturaleza y confundida de nuevo con la presencia del espíritu en el cuerpo. La determinación de disfrutar de las cosas simples con todas las almas persiste porque dios la hizo el propósito de su creación, y el relato cristológico de Magnus sólo sirve para denunciar la represión de ese deseo y su extremo: el rechazo de la divinidad, su persecución y ejecución en la cruz. Pero los sermones posteriores, aunque sean una repetición incansable de ese reclamo, nunca dependieron realmente de la experiencia del mesías ni de los testimonios que la validaron. La propagación de la fe de Magnus en la naturaleza, entonces, no depende de la venida de un mesías, pero la narración de su evangelio es compatible con ella como una fábula que ilustra y reitera un sentido: el dios crucificado es patético y ejemplar. Su experiencia fue sólo el extremo, el momento en el que dios experimentó, por empatía y en suma, lo que todos los seres humanos padecen en su irredención. Antes y después, la salvación ha sido siempre universal, dispuesta para quienes han podido reconocer el sencillo propósito de lo creado. Este sufrimiento del mesías es el máximo objeto de compasión y, en la comprensión de su vida y de su muerte, ya que no de su resurrección, se puede encontrar aún el entusiasmo por el sentido de la existencia y la posibilidad permanente de ser redimido.¹²⁴ Cualquier sermón sucesivo será sólo un reflejo de

124 Compárese el patetismo del relato de Magnus con la advertencia que Lutero hace a quien lee los evangelios

la desesperación del mesías, quien para desafiar las costumbres predicó “gritando, aullando como aúlla un animal” (18). Es un quejido que surge cuando el deseo, nacido espontáneamente, se ahoga. Para Magnus el evangelio es otra vez oral, se predica “aullando”. Su fe no es sólo fundamento de una protesta, sino también expresión de una animalidad fiel a la armonía del mundo. Y la salvación es simple e inmediata, no necesita saber que hay un plan, no especula sobre alguna conclusión siempre condicionada y postergada. El pastor Magnus, cansado del dogmatismo de la iglesia oficial, se aparta de ella y busca, como hizo el pietismo, una renovación espiritual en la proclamación privada de un evangelio. A diferencia de los pietistas, ya no cree que la escritura sea el soporte material de la palabra divina, pero mantiene la creencia de que las proclamaciones y relatos evangélicos son capaces de provocar una intensa conmoción sin necesidad de explicar el sentido exacto de lo narrado. La versión propia de la vida de Cristo que el pastor ofrece a los hijos debe todavía transmitir el entusiasmo de una verdad esencial y universal, suscitar la fe en la redención del cuerpo, animar a los hijos a proclamar la inocencia de la naturaleza y a cambiar radicalmente sus vidas.

y se compadece de dios sin comprender el sentido de su muerte: “*Auß dem allen lernen wir, das es nit gnug sey gepredigt, Wen man Christus leben und werck oben hynn und nur als ein histori und Cronicken geschicht predigt, schweyg denn, ßo man seyn gar schweygt, und das geystlich recht oder ander menschen gesetz und lere predigt. Er ist auch vill, die Christum alßo predigen und leßen, das sie ein mit leyden ubir yhn habenn, mit den Juden zurnen odder sonst mehr kyndisch weyß drynnen uben. Aber er soll und muß alßo predigt sein, das mir und dir der glaub drauß erwachß und erhalten werd. Wilcher glaub da durch erwechst und erhalten wirt, Wen mir gesagt wirt, Warumb Christus kummen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht* [De todo esto deducimos que no basta con predicar la vida y las acciones de Cristo a la manera de las historias y de las crónicas (por no decir nada de los que ni aluden a ello por dedicarse a la predicación de cánones y leyes humanas). Otros muchos predicar y leen a Cristo para suscitar la compasión, y así se enfadan con los judíos o se entregan a actitudes más pueriles aun. A Cristo hay que predicarle con la finalidad primordial de aumentar y conservar tu fe y la mía en él. El acrecentamiento y conservación de la fe se logra cuando se me explica el motivo de la venida de Cristo y la manera en que puedo utilizar y disfrutar de lo que me ha traído” (WA 7, 29/163).

A pesar de toda su heterodoxia y vaguedad, el pastor Magnus conserva la función elemental de la predicación luterana cuando coloca en el centro de su sermón una narración propia de la vida de Cristo que, no obstante, tiene poco que ver con la versión autorizada de los textos bíblicos. Es obvio que el relato cristológico del pastor Magnus, al modificar con total libertad las narraciones canónicas, renuncia al dogma fundamental de la sola escritura sostenido por las iglesias luteranas, pero no a la función de entusiasmar y convertir mediante el relato de la pasión del Salvador. La esperanza que anima a Magnus retoma la forma de una proclamación oral más próxima a la de los predicadores descritos en el Nuevo Testamento e incluso puede imaginarse que Magnus difunde, como debió ocurrir en los primeros siglos del cristianismo, antes de que se calcificaran las lecturas oficiales, una interpretación sobre la obra del Mesías que rivaliza con otras. Así como la desarticulación del dogma del pecado original se remonta a las críticas ilustradas de la religión y de la cultura sin perder realmente la motivación de la fe luterana, esta actitud indebida hacia los textos bíblicos tiene también antecedentes específicos en el mundo protestante que de hecho la facilitaron. Creo que, aunque parezca contradictorio, la irreverencia de Magnus deriva tanto de la lectura luterana tradicional de las escrituras como del profundo impacto ejercido por la crítica bíblica sobre la religión cristiana a partir del siglo XVIII. La primera fue una actitud religiosa que buscaba la palabra de Dios en los textos; la segunda, una investigación escéptica o científica sobre sus orígenes históricos. Pero aun cuando los objetivos de cada una de estas aproximaciones hubiesen sido distintos, ambas se implicaron muy pronto la una a la otra y los efectos de ambas son igualmente perceptibles en el sermón del pastor.

La lectura de la Biblia promovida por Lutero correspondía a su defensa de una relación personal entre Dios y el ser humano. Era una aproximación más espiritual que erudita o dogmática, pues valoraba en las escrituras sólo aquellas experiencias y reflexiones que descubrieran algún aspecto del plan de salvación y debido precisamente a su capacidad de suscitar la fe en quienes las frecuentaran. Asumía, por lo tanto, que las escrituras contenían un mensaje universal que estaba siempre disponible para cualquier persona desesperada por comprender el sentido de su existencia, fuese cual fuese su contexto (Tillich, 257-9). La Biblia cristiana era el medio exclusivo de transmisión de la promesa mesiánica. Mostré ya cómo los pietistas, preocupados por regenerar la espiritualidad de los creyentes y siguiendo al reformador, promovieron una mayor aproximación a los textos en espacios privados (literalmente, "*private Lektion*", *vid. supra* 178-9). Spener había propuesto que la lectura se hiciera sin análisis, de manera pasiva, como si el creyente debiera evitar cualquier interferencia suya o como si, al captarse realmente el espíritu, el mensaje verdadero no pudiera ser malinterpretado. Sin embargo, las cosas difícilmente habrían podido ocurrir de ese modo. La nueva manera de relacionarse con la palabra de Dios, mediada por la escritura, pero íntima y dependiente ya de la iniciativa del creyente para dedicarse a la lectura a cualquier

hora del día o de la noche, constituía un nuevo espacio de reconfiguración personal de lo religioso.

En el mundo protestante, la crítica bíblica se desarrolló con más consistencia después del auge del pietismo. El propio Lutero había marginado algunos libros del Nuevo Testamento de acuerdo con su criterio de valorar en los textos bíblicos sólo aquello que apuntara al proyecto mesiánico.¹²⁵ Para el reformador este rechazo estuvo basado en cuestiones teológicas —qué hay en el texto capaz de renovar la espiritualidad del creyente— y no en una investigación sobre la autenticidad de los textos, pero Paul Tillich argumenta que fue precisamente la interpretación espiritual de la escritura promovida por Lutero lo que permitió al luteranismo posterior tratar las escrituras desde una perspectiva histórica sin demasiadas constricciones. Si lo verdaderamente importante era sólo aquello que ayudaba a despertar la fe en el plan de salvación, el resto dejaba de ser sagrado, o al menos lo era en menor grado. Si en las escrituras no se veía un dictado divino monolítico e intocable, sino un texto en el que ciertos testimonios valiosos habían quedado plasmados junto con otros elementos extraños, lo más sensato era distinguir lo que resultase más valioso para la espiritualidad de los cristianos de aquellas otras partes que ya parecían irrelevantes o incluso adulteradas por la tradición (Tillich, 258-9). Por lo tanto, la aproximación religiosa de la Reforma y la crítica historiográfica o filológica cuyo método se desarrolló más tarde, aunque opuestas en numerosos aspectos, muchas veces incluso de manera irreconciliable, estuvieron vinculadas en principio: una facilitó el paso a la otra.

Es obvio, entonces, que la lectura privada de la Biblia produjo una nueva multiplicidad de interpretaciones, contradiciendo la prescripción de los teólogos luteranos y a pesar de la censura que por entonces era todavía una prerrogativa de las iglesias oficiales. Desde luego, la censura de la expresión podía obstaculizar la difusión de disensiones, pero no la competencia interior de argumentos en el sujeto. El último escrito de Kant, *La contienda de las facultades* (1798), ya mencionado, señalaba esa incongruencia, a finales del siglo XVIII, entre la libertad de conciencia, de investigación y de expresión que los pensadores ilustrados querían reivindicar, y la censura del estado, de las iglesias y de las universidades, justificada sobre todo mediante argumentos teológicos y morales (*vid.* n. 110). Su comentario a los mandamientos cristianos es un claro ejemplo de esta nueva interacción personal, aquí altamente intelectualizada, con los textos fundacionales de las iglesias evangélicas. La actitud preocupada por el valor espiritual y ético de la religión, evidente en el pietismo, tomaba formas más filosóficas que inauguraron los debates públicos en torno a la forma que podría adquirir una religión más moderna, congruente con la integridad de una conciencia creyente, firme en contra de las justificaciones que sólo se sostenían por mera tradición. Siguiendo este

125 La carta a los hebreos, las cartas de Santiago y Judas, y el apocalipsis de Juan.

impulso y beneficiada por el tipo de cuestionamientos que la Ilustración había planteado a las religiones reveladas, la crítica bíblica se desarrolló con gran consistencia desde finales del mismo siglo. No fue un esfuerzo exclusivamente alemán, pues tuvo muchos antecedentes y paralelos en los Países Bajos, en Francia y en Inglaterra, pero aquí bastará recordar sus hitos en el ámbito cultural del luteranismo, que le fue particularmente favorable.¹²⁶

Para ejemplificar esta tendencia tomaré como referencia la obra de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), uno de los autores ilustrados más capaces de la época para avanzar esas críticas, nacido precisamente en una familia de Hamburgo de ministros luteranos y burgueses. Habiendo estudiado teología y siendo especialista en las lenguas orientales en que estaban escritos los textos bíblicos, redactó en los últimos años de su vida una *Apología para los adoradores racionales de Dios* [*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*] que se hacía eco de los ataques del deísmo inglés al cristianismo tradicional, negando todo tipo de revelación sobrenatural y abogando por una religión basada en una moral racional, es decir, en principios éticos que supuestamente reflejaban la voluntad del creador del universo (Wood, 394-5). La publicación parcial de este controvertido escrito ocurrió de manera póstuma, gracias al interés de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) por debatir también en Alemania las críticas a la religión que por entonces recibían mucha mayor publicidad en los mencionados países extranjeros. El contexto histórico-cultural en el que Lessing quiso difundir esta polémica era predominantemente luterano. La herencia pietista es especialmente evidente en la medida en que su motivación para hacerlo no era un rechazo absoluto de la religión sino una preocupación por mantener la espiritualidad a salvo de las instituciones y demás tradiciones que pudieran, una vez más, aprisionarla.

El propio Lessing era hijo de un pastor luterano y había publicado escritos en defensa de comunidades pietistas y de otros cristianos anatemizados o perseguidos antes de hacerse con el manuscrito de Reimarus. Dada la radicalidad de la *Apología*, Lessing no se atrevió a publicar el libro entero ni a revelar el nombre de su autor, pues aunque éste había fallecido algunos años antes, en aquella sociedad el oprobio podía caer todavía sobre sus hijos. En lugar de eso, en 1774 Lessing decidió publicar algunos fragmentos fingiendo que desconocía su origen y sugiriendo que se trataba quizás de las investigaciones recientes de algún estudioso de las lenguas orientales influenciado por la filosofía racionalista del siglo (*Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungennanten* [*Sobre la tolerancia de los deístas, fragmento de un anónimo*], en LM XII, 254-5/443-4; Schilson, 163-74).¹²⁷ Aseguró incluso

126 Sobra decir que, en el mundo católico-romano, tales métodos se aceptaron con muchas reservas y retrasos. El decreto *Lamentabili sane exitu* (1907) publicado bajo el pontificado de Pío X (1903-1914) estableció pautas de interpretación para los exegetas e investigadores de la escritura y reconoció algunos de los resultados de la crítica decimonónica aunque, como es lógico, rechazando sus conclusiones más radicales.

127 Los escritos teológicos de Lessing constituyeron un momento clave en la crítica ilustrada de la religión. El

que, por la severidad y solidez de sus juicios, el autor casi podía considerarse un “ideal del auténtico impugnador de la religión [*Wie nahe unser Verfasser dem Ideale eines echten Bestreiters der Religion gekommen*]” y que frente a él no había aparecido todavía ningún apologista competente de la religión tradicional (*Ein Mehreres aus den Papieren des Ungennanten. Die Offenbarung betreffend* [*Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación*], de 1777, en LM XII, 430/454). Con ello Lessing hacía uso, una vez más, de la polémica como complemento y difusión de la crítica. El tema no era, para él, un mero problema teórico sino que algo que debía discutirse públicamente para motivar la transformación de prejuicios y actitudes intolerantes, en este caso entre los defensores acérrimos de un cristianismo conservador, aquéllos que se identificaban con otras confesiones y aquellos otros que, como el mismo Lessing, comenzaban a perfilar formas alternativas de religiosidad (Berghahn, 67-70).

Los fragmentos de Reimarus argumentaban, como Rousseau, que la revelación no podía ser única, pues la tarea de comunicarla a todo el género humano se hacía prácticamente imposible. Un dios que se propusiera salvar a todos los seres humanos de manera más justa y efectiva debía dar revelaciones constantes a todos los pueblos y en distintos momentos de la historia, cosa que no había ocurrido. En cambio, la razón, en tanto facultad pretendidamente universal, sí podía permitir que todos los seres humanos accedieran por sí mismos a una religión “natural” surgida de principios lógicos y morales comunes. Lessing, al contrario de Reimarus, no negó la posibilidad de la revelación, pero admitió que su eficacia era limitada. Para él las verdades reveladas, si existían, no eran imprescindibles. En *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La educación del género humano*] (1780), uno de sus últimos escritos, Lessing resumió así su postura:

Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher [La educación no le da al hombre nada que no pueda alcanzar éste por sí mismo; le da lo que podría alcanzar por sí, sólo que lo tiene más fácil y rápidamente. Igualmente, la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario, le dio y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación] (§4 en LM XIII, 416/628).

Las revelaciones, por lo tanto, serían medidas didácticas que un dios habría dosificado

contacto con Reimarus, profesor en Hamburgo, ocurrió cuando Lessing era dramaturgo en la misma ciudad (1767-1770) (nota 1 de Andreu en la edición de los *Escritos*, 470). Aunque la polémica en torno a esta publicación es el episodio más célebre y de mayor publicidad y aen su época, la crítica de la religión hecha por Lessing fue constante y consistente sobre todo en los últimos años de su vida (Schilson, 157-60). Lessing fue además, como Ephraim y sus hermanos, hijo de un pastor luterano: “La personalidad de Lessing se formó a través de un constante enfrentamiento interior con la tradición protestante de su niñez, con la palabra escrita y hablada, con los libros y los sermones” (Fischer; Fox, 17).

sabiamente a lo largo de la historia. La ley judía y el evangelio cristiano habían tenido el propósito de ejercitar moral y espiritualmente a los seres humanos que tuvieron acceso a ellos, pero no podían ser requisitos obligatorios para salvarse. La institución de la ortodoxia, por su parte, había sido sólo un momento transitorio en el desarrollo de la madurez religiosa, que había que dejar atrás cuando resultara adecuado y antes de que se impusiera como una restricción al crecimiento (*i.e.* antes de que se osificara). Así como la predicación de Jesucristo había reemplazado una revelación anterior, para Lessing cabía esperar que en el futuro ocurriese una superación semejante del Nuevo Testamento:

Er [der Verstand] will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen, und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, fähig macht. [...] sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung [...] da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist [...] Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums [Cuando la inteligencia llega a su completa ilustración y alumbrada esa pureza de corazón que nos permite amar la virtud por sí misma, entonces lo que quiere es emplearse ni más ni menos que en objetos espirituales [...] Llegará, seguro que llegará el tiempo del cumplimiento [...] el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien [...] el tiempo de un nuevo Evangelio eterno, que se nos promete] (§80, 85 y 86 en LM XIII, 432-3/644-5).

Sin el rigor exhaustivo de Kant, pero igualmente a favor de una religiosidad ética, Lessing concede más espacio a las emociones. El cristo de Magnus retoma esta idea de las revelaciones que son ejemplares pero no necesarias, aunque delata ya una pérdida del optimismo con respecto al progreso. Mantiene la fe moderna en una naturaleza que no cambia, que en todas las épocas ha tenido la posibilidad de ser redimida por el disfrute de lo simple, pero magnifica la irredención de la cultura, como había hecho tradicionalmente el pesimismo luterano con respecto a la ubicuidad del pecado. El mesianismo expresionista del drama se aparta del extremo ilustrado que reducía lo religioso a lo ético —representado por Kant—, para ser complementado por una comprensión más romántica, afectiva y nostálgica, de la religiosidad. La diferencia es muy significativa porque, como mencioné antes, la reducción ética de lo religioso se transformó fácilmente, a lo largo del siglo XIX, en una política liberal antirreligiosa que terminaría invalidando la religiosidad, de origen romántico, recuperada por el expresionismo.

Apoyado tanto en Rousseau como en Lessing, Kant hizo reclamos muy semejantes a los del ejemplo apenas citado para contrarrestar el dogmatismo de las religiones exclusivistas. Distinguió entre religión natural y revelada de acuerdo con su noción ética de la religión como mandamiento divino:

Diejenige, in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sey, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sey, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion [la religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la Religión revelada (o

necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino, es la *Religión natural*] (1794: 181/150).

Para Kant la religión surgía de la moral porque el hombre era consciente, antes que nada, de que podía hacer el bien, y sólo después tenía la posibilidad de reconocer que esta inclinación humana era quizás la voluntad de un dios creador que se manifestaba en su conciencia (Wood, 401-5). Aceptando, con Lessing, que el cristianismo tenía en su centro algunos elementos de la religión natural, Kant afirmó también que éstos eran los más relevantes porque no condicionaban al ser humano:

Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben (fides statutaria) zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von jedem frei angenommener (fides elicita), der zweyte als ein gebotener Glaube (fides imperata) betrachten werden [Tendremos, por lo tanto, que considerar la fe cristiana por un lado como una pura fe racional, por otro lado como una fe de revelación (*fides statutaria*). Ahora bien, la primera puede ser considerada como una fe libremente aceptada por cada uno (*fides elicita*); la segunda como una fe impuesta (*fides imperata*)] (195/159-60).

Aun cuando una verdad fuese revelada históricamente, explicaba, lo único que podía ser transmitido a todos los seres humanos eran sus aspectos naturales, aquéllos que eran comprensibles para todos y que no necesitaban de la conservación de los testimonios de otros sobre eventos inauditos. En consecuencia, si las escrituras se perdieran, opinó Lessing de manera parecida, la religión verdadera no debía resultar dañada (1777, en LM XII, 428-9/452-3; Kant, 1794: 180-6/150-3). Puede verse así que tanto Lessing como Kant, reiterando la autonomía moral y religiosa de los individuos, renovaron la crítica protestante de la autoridad externa, dirigiéndola en contra de una revelación que dependía de las escrituras para su transmisión.¹²⁸ El proyecto ilustrado de una depuración del cristianismo quiso eliminar lo sobrenatural, abandonar el dogmatismo y acentuar las doctrinas éticas, y todo ello podía realizarse a costa de las escrituras. Era preferible postular que dios se mostraba al individuo por medio de la razón o, más específicamente, por la voluntad de hacer el bien que supuestamente resulta en cada persona de la capacidad de razonar. Lo decisivo es que para la crítica moderna del cristianismo, consciente de la extensión y variedad de las culturas humanas, la función universal atribuida a la predicación era imposible de realizar, ya fuese en su fase oral, como se proyectó originalmente según los evangelios autorizados, o en su fase escrita, tras la canonización del Nuevo Testamento y su elevación a regla absoluta en el luteranismo. En el ámbito cultural del protestantismo, las formas de religiosidad vislumbradas por los pensadores ilustrados intentaron salvar así el universalismo de ciertos principios que consideraban sagrados, tales como la naturaleza inocente y perfectible del hombre, la

128 Treballe Barrera llama a esto una “secularización” del conflicto entre fe y tradición hecha por la crítica ilustrada con respecto a la escritura (286).

existencia de un dios inteligente que depara para su creación un final justo y la convicción de que la vida anímica y espiritual sería salvada aun cuando los cuerpos estuvieran condenados a perecer. Es obvio que la religiosidad predicada en *Pastor Ephraim Magnus* guarda cierta continuidad con esa renovación crítica de la fe que, en el siglo XVIII, estaba ya preparada para dejar atrás los dogmas del pecado original y de las sagradas escrituras. El vínculo principal con esa crítica se halla en la idealización de la naturaleza humana y en la expectativa de que ésta sería suficiente para establecer un reino justo en el mundo. El conflicto más notorio con esa fe moderna, sin embargo, tiene que ver otra vez con la corporalidad. Para el mesianismo expresionista, las nuevas atrocidades de la historia evidenciaban la terrible irredención de la cultura. La fe optimista en la naturaleza daba paso a un nuevo pesimismo, experiencia del dolor que hace perder la paciencia, sufrimiento menospreciado, confesión de desconfianza hacia las capacidades humanas y nuevo anhelo de un salvador.

La cultura guillermina, que en el drama se percibe como represiva e inconsistente, representa un pensamiento liberal que pasa con relativa facilidad de la reducción ética de lo religioso al agnosticismo, a la indiferencia e incluso, a veces, a una actitud ya abiertamente antirreligiosa. En uno de los fragmentos más duros publicados por Lessing, de más de cien páginas, Reimarus denunciaba las incongruencias de los distintos relatos canónicos sobre la resurrección y proponía una explicación más corrosiva. Insinuó que Jesús había sido quizás un reformador que con la intención de instaurar un nuevo orden moral en Palestina había originado un movimiento de insurrección popular. Las autoridades cuestionadas habrían decidido ajusticiar al revolucionario. Su muerte y el fracaso de la protesta habrían alentado después a sus discípulos a suponer que el reino de dios que les había sido prometido no era un futuro terrenal sino una realidad trascendental a la que todavía podían aspirar. Entonces los seguidores habrían robado el cuerpo del predicador fracasado e ideado después, basados en los motivos mesiánicos ya existentes en el Antiguo Testamento, toda la doctrina sobre el cristo universal, registrada finalmente en los evangelios, según la cual ese hombre había sido el hijo de dios sacrificado y ascendido a los cielos (467-9; 544-5; *cf.* Strauss, 237-8). De este modo se planteaba, por primera vez de manera tan pública y explícita, la posibilidad de que tales relatos reflejaran las creencias de una comunidad cristiana primitiva, pero no la predicación auténtica del Jesús histórico, poniendo en duda el origen de toda la religión cristiana y asumiendo que la encarnación y resurrección de dios no podían ser sino fantasías proyectadas sobre la sombra de un judío cuya vida era ya imposible de reconstruir o de probar siquiera (Trebolle Barrera, 296). Al relativo escepticismo de los filósofos ilustrados sobre la verdad de la revelación y el mesías se sumó pronto el análisis cada vez más metódico y consecuente de los textos bíblicos. La cuestión sobre los orígenes históricos del cristianismo fue discutida desde perspectivas cada vez más informadas y variadas durante los dos siglos siguientes, pero el ataque de Reimarus vale aquí como ejemplo para mostrar la manera en la que los primeros análisis filológicos de las escrituras lanzaron críticas ya muy agudas en contra de las religiones de salvación. Sus especulaciones, en particular, anticiparon el escepticismo mucho más acusado de la era guillermina, cada vez más irreligioso. La indiferencia de los burgueses hacia el cristianismo, derivada en última instancia de estas críticas, enmarca la crisis de fe del pastor Magnus.

La crítica de la religión en el siglo XIX fue, a diferencia de sus precedentes ilustrados, fundamentalmente una crítica de la creencia en dios, que por entonces, de manera un tanto simplista, se consideraba la esencia de todas las tradiciones religiosas (Harvey, 521). Ésta continuaba, por lo tanto, el cuestionamiento de las religiones reveladas mejor arraigadas en Europa, el cristianismo y el judaísmo, pero lo extendía también a sus apologías más o menos racionalistas y liberales, como las ensayadas por Reimarus, Lessing y Kant, pues los debates ilustrados sobre cristo y las escrituras podían verse ya como un subtema de la cuestión

principal, que era la vigencia del concepto de dios “ensanchado” durante el siglo XVIII había (Cassirer, 190). A la opción de un dios de la razón, de un dios pedagogo o de un dios necesariamente supuesto por el comportamiento moral de los seres humanos, se agregaba, con creciente confianza, la posibilidad de que dios simplemente no existiera. Tales ideas del pasado estarían acercándose a un fin. Paralelamente, el método histórico-crítico alcanzó su madurez a mediados de siglo, cuando dejó de ser censurado y pudo consolidarse como disciplina académica (Trebolle Barrera, 288).¹²⁹ Los libros sagrados conocidos se dataron y contextualizaron con más exactitud: la mayor parte de ellos se reconocieron por fin como compilaciones de fragmentos, como obras de múltiples autores que habían pasado por distintos momentos de redacción y que respondían, por lo tanto, a distintos intereses e ideologías, no necesariamente compatibles. Al mismo tiempo, una serie de hallazgos arqueológicos daba a conocer un buen número de escritos apócrifos antiguos que revelaban la complejidad de los orígenes de las grandes religiones de salvación al este del Mediterráneo, evidenciando que las tradiciones ortodoxas se habían impuesto sobre las prácticas e interpretaciones religiosas de muchos otros grupos imbuidos en contextos parecidos — comenzaba el estudio de las religiones semíticas, de su relación con las mitologías egipcias, hititas y persas, de las sectas judías, de los diversos gnosticismos.

Desde luego, el cristo ejemplar, desgarrado, de Magnus es una figura modernista que no habría podido formarse sin más de un siglo de inquisitivas críticas históricas [Fig. XVI]. Creo que la irreverencia modernista de *Pastor Ephraim Magnus* hacia la representación canónica del salvador estuvo facilitada por esa crítica especializada de los textos y por los estudios sobre la vida de Jesús en gran parte derivados de ella. A lo largo del siglo XIX se elaboraron distintos cuestionamientos que, desde una perspectiva científica y racionalista, intentaban esclarecer el trasfondo histórico de los evangelios. Insuperadas en las controversias suscitadas, se hicieron también cada vez más comunes las biografías noveladas sobre el salvador, que especulaban con escasas bases documentales (Schweitzer, 38-47, 161-79). Para subsanar este defecto, entre 1835 y 1836, David Friedrich Strauss (1808-1874), uno de los críticos bíblicos más conocidos de su generación, escribió una decisiva *Vida de Jesús* [*Das Leben Jesu*] (1835-6) en la que resumían los avances de la investigación sobre el Nuevo

129 Cabe mencionar que todos los pensadores mencionados hasta este momento sufrieron alguna forma de censura o represalia: Rousseau fue perseguido tras la publicación del *Emilio* (1762), obra condenada tanto por el parlamento francés como por el arzobispo de París (Vázquez, 76-7); Reimarus nunca se atrevió a publicar su *Apología* y Lessing mantuvo su anonimato para evitar que la reprobación social recayera sobre los hijos; en 1778, el propio Lessing fue obligado a suspender la disputa teológica (Schilson, 172-4); y Kant, finalmente, tuvo que evadir primero a los censores para publicar su reflexión principal sobre la religión (1793; prohibición real en 1794), dedicando uno de sus últimos libros a combatir la censura de la investigación académica (1798). En el fondo de todos ellos se encuentra la crítica de Baruch Spinoza (1633-77) a la censura política y religiosa, que constituye el tema de su *Tractatus theologico-politicus* [*Tratado Teológico-Político*] (1670).



Fig. XVI. Las imágenes modernistas del salvador (1919)

El arte moderno europeo, desde finales del siglo XIX, experimentó con las representaciones tradicionales del mesías, produciendo imágenes alejadas de la sensibilidad religiosa habitual. En Francia, pintores como Paul Gauguin (1848-1903) y Georges Rouault (1871-1958) usaron colores saturados y formas burdas para representar distintas estaciones de la pasión. El carácter descuidado y crudo de estas primeras tentativas se exacerbó en el expresionismo, influenciado por ellas. Numerosos artistas alemanes —entre ellos Emil Nolde (1867-1956), Ernst Barlach (1870-1938), Max Pechstein (1881-1955), Karl Schmidt-Rottluff (1884-1976) y Otto Dix (1891-1969)—, realizaron grabados, pinturas y esculturas del salvador que resultaron escandalizantes para el público de la época, acostumbrado al paradigma del arte burgués bello y edificante, por un lado, y al sentimentalismo y a la solemnidad de las imágenes religiosas, por el otro. Quizás la diversidad de representaciones mesiánicas habría sido imposible sin la crítica bíblica y la historiografía de las religiones que a lo largo del siglo habían cuestionado seriamente los fundamentos del cristianismo. En algunos casos, las imágenes fueron abiertamente irreverentes o grotescas incluso, manifestando también las tendencias escépticas y antirreligiosas de la modernidad. El *Cristo en la cruz* (1919) de Lovis Corinth (1858-1925) —parte de una serie de escenas bíblicas que, como en la época de la Reforma, fueron grabadas en madera—, es un ejemplo muy moderado, realizado en el mismo año en que se publicó Pastor Ephraim Magnus.

Testamento y su posible relación con un predicador histórico.¹³⁰ Tras argumentar que los testimonios en los que se basaba el cristianismo provenían de orígenes diversos y de una época considerablemente posterior a la de los eventos reportados, Strauss llegaba a la conclusión de que era imposible reconstruir un fondo biográfico coherente. La figura de Jesús aparecía para él, con mayor claridad, como una construcción mítico-literaria basada quizás en algún personaje histórico que la ciencia moderna no podía reconocer, pero de ninguna manera la manifestación verdadera de un dios encarnado y resucitado:

Aber historisch, die Auferstehung Jesu als äußere Thatsache betrachtet, war auch nicht das mindeste daran. Selten ist ein ungläubliches Factum schlechter bezeugt, niemals ein schlecht bezeugtes an sich ungläublicher gewesen [...] War er aber dieß nicht [der Sohn Gottes], sondern ein bloßer Mensch, und hegte doch jene Erwartung, so war er nach unsern Begriffen ein Schwärmer. [...] Wir wissen: es hat edle, hat geistvolle Schwärmer gegeben, ein Schwärmer kann anregend, erhebend, kann auch historisch sehr nachhaltig wirken; aber zum Lebensführer werden wir ihn nicht wählen wollen. Er wird uns auf Abwege führen, wenn wir seinen Einfluß nicht unter die Controle unsrer Vernunft stellen [Pero considerada históricamente, considerada como un hecho histórico, nada hay en absoluto de una resurrección de Jesús. Raras veces ha estado peor atestiguado un hecho increíble, y nunca ha sido en sí más increíble un hecho mal atestiguado [...]. Y si no era un ser divino, sino que era un hombre y, sin embargo, aguardaba que se cumpliera lo profetizado, entonces Jesús era, según nuestros conceptos, un visionario. [...] sabemos que ha habido visionarios llenos de nobleza, visionarios llenos de espíritu, un visionario puede estimularnos, puede elevarnos, puede causar efectos históricos duraderos; pero nosotros no queremos escogerlo como guía de nuestra vida. Si no sometemos su influjo al control de la razón, nos llevará por caminos errados] (1872: 72; 80/238; 241).

Con afirmaciones como ésta culmina el distanciamiento moderno con respecto a las explicaciones sobrenaturales y a las certezas religiosas que postulan la revelación. El escepticismo filosófico de la Ilustración se actualizaba como conclusión historiográfica e incluso se consideraba la posibilidad —deferente, no basada en evidencias—, de que el hombre crucificado hubiera sido admirable, excepcional. Reconocida la abismal distancia histórica entre aquella era guillermina y la iglesia cristiana primitiva los problemas de interpretación se acentuaban: ¿existió realmente esa persona que llegó a ser venerada como mesías? ¿Qué lengua habría hablado? ¿Lo que reportan los textos pudo haberlo dicho realmente esa persona o parece más una ficción inventada en algún momento posterior? ¿Qué pudo haber significado esa predicación evangélica en aquél contexto de la antigüedad y qué relevancia tenía todo eso, casi dos milenios después, para un lector alemán del siglo XIX? En síntesis, la mayor parte de los textos analizados parecían ser elaboraciones con frecuencia

130 Strauss se formó con Ferdinand Christian Baur (1792-1860), un reconocido filólogo que inauguró, a mediados de la década de 1820, una corriente de investigación histórica influenciada por la filosofía hegeliana, la llamada Escuela de Tubinga. Ésta se concentró en estudiar los primeros siglos del cristianismo y su relación con otras religiones antiguas. Una de sus principales consecuencias fue la comprensión del dogma cristiano como síntesis histórica de tradiciones teológicas diversas (Yetano Laguna, 75). Strauss fue también autor de una biografía sobre Reimarus en la que analizó minuciosamente su *Apología*, sus antecedentes y las polémicas subsecuentes (1862).

muy posteriores a los hechos narrados, en las que elementos documentales se mezclaban con recursos literarios según las creencias arraigadas en distintos contextos locales y que, finalmente, habían sido admitidas en algún momento de la historia de tales iglesias como testimonios certeros y suficientes de una revelación fundacional sin repararse en sus múltiples deficiencias como medios de transmisión.

La teología liberal de Strauss ejemplifica, además, una actitud profesional burguesa que intentaba desplazar las incongruencias irresueltas de una burguesía al mismo tiempo tecnológicamente progresista y moralmente conservadora.¹³¹ Las ácidas especulaciones de Reimarus se afianzaban, fundamentadas todavía como observaciones razonables que incluso contaban con un método más preciso, aunque la confianza más o menos ingenua en la naturaleza se convertía en una fe en el progreso, es decir, en los logros deslumbrantes de la civilización moderna, confianza atea en el conocimiento científico y en el dominio técnico del mundo, confianza en la eventual superación histórica de todas las limitaciones del pasado. En su *Christliche Glaubenslehre* [*Doctrina cristiana de la fe*] (1840-1), Strauss afirmó que la teología de su tiempo sólo podía ser destructiva, dedicarse a demoler el edificio de la fe, a dismantelar doctrinas (Barth, 368). La teología, en este caso, se refiere claramente a una disciplina que estudia las doctrinas religiosas, no al conocimiento que los creyentes cultivan sobre su dios. Curiosamente, la alegoría del edificio de la fe reaparece, pero ahora no hay lamento ni agitación por su derrumbamiento. Las alarmas encendidas ante el peligroso desequilibrio son sustituidas por un proceso técnicamente controlado de demolición y desmantelamiento, una planeación eficaz de remoción de lo antiguo. El escándalo provocado por estas publicaciones, en aquel momento, hizo que Strauss se convirtiera en el teólogo más conocido de Alemania fuera de los círculos eclesiales (363). Y si bien el estado, más o menos liberal, ya no lo hizo presa de una persecución legal —como había ocurrido durante la Ilustración—, Strauss sí padeció durante toda su vida las consecuencias de la desaprobación social, incluida la discriminación laboral, pues nunca se le permitió ocupar una cátedra universitaria.¹³² En cierto sentido, Strauss puede servir como contraparte de la figura de

131 Para un profesionista era preferible atenerse a las conclusiones demostradas racionalmente en su campo que a las pretendidas verdades que sólo podían sostenerse por la fe (Cassirer, 182-3; Harvey, 528-31), lo cual podría considerarse ya una nueva fase, ahora liberal, en la concepción de las profesiones en el mundo burgués protestante, con una visión mucho más secular que aquella espiritualización, promovida por Lutero, de todos los oficios como vocaciones (*vid.* n. 79). Los avances verificados en cada una de las áreas del conocimiento durante el siglo XIX aseguraron la independencia de sus métodos y resultados con respecto a los problemas filosóficos y especulativos de la teología, desplazando la ética profesional a la moral cristiana, que sin embargo podía mantenerse en el fondo.

132 Después de la publicación de la primera edición de *La vida de Jesús*, Strauss perdió la oportunidad de ocupar una cátedra de teología en la Universidad de Zürich y desde entonces vivió apartado del mundo académico. Pocos años después de la publicación de su historia del dogma, en 1840-1, abandonó durante décadas los temas religiosos, dedicándose al periodismo y a escribir algunas biografías (entre las que se cuenta la mencionada de Reimarus, de 1862). Algunos contemporáneos de Strauss cuestionaron sus

Magnus: ambos, se oponen a una ortodoxia luterana cada vez más insostenible, pero uno adopta la fe liberal en el progreso, mientras el otro, sumamente afectado y enfermo, recupera las definiciones ilustradas y sobre todo románticas de lo religioso para imaginar una liberación justa del cuerpo.

Que la modernidad liberal de Strauss lleva al extremo el proyecto ilustrado de una reducción ética de lo religioso, es algo que puede reconocerse rápidamente. Por un lado, Strauss pensaba que los relatos bíblicos de la creación en siete días o del pecado original, por ejemplo, se convertían en enemigos de la ciencia moderna sólo si se sostenían como verdades dogmáticas e históricas, o sea, si se interpretaban literalmente y de manera que con ellos se desconociera la validez, por ejemplo, de las teorías de la evolución, del estudio de las eras geológicas o de la ya más que obvia aseveración de que el pecado era una idea cultural pero de ninguna manera una marca ingénita. De lo contrario, eran narraciones que, en su opinión, podían apreciarse aún como creaciones literarias e incluso como obras edificantes, es decir, como expresiones valiosas de una cultura histórica particular —en este caso, mitos hebreos sobre la condición humana, semejantes a los de las literaturas vecinas del primer milenio antes de cristo (1872: 20-4/233-4). Al tiempo que criticaba las incongruencias en torno a las convicciones religiosas de la sociedad luterana, Strauss intentó ser consecuente con su propia fe en el progreso histórico, que ciertamente anulaba postulados cristianos tan fundamentales como la esperanza mesiánica, que atribuye a una inteligencia ajena el poder de salvar. De nuevo, la tendencia, tan temida por Lutero, a devaluar la gracia, alcanza un punto álgido en el que, efectivamente, la promesa de redención deja de importarle a un mundo ocupado en la resolución de sus propios asuntos.

Strauss fue un teólogo luterano que confesó públicamente su apostasía, sin lamentaciones y con la conciencia tranquila; una suerte de opuesto, también, al llanto inconsolable de Jeremías. Podría decirse que en él, irónicamente, la experiencia de la fe como sustento de reforma termina por secularizarse como una libertad de conciencia que opta por la clausura racional del cristianismo. En mi opinión, no obstante, es muy significativo que esta actitud sea más bien burguesa, en la medida en que se muestra complacida consigo misma y totalmente acorde con las expectativas de un progreso imparable, presumiblemente inocuo. Aunque intenta alcanzar un bien general, lo hace desde una posición privilegiada y asume una autonomía y un liderazgo que le separan de las necesidades y limitaciones de otros grupos sociales menos aventajados, es decir, de aquéllos que más gravemente padecen las

conclusiones, señalando que con frecuencia éstas se basaban en estudios filológicos débiles. En lo fundamental, sin embargo, sus observaciones tuvieron un impacto decisivo sobre el desarrollo posterior de la crítica bíblica, además de que son también representativas de su popularización durante la segunda mitad del siglo XIX (una difusión paralela a los procesos, ya mencionados, de urbanización, industrialización, crecimiento demográfico y generalización de las actitudes antirreligiosas) (Barth, 364-7; Schweitzer, 145).

contradicciones de la modernidad. En el mismo ámbito que Strauss, los pensadores que se atrevieron a cuestionar los fundamentos del poder económico y político de dicha burguesía, invalidaron incluso la reducción ética de lo religioso que había prosperado mayormente entre las clases educadas, y opusieron a ella un claro programa revolucionario. Para el marxismo y otras corrientes de pensamiento político afines, la religión terminó por identificarse con una estructura conservadora, ideológica y, por lo tanto, como elemento que no sólo tenía que abandonarse por voluntad personal, sino como tiranía que debía combatirse colectivamente para liberar la verdadera conciencia del pueblo sometido.¹³³ La crítica de Lukács al expresionismo, que prolonga este ímpetu, no concede ninguna posibilidad de reconfiguración de lo religioso y reacciona de manera violenta contra todo rastro suyo de sobrevivencia en los discursos emergentes. El expresionismo es una de estas emergencias. En *Pastor Ephraim Magnus*, concretamente, la única manera vislumbrada para escapar a una cultura irredenta es invocando las apologías ilustradas y románticas de la naturaleza.

Al tiempo que las opiniones irreligiosas y anticristianas se hacían cada vez más habituales en las crecientes poblaciones urbanas de la segunda mitad del siglo XIX, el mismo Strauss se dio a la tarea de ilustrar a los menos educados acerca del sustento positivo de sus nuevas actitudes. En 1864 preparó una nueva edición de su *Vida de Jesús*, “retrabajada para el pueblo alemán [*für das deutsche Volk bearbeitet*]”, o sea, como obra de difusión de las conclusiones a las que en ese momento había llegado la crítica bíblica, dirigida a quienes no habían tenido una formación burguesa. En el terreno religioso, la propaganda liberal consistía en contrarrestar la educación religiosa mediante una instrucción científico-popular. Unos años después, el último libro de Strauss, *Der alte und der neue Glaube* [*La vieja y la nueva fe*] (1872), fue uno de los libros más vendidos de la época. Escrito en los años de la fundación del Imperio, tampoco era un estudio académico sino un libro de opinión, de modo que en él la carga ideológica de sus conclusiones sobre la religión se hacía aún más obvia. No es casual que, como indica el subtítulo, se tratara de una confesión: al hacerse pública, ésta intentaba reunir en torno suyo a una nueva comunidad de creyentes, incluso apelando a la libertad de conciencia que, en la interpretación del autor, había sido reafirmada una y otra vez en la historia del luteranismo. La confesión pública de una fe moderna se hacía con la esperanza de reunir a los correligionarios dispersos en el anonimato de las ciudades. Como Lutero, que no se retractó ante los delegados del Imperio aunque sabía que por ello sería acusado de herejía y

133 El llamado círculo de los “hegelianos de izquierda”, como los denominó el propio Strauss, es el vínculo entre la crítica de la religión y el marxismo. Su representante más conocido fue Ludwig Feuerbach (1804-1872), autor de *Das wesen der Christenthums* [*La esencia del cristianismo*] (1841), una obra en la que se proponía una teoría antropológica para explicar el origen de la religión y que, como tal, influyó considerablemente en las críticas de Nietzsche y Marx (Köster, 309-10; Salaquarda, 90; Yetano Laguna, 75). Bruno Bauer (1809-1882), quien escribió importantes obras de crítica bíblica y señaló los defectos en el método de Strauss, fue un lector apreciado por Nietzsche (1888: 85).

excomulgado; como Rousseau, para quien no había juez más intransigente que la propia conciencia de haber hecho bien; o incluso en el sentido más solemne de Kant, para quien lo dictado interiormente por la razón era más valioso que cualquier credo impuesto desde el exterior, Strauss se justificaba:

Ich bin nun bald 40 Jahre in der gleichen Richtung schriftstellerisch thätig gewesen, habe für das, was mir als das Wahre, vielleicht mehr noch gegen das, was mir als unwahr erschien, fort und fort gekämpft [Pronto hará cuarenta años que vengo actuando como escritor en la misma dirección, he seguido y seguido luchando en favor de aquello que me parecía ser lo verdadero y acaso más todavía en contra de aquello que me parecía ser no verdadero] (9/228).¹³⁴

Haciendo referencia también a la parábola del administrador astuto (9/228; Lc 16, 1-13), y precisamente después de aclarar que nunca actuó de mala fe, que investigó motivado por su conciencia y no con el afán de perturbar las creencias de los otros, Strauss insinuaba que la disolución del cristianismo parecía inevitable y que no era necesario apresurar la llegada de un sustituto, pues éste habría de surgir eventualmente en el terreno despejado por los demoleedores.

Para el burgués acomodado, hay tan poca necesidad de desafiar la lógica científico-técnica dominante como de retardar sus efectos. El progreso se imagina como un proceso automático, sobre cuyos costos no es necesario incidir críticamente. Se prefiere proyectarlo como una maquinaria portentosa e imparable que genera conocimientos, bienes y comodidades. Strauss no se propuso organizar una nueva religión sino sólo ganar visibilidad para la comunidad de los escépticos, erigirse como conciencia pública del momento presente:

Nicht zu zählen jedenfalls ist die Menge derer, die von dem alten Glauben, der alten Kirche, sei es evangelische oder katholische, sich nicht mehr befriedigt finden; die den Widerspruch theils dunkel fühlen, theils klar erkennen, worein beide immer mehr mit den Erkenntnissen, der Welt- und Lebensanschauung, den geselligen und staatlichen Bildungen der Gegenwart gekommen sind [Innumerable es, en todo caso, la muchedumbre de quienes ya no se encuentran satisfechos con la vieja fe, con la vieja Iglesia, tanto da que sea la protestante como que sea la católica; esa muchedumbre en parte siente de un modo oscuro y en parte advierte con claridad la contradicción en que ambas Iglesias han ido cayendo cada vez más con los conocimientos, con la visión del mundo y de la vida, con las formaciones sociales y estatales del presente] (5/225).

134 Vale la pena mencionar que la frase de Strauss es evocativa del final que Lutero dio a su discurso ante la Dieta de Worms (1521), cuando en presencia del emperador Carlos V se negó a retractarse: “*revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit* [No quiero ni puedo retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia]” (WA 7, 838/175). Teófanos Egido opina que ésta ha de interpretarse como un recurso retórico clásico, y que exaltarla como una defensa temprana de la libertad de conciencia es una exageración de épocas posteriores (112-3). La matización es pertinente en la medida en que, para Lutero, la fe debe estar siempre sujeta a la escritura, por importante que sea también en tanto experiencia personal. Él mismo lo precisa en la frase anterior: “*Victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei* [estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios]” (*idem*). No obstante, lo que el texto de Strauss enfatiza es precisamente la importancia que la libertad de conciencia tuvo en el ámbito liberal luterano de la segunda mitad del siglo XIX y su percibida continuidad con la época de la Reforma.

Ante eso que él percibía como una crisis histórica, explicó, resultaba absurdo querer salvar la religión tradicional. Strauss creía que la ciencia moderna había hecho imposible la sobrevivencia de la fe cristiana y quería asumir las consecuencias. Refiriéndose a aquéllos, entre los creyentes, que confiaban en una renovación de la religión, aseguraba:

[Die einen] halten es für genügend, die notorisch cürre gewordenen Zweige des alten Baumes zu entfernen, in der Hoffnung, ihn dadurch von Neuem lebenskräftig und fruchtbar zu machen. [...] hier will man Christus festhalten, nur soll er nicht mehr für den Sohn Gottes ausgegeben werden [...] wenn man einmal Jesus nicht mehr für den Sohn Gottes, sondern für einen Menschen, wenn auch noch so vortrefflichen, ansehe, so habe man kein Recht mehr; zu ihm zu beten, ihn als Mittelpunkt eines Cultus festzuhalten, Jahr aus Jahr ein über ihn, seine Thaten, Schicksale und Aussprüche, zu predigen; zumal wenn man unter jenen Thaten und Schicksalen die wichtigsten als fabelhaft, diese Aussprüche und Lehren aber zum guten Theil als unvereinbar mit dem jetzigen Stande unserer Welt- und Lebensansichten erkenne [consideran suficiente el alejar del viejo árbol las ramas vueltas notoriamente secas y abrigan la esperanza de volver a hacer así otra vez vigoroso y fecundo al árbol [...] se quiere mantener a Cristo, sólo que no se debe ya hacerlo pasar por Hijo de Dios [...] pero si no se ve ya en Jesús al Hijo de Dios, sino a un mero hombre, aunque muy excelso, entonces no se tiene ya ningún derecho a dirigirle plegarias, a mantenerlo como centro de un culto, a predicar todo el año acerca de Él, de sus actos, de sus hechos y dichos; y esto sobre todo cuando se reconoce que los más importantes de tales actos y hechos son fabulosos y que sus dichos y doctrinas son en su mayor parte incompatibles con el estado actual de nuestras ideas sobre el mundo y sobre la vida (5-7/225-6).

Lo que Strauss denunciaba, en suma, era la incoherencia, pero se contentaba con librarse personalmente de ella y con hacer valer su derecho de libre expresión. El texto delata cómo la burguesía de la época empezaba a instalarse en una contradicción en la medida en que pretendía seguir viviendo de acuerdo con costumbres cristianas sin creer ya en la realidad sobrenatural de sus doctrinas fundamentales (¿para qué una fe mesiánica cuando ya no se percibe la necesidad de ser salvado?). Ésta es precisamente la hipocresía que el pastor Magnus y sus hijos se proponen destruir, aunque caracterizada con una actitud y una intención radicalmente distintas: para una sociedad que se desapegaba de los aspectos menos persuasivos de su religión, la fe perdida y la urgencia por encontrar un sustituto reaparecen sólo tras la devastación de la guerra que puso fin a la comodidad y al optimismo.

Tanto el libro de Strauss como el drama de Jahnn —al comienzo y al final del período histórico que abarcó el segundo Imperio Alemán (1871-1918)—, señalan la incongruencia y la ambigüedad generalizadas que permanecían en el fondo de muchas creencias. El primero, sin embargo, lo hace con la intención de señalar la incompatibilidad entre un mesianismo desadaptado y la fe en las propias aptitudes de la modernidad. El segundo, en cambio, supone que hacerse consciente de ellas deriva en una nueva desesperación, una experiencia de desorientación y de pérdida, sin consuelo, que desgarrar al sujeto. La diferencia más palpable entre ambas inconformidades radica, pues, en la actitud con la que se abandona lo legado, pero también en las tradiciones a las que cada una apela para hacerlo. En los años de fundación de un Imperio, Strauss fue un apóstata moralmente convencido, libre de culpa y

optimista, que estaba dispuesto a dejar que el mundo siguiera el curso que iba tomando. Los personajes del drama, en cambio —como figuras de un mesianismo que reacciona a las atrocidades de la guerra—, se resisten al mundo porque están convencidos de que sus convencionalismos aún los reprimen —sexual, legal, militarmente, por ejemplo—, porque anhelan una intensa religiosidad como la que, según creen, floreció en otros momentos del pasado y porque no quieren descansar hasta descubrir si aún es posible restituirla bajo alguna nueva forma. El acento del drama está puesto en la experiencia afectiva de la crisis más que en la observación razonada y distanciada de un problema más o menos ajeno, en el dolor y en la posibilidad de ser redimido más que en la resignación. Magnus no es un total escéptico, pues ni siquiera la crítica más corrosiva de los textos bíblicos y de la historicidad de Jesús lo ha hecho desistir de su empeño en encontrar otras posibilidades de vivir religiosamente.

Desde una perspectiva liberal, el moralismo de la burguesía guillermina puede entenderse, pues, como una actitud que contradice el principio de la libertad de conciencia (y, desde una perspectiva marxista, más radicalmente, como una falsa conciencia). También es una suerte de banalización del planteamiento kantiano: la fe no es ya una consecuencia necesaria de la conciencia moral, pues ésta última bastaría. Si alguien insistía, a pesar de ello, en conservar la religión, debía contentarse con elegir sólo aquellas partes suyas que aún tuvieran algún valor moral. Lo demás era ingenuidad, cuentos para niños. La religión quedaba así, si no condenada a la desaparición, sí reducida a su utilidad. Sociológicamente, esta concesión resultaba eficaz para conservar las costumbres e instituciones de la sociedad paternalista, pues ofrecía un refugio de “normalidad” ante la inestabilidad y magnitud de los cambios modernos (como mencioné antes, las identidades más conservadoras estaban arraigadas, sobre todo, en el ideal luterano de la familia). Sin embargo, el mismo éxito del libro de Strauss prueba que las incongruencias religiosas, más que el escepticismo decidido, eran lo más común en aquellos años. La creencia en dios podía persistir de una manera u otra junto a la pretensión moral, y era del todo posible que los burgueses, más o menos cristianos, se sintieran más o menos religiosos, quizás mucho con respecto a algunas de sus actividades pero no tanto con respecto a otras —lo cual muestra, además, que la espiritualización de lo cotidiano era ya meramente parcial, limitada a unos cuantos nichos, como ocurre, curiosamente, con el sexual. Por último, puede pensarse que, al disolverse los consensos y la coerción de las religiones institucionalizadas, comenzaba una nueva época de diversidad e independencia para las múltiples confesiones personales en la que, cada una de ellas, replegada en su privacidad, interiorizada por las propias conciencias autopersuasivas, podía llegar a albergar incluso más “incertidumbres e incongruencias” que los credos tradicionales (*cf.* Díez de Velasco, 536). Creo que el drama se inserta en ese contexto sociocultural —un nuevo momento en la historia de las religiones occidentales en el que las principales vertientes mesiánicas empiezan a ser reconfiguradas por sujetos absortos, ensimismados, poco

vinculados los unos con los otros.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) escribió en 1873 una dura crítica al libro de Strauss. Era la primera de sus *Consideraciones intempestivas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen I David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*] y tenía el propósito de desenmascarar la complacencia de la cultura burguesa. Siendo él mismo un pensador nihilista, Nietzsche no atacó el esfuerzo de Strauss por desarticular los dogmas cristianos.¹³⁵ El blanco de su ironía era únicamente la actitud del liberal que no se cuestionaba demasiado sus propias seguridades sino que, por el contrario, las exaltaba y promovía. En retrospectiva, Nietzsche escribió:

ich greife nie Personen an, —ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann. So griff ich David Strauss an, genauer den Erfolg eines altersschwachen Buchs bei der deutschen »Bildung« [Yo no ataco jamás a personas —me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general que sin embargo no se advierte, subrepticia [—...] Así es como atacué a David Strauss, o, más exactamente, el éxito, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil] (*Ecce homo*, 1908: 21/36).

Para Nietzsche, la popularidad de la confesión de Strauss era síntoma de una ingenuidad que, estúpidamente, se celebraba. Habló de triunfalismo, de “enfermedad” y, especialmente, de “cultifilisteos” (al. *Bildungsphilister*), un término que muchas veces se enorgulleció de haber inventado y popularizado para describir al burgués que ostentaba una falsa cultura (69/84). El expresionismo se apoyó, pocas décadas después, en esta caracterización negativa de la burguesía guillermina para promover sus propias visiones mesiánicas (creo que la propia predicación de Jakob imita la actitud despectiva y soberbia de Nietzsche sin igualar su

135 Los ataques más agresivos de Nietzsche al cristianismo pertenecen a la segunda mitad de la década de 1880, es decir, forman parte de sus últimos escritos y se manifiestan sobre todo en *Zur Genealogie der Moral* [*Sobre la genealogía de la moral*] (1887) y *Der Antichrist* [*El anticristo*] (1895) (Salaquarda, 91). Sin embargo, su distanciamiento crítico con respecto a la religión ocurrió muy pronto. Andrés Sánchez Pascual indica que Nietzsche leyó esta segunda edición de *Das Leben Jesu* mucho antes de la polémica con Strauss, en sus años de estudiante y que incluso se expresó de manera favorable sobre ella en alguna carta (en Nietzsche 1888: 16). El respeto de Nietzsche por la obra histórico-crítica de Strauss se manifiesta más de una vez también en la primera *Intempestiva*: “*Es gab einen Strauss, einen wackeren, strengen und straffgeschürzten Gelehrten, der uns eben so sympathisch war, wie jeder, der in Deutschland mit Ernst und Nachdruck der Wahrheit dient und innerhalb seiner Grenzen zu herrschen versteht* [Hubo en otro tiempo un Strauss que era un docto bravo, riguroso, nada ligero de ropa, y que a nosotros nos caía igual de simpático que todos los que en Alemania sirven con seriedad y énfasis a la verdad y saben ser señores dentro de sus límites]” (249/120). Según Salaquarda, Nietzsche nunca abandonó esta premisa, de modo que el argumento histórico en contra del cristianismo constituyó la base más fuerte de su rechazo de la religión en todos los escritos anteriores a 1880: “Nietzsche alegó que el método y la crítica histórica de los textos había invalidado los presupuestos míticos sin los cuales las religiones no pueden sobrevivir” (99). Además, como consecuencia de esta perspectiva, el mismo autor indica que la primera crítica nietzscheana del cristianismo es más escéptica que polémica, y al respecto puede recordarse lo que Cassirer dice del escepticismo: su efecto crítico es solamente negativo, pues es incapaz de hacer aportaciones por sí mismo (158). En la segunda fase de esta crítica de la religión (llamada “genealógica”), Nietzsche llega a proponer una explicación propia sobre el origen del cristianismo: la popularidad de una moral del resentimiento (102-5). Por último, que Nietzsche, desencantado totalmente del cristianismo, no renuncia a la religiosidad en sí, se hace claro en su concepción de la tragedia, del destino, de la vida como experiencia estética, etc.

profundidad; cf. Anz, 2010: 76-80).¹³⁶

La confesión de Strauss, a pesar de su pretendida neutralidad, delataba un programa burgués que no estaba interesado en indagar, por ejemplo, acerca de los costos del progreso o de la comodificación de la cultura. Strauss tuvo plena confianza en que “la visión moderna del mundo [*die moderne Weltanschauung*]” era, si no del todo coherente, al menos sí más coherente que la concepción cristiana:

Ich wollte und will keine Zufriedenheit, keinen Glauben stören, sondern nur wo sie bereits erschuttert sind, will ich nach der Richtung hinzeigen, wo meiner Ueberzeugung nach ein festerer Boden zu finden ist [Yo no he querido ni quiero perturbar ninguna satisfacción, ninguna fe, lo único que quiero es, allí donde esas cosas están ya en ruinas, apuntar hacia la dirección en que, según mi convencimiento, cabe encontrar un suelo más firme] (1872: 10/229).

Strauss insinuó que las iglesias ya no tenían ninguna función “al lado del Estado, la Escuela, la Ciencia, el Arte”, instituciones que, desde luego, convenían o eran accesibles sobre todo a las clases acomodadas (7/226). Después de exponer, una vez más, los resultados de la crítica bíblica, agregaba a su libro dos largas partes dedicadas a describir esa nueva visión del mundo (tituladas, en tono didáctico paternalista, “¿Cómo concebimos el mundo?” y “¿Cómo ordenamos nuestra vida?”). En ellas, después de promover algunas teorías científicas modernas, pretendía derivar pautas de comportamiento acordes con ellas (Nietzsche quiso ridiculizarlo, por ello, como el “apóstol del mesías Darwin”). Finalmente, Strauss añadió como apéndices dos secciones dedicadas a alabar la obra de músicos y escritores alemanes que constituían una especie de tesoro artístico nacional, catálogos indispensables que enriquecían los tiempos libres del burgués.¹³⁷ En *La vieja y la nueva fe* se delataba así toda una serie de comentarios moralistas, de opiniones políticas y de “juicios de buen” gusto que delataban la confianza y ambición de la clase privilegiada. Una seguridad bastante admitida que aparentemente no necesitaba acotaciones ni mayor examen: “*Ich bin ein Bürgerlicher, und bin stolz darauf, es zu sein* [Soy un burgués y estoy orgulloso de serlo]” (268/262).

Strauss adoptó el optimismo que las doctrinas del darwinismo social le permitían al profesionista europeo: creyó que la cultura en la que vivía era la más avanzada hasta entonces

136 La influencia de Nietzsche en la literatura alemana después de 1890, y en el expresionismo en particular, es inmensa, pero también muy diversa y difícil de sintetizar. Aún más fuerte que en los aspectos estrictamente filosóficos, a veces muy ambiguos dado el carácter aforístico o poético de sus obras más populares, la influencia de Nietzsche fue muchas veces estilística o retórica (J. M. Fischer, 38-42; von Essen, 101-3). Sin embargo, tampoco es casual que la tragedia expresionista haya sentido afinidad por una filosofía de lo patético como la suya.

137 Las aspiraciones a la igualdad política patentes en el liberalismo alemán de la primera mitad del siglo XIX se vieron frustradas tras el fracaso de la revolución de 1848. En parte como consecuencia de esta decepción, en las décadas posteriores los intereses de la burguesía se concentraron tanto en la cultura (*Kultur*) y formación (*Bildung*) del individuo como en la conformación de una identidad nacional conservadora (Kolinsky; van der Will, 4). Para Lukács, esta derrota y resignación había significado una traición de la burguesía a los ideales revolucionarios y, por lo tanto, el inicio de su decadencia cultural y de su falsa conciencia.



Fig. XVII. Interiores de cruceros (c.1910)

El lujoso interior de los cruceros construidos a finales del siglo XIX en los puertos hanseáticos puede ilustrar la presunción de las clases más privilegiadas de la era guillermina. La imagen muestra el salón de un barco de vapor nombrado en honor de la princesa Victoria Luise de Prusia (1892-1980), hija del emperador. La ideología del progreso, cada vez más difundida en la época, se apoyaba en las incontables innovaciones técnicas y científicas que, en pocas décadas, habían transformado los estilos de vida de toda la población urbana. El mayor enriquecimiento, sin embargo, se reservaba para los propietarios de las grandes industrias. Sólo la alta burguesía y algunas familias nobles podían expresar este orgullo también mediante el derroche constante, dedicados a exclusivas actividades recreativas durante sus tiempos de ocio o, como en este caso, en el estilo suntuoso de sus interiores cotidianos. Los viajes en crucero pueden leerse, a la vez, como alarde técnico y como ostentación clasista de la vida burguesa. Las palabras de Strauss prueban que en aquél contexto la cultura podía entenderse como mero refinamiento, saber inocuo o comodidad espiritual que complementaba el progreso material liderado por las élites. El expresionismo, en cambio, se opuso a esta actitud no sólo mediante su sarcasmo y su estética estridente, sino también en tanto mesianismo que volvía a insistir en la irredención de la cultura. La familia de Jahn, perteneciente a la baja burguesía, dependía directamente de la economía mercante de Hamburgo. Su abuelo había trabajado en los muelles como constructor de barcos, mientras que su padre, tras haberse preparado para realizar una labor más especializada, se dedicó a la carpintería que debía embellecer el interior de los mismos (Bürger, 166-7).

y que él mismo había contribuido parcialmente a ese último estadio de evolución ayudando a la humanidad a desafanarse sin culpa del viejo cristianismo. Cito un pasaje completo en el que Strauss, creyendo hablar en nombre de la fracción más progresista de aquella sociedad, sintetizó su carácter programático:

In einer Zeit und bei einem Bildungsstande, wo so viele andre und ergiebigere Quellen der geistigen Anregung und sittlichen Kräftigung fließen, warum festhalten an einer veralteten ausgelebten Form? Am Ende ist es doch nur die liebe Gewohnheit. [...] Der Sonntag muß doch Sonntag bleiben, und am Sonntag geht man in die Kirche. [...] Neben unsrem Berufe —denn wir gehören den verschiedensten Berufsarten an, sind keineswegs blos Gelehrte oder Künstler, sondern Beamte und Militärs, Gewerbetreibende und Gutsbesitzer, und noch einmal, wie schon gesagt, wir sind unsrer nicht wenige, sondern viele Tausende und nicht die schlechtesten in allen Landen— neben unsrem Berufe, sage ich, suchen wir uns den Sinn möglichst offen zu erhalten für alle höheren Interessen der Menschheit: wir haben während der letzten Jahre lebendigen Antheil genommen an dem größten nationalen Krieg und der Aufrichtung des deutschen Staats, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Wendung der Geschehnisse unsrer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Verständniß dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt mittelst einer Reihe anziehend und volksthümlich geschriebener Geschichtswerke auf dem Nichtgelehrten leicht gemacht sind; dabei suchen wir unsre Naturkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hilfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unsrer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unsrer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüth, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt [En una época y en un estado de cultura en que fluyen otras muchas y más abundantes fuentes de incitación espiritual y de fortalecimiento moral, ¿por qué aferrarse a una forma anticuada y gastada? A fin de cuentas, no se trata más que de la costumbre. [...] Es preciso que el domingo continúe siendo el domingo, y los domingos la gente acude al templo. [...] Al lado de nuestra profesión —pues nosotros pertenecemos a las más diversas especies de profesiones, en modo alguno somos meramente doctos y artistas, sino también funcionarios y militares, industriales y terratenientes, y una vez más, como ya hemos dicho, no somos pocos, sino muchos millares, y no los peores, en todas las regiones—, al lado de nuestra profesión, iba diciendo, intentamos mantener nuestro ánimo lo más abierto posible a todos los intereses superiores de la humanidad; durante los últimos años hemos tenido una viva participación en la gran guerra nacional y en la instauración del estado alemán, y este vuelco, tan inesperado como magnífico, de los destinos de nuestra nación, sometida a tantas pruebas, nos hace sentirnos realizados en lo más íntimo de nosotros mismos. A la comprensión de esos acontecimientos contribuimos mediante estudios históricos, estudios que ahora se han vuelto fáciles también para los no doctos gracias a una serie de obras históricas escritas de un modo atrayente y popular; además intentamos ampliar nuestros conocimientos de la naturaleza, y tampoco para esto faltan medios auxiliares que todos pueden comprender; y, finalmente, en los escritos de nuestros grandes poetas, en las ejecuciones de las obras de nuestros grandes músicos, encontramos un incentivo para el espíritu y el corazón, para la fantasía y el humor, un incentivo que nada deja que desear (293-4/265-6).

El “cultifilisteísmo” de la burguesía guillermina era, pues, una mezcla de optimismo, moralismo, complacencia y poca predisposición a la de autocrítica [Fig. XVII]. Subsisten algunos ideales de la Ilustración, como la confianza en la autodeterminación del ser humano, en el progreso y en la educación, pero atravesados por la carga ideológica del positivismo científico, del nacionalismo alemán y de un escepticismo ya plenamente anticristiano, a veces incluso opuesto a toda forma de religiosidad. La naturaleza, además, lejos de la idealización

que de ella hicieron los filósofos ilustrados y románticos, se ha vuelto un objeto de conocimiento exacto. No es casual que Nietzsche haya criticado, más que ninguna otra cosa, la retórica de Strauss. En la literatura alemana de la era guillermina (que concluye con el expresionismo y la guerra), monólogos autocomplacientes como éste serán el blanco de numerosas ridiculizaciones satíricas y de todo tipo de reproches sarcásticos.

En las principales naciones europeas, auspiciada por principios como el de la libertad de conciencia y gracias al perfeccionamiento técnico de la prensa, había surgido el ámbito de la opinión pública (tangente en Alemania desde el siglo XVIII, por ejemplo, en las polémicas suscitadas deliberadamente por Lessing). En el siglo XIX, sin embargo, Nietzsche se quejaba de una publicidad dominada por los valores burgueses, que además se mostraba ya claramente dependiente de la lógica de mercado (los bajos costos de impresión y la competencia cada vez más dura entre los publicistas para satisfacer la creciente demanda de los distintos grupos sociales de lectores obviamente tuvo un impacto negativo sobre la calidad de lo publicado; cf. Benjamin, 1936). En ese ambiente diverso y contradictorio, ávido de información, del Imperio Alemán, se formó, en consecuencia, una retórica a la que Nietzsche desestimaba como una manera de hablar sobre casi cualquier tema sin demasiada profundidad, con una autoridad autoconcedida y enaltecendo como cultura contenidos banales (pudo haber criticado también la conformidad con el orden social y político, pero éste no fue su fuerte). A Nietzsche le parecía especialmente ridículo y pernicioso que se glorificara la vida moderna a través de la prensa. Refiriéndose a los promotores entusiastas de esa cultura pública, afirmó:

unter ihren Zeitungen und politischen Alltagsgesprächen, wir hören sie eine Zeit lang reden über Ehe und allgemeines Stimmrecht, Todesstrafe und Arbeiterstrikes, und es scheint uns möglich, den Rosenkranz öffentlicher Meinungen schneller abzubeten [leyendo periódicos y charlando de política como cada día, durante algún tiempo los oímos hablando acerca del matrimonio y del sufragio universal, de la pena de muerte y de la huelga de los obreros, y no nos parece que sea posible rezar más de prisa el rosario de las opiniones públicas] (1873: 245/115).

El alemán de Strauss se encontraba, según Nietzsche, entre los dos estilos más aborrecibles de la lengua, el de Hegel y el de los periódicos (260/135). Todavía en 1888, Nietzsche expresó la convicción de que en el lenguaje y el contenido empobrecidos de los medios de comunicación se consolidaba la falsa cultura: “*Ohne Sinn, ohne Substanz, ohne Ziel: eine blosse »öffentliche Meinung«* [carente de sentido, de substancia, de meta: una mera «opinión pública»]” (1908: 68/83). Ciertamente, en ese medio se expresaba también el burgués “cultifilisteo” sobre las únicas formas de música y poesía que podía apreciar: aquéllas que le parecían edificantes, que reproducían y confirmaban su propio conjunto de valores y que no suponían ninguna afrenta seria a las costumbres (es decir, a las suyas, hegemónicas, ostentadas como cultura suprema; cf. Williams, 1977: 129-42; Boorman, 9). Ése era el público predominante y ésa la lógica comercial de los periódicos y las revistas cuando irrumpió el expresionismo en todas las artes durante la segunda mitad del siglo XX. La recepción escandalizada de la obra de Jahn fue

una más entre todas las controversias suscitadas en la prensa por el arte moderno, así que ésta se explica en gran parte por la susceptibilidad de una burguesía moralista e inconsecuente — la cultura irredenta ante la cual, se comprende, podía oponerse una religiosidad de carácter romántico, intensamente decepcionada, anhelante de armonía y profundidad.

La acusación más fuerte que el pastor Magnus dirige en contra de los seres humanos es su incapacidad de comunicarse. El cuerpo irredento, el cuerpo que enferma y se pudre como un contenedor sellado, es también un cuerpo que está incomunicado. Su penosa condición, parecida a la lepra del mesías incomprendido, no es producto del pecado sino de la imposibilidad de compartir experiencias con los otros. Magnus quiere gritar consejos a sus hijos pero el lenguaje mismo, o al menos los hábitos de comunicación de su clase social, se han convertido en barreras:

Weshalb muß man zu jedem gesprochenen Wort hundert erklärende setzen? — Weil die Menschen untereinander unehrlich sind, weil es Gewohnheit wurde, Worte herzusagen [¿Por qué deben añadirse cien palabras de explicación a cada palabra que se dice?... Porque los hombres se han vuelto deshonestos y usar palabras se ha convertido en mera costumbre] (9).

Otra vez, se comprende que el sermón surgido en esas condiciones de alienación sea comparado con un alarido, un aullido que expresa de manera más inmediata las pasiones, el estado de los afectos perturbados.

Como reformador o como profeta, Magnus quiere superar la indiferencia hacia aquello que, según él, es el propósito que dios ha dado a la creación: una simplicidad poco valiosa para el burgués asombrado por la técnica y las cascadas de información. Una frase suya evoca la frase del evangelio en la que Jesús, citando a Isaías (6, 9-10), explica a sus discípulos por qué debe hablarles por medio de parábolas a sus seguidores:

Denn mit sehenden Augen, sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren, hören sie nicht, denn sie verstehen es nicht. Und über jnen wird die weissagung Isaie erfüllet, die da sagt, Mit den Ohren werdet jr hören, und werdet es nicht verstehen, und mit sehenden Augen werdet jr sehen, und werdet es nicht vernemen. Denn dieses volcks Hertz ist verstockt, und jre Ohren hören ubel, und jre Augen schlummern, Auff das sie nicht der mal eins mit den Augen sehen, und mit den Ohren hören, und mit dem Hertzen verstehen, und sich bekeren, das ich jnen hülfte [porque aun con ojos para ver, no ven, ni con oídos para oír, oyen, pues no entienden. Así se cumple en ellos lo que había anunciado Isaías, cuando dijo: «Con los oídos oiréis pero no lo comprenderéis y con ojos para ver veréis pero no lo percibiréis, pues el corazón de este pueblo se ha endurecido, y sus oídos escuchan mal y sus ojos dormitan de modo que ni una vez ven con los ojos, ni escuchan con los oídos, ni comprenden con el corazón. No vuelven a mí para que yo les ayude»] (Mt 13, 13-15 en WA DB 6, 63).

Al sentirse incomprendido, Magnus le grita a Johanna:

Wie, begreifst Du nichts?! Aguen, Augen zum Sehen, Augen hab ich nicht. Eiterbeulen zum Platzen dick und reif! - Meinst Du, ich hätte einen Mund?! Verstehst Du mich? Nein, Du verstehst mich nicht. Folglich habe ich keinen Mund. Er ist genau so verklebt und zugeriegelt wie der Hintere. Nur Bauch habe ich, zum Zerplatzen von Kot und Gas! [¿Cómo?! ¿Es que no entiendes nada?! Ojos, ojos para ver, no los tengo. ¡Lo que tengo son abscesos hinchados y a punto de reventar!

...¿Crees que tengo boca? ¿Acaso me comprendes? No, no me comprendes. Por lo tanto, no tengo boca. Está tan atascada, tan obstruida como mi trasero. ¡Lo único que tengo es un vientre a reventar, repleto de mierda y de gas!] (11).

El patético y grotesco pesimismo del pastor es comparable al pesimismo que en el luteranismo se derivaba de la doctrina del pecado original. Al igual que la imagen de la lepra provocada por el rechazo del mundo, el sufrimiento del cuerpo sellado tiene también una causa social. Según el evangelio de Magnus, el propósito de la creación es el disfrute de las cosas simples, a lo que se opone, como pensaba Rousseau, la corrupción de la cultura. Pero la cultura que Magnus quiere confrontar está tan arraigada en los comportamientos cotidianos que duda poder superarla. Antes de suicidarse, aclara que quiere morir aun si no logra transmitir su mensaje: “*Es muß ein Ende nehmen mit mir, ob es begriffen wird oder nicht* [Esto debe terminar para mí, se comprenda o no]” (11).

Lutero había reducido toda la religión a la palabra de dios, identificada como la proclamación de cristo transmitida por medio de las escrituras. En esa medida, su reforma espiritual implicó una gran simplificación. Para él la gracia no admitía gradaciones ni necesitaba ser administrada, simplemente se recibía o se rechazaba (Tillich, 245; Harnack, 545-8). En su prefacio al *Gran Catecismo*, Lutero escribió que la palabra de dios, bien comprendida en la lectura y en la reflexión repetida, era suficiente, como si la predicación no debiera hacer ningún esfuerzo de interpretación, sino solamente repetir: “*Und was sol ich viel sagen?* [¿Y en qué debería insistir?]” (WA 30 I, 127). Ironía, desde luego, porque en realidad había mucho que explicar para justificar esa simplificación como la mejor propuesta de reforma. El pastor Magnus cree en una simplicidad de la palabra de dios aún mayor, pues para él ni siquiera es necesario conocer los sermones del mesías, ni comunicarlos en distintas lenguas, ni buscar sus palabras exactas en la escritura. Esta verdad está inscrita en las inclinaciones de la propia naturaleza y puede expresarse como un gemido animal, sin conceptos.

La fe de Magnus aboga también, en contra de la sofisticación dogmática, por una simplicidad esencial de la existencia. Como otros reavivamientos espirituales anteriores, confía en que la religiosidad puede superar todo aquello que se osifica en las tradiciones, sustituye lo monolítico por un cuerpo vivo y vulnerable. Las cosas simples, no obstante, se encuentran en la más profunda contradicción con los valores de la época. Ni el lenguaje teológico de la iglesia, con su apego a la escritura canónica, ni el lenguaje cotidiano de la sociedad burguesa, expresado banalmente en la opinión pública y en los tratos prudentes, reconocen las inclinaciones elementales de la persona preocupada por la liberación de su propio cuerpo. De ahí la necesidad de añadir a la predicación el grito, el aullido, el reclamo de que la promesa sagrada ha quedado ahoga debajo de las costumbres:

Ich brauche Worte, ich habe Worte not. Ich will sie gegen Leben wechseln und mit Blut einlösen

und mit Seelenbroken. Stöhnend Warum lassen sich die einfachen Dinge so schwer sagen und noch schwerer glauben? [Necesito palabras, tengo necesidad de las palabras. Quiero cambiarlas por mi vida, canjearlas por sangre y trozos de mi alma. *Gimiendo* ¿Por qué es tan difícil decir cosas tan fáciles? ¿Por qué es aún más difícil creerlas?] (16).

Tanto Magnus como sus hijos sienten el conflicto constante entre una palabra sumamente sencilla a la que no tendrían que agregar nada —el mensaje entusiasta de la redención por la naturaleza original—, y la ansiedad que les provoca la situación social en la que se encuentran. El carácter monológico expresionista es patético porque señala esta situación lamentable del sujeto sufriente y aislado, pero es también insuficiente, porque no es muy hábil para superar esa separación. La inspiración que recurre, que quiere expresarse como una predicación dolorosa y urgente, equivale a una protesta necesaria y legítima; añora sinceramente una reconciliación, pero difícilmente la consigue.

El abandono de la literalidad implica entonces, en un contexto luterano, que desaparece la única mediación objetiva que existía entre el espíritu de dios y el sujeto. Magnus trata los textos canónicos como si éstos hubieran falseado la historia auténtica de la salvación y en su lugar coloca de nuevo una proclamación oral, surgida esta vez del entusiasmo, de la imaginación, del sentimiento de desamparo. La pérdida tanto de la literalidad como de la historicidad implica que esta nueva concepción se articula ya personalmente, apartada de las instituciones, tan sólo con el lenguaje y las imágenes heredadas. Hay apenas una reminiscencia de lo que era la fe en la salvación: la veneración de algo, la creencia en algún poder universal, la idea de una divinidad que puede encarnarse, de un mundo que ha sido creado con algún propósito o el anhelo de una justicia sobrehumana capaz de compensar por todos los dolores acumulados. Aunque se abandonen los dogmas, quiere conservarse alguna religiosidad. Ante la tendencia anticristiana del historicismo, de la ciencia positivista, de las clases marginadas y, con cierta hipocresía, también de la cultura burguesa, el pastor Magnus y sus hijos asumen esta preocupación apoyándose en la concepción romántica de la religión que desde finales del siglo XVIII había intentado superar la descalificación del cristianismo.

La oposición romántica a la reducción ética de lo religioso intentó incorporar otros aspectos de la persona más allá de su razón: su interés por la sensibilidad es ya un primer acercamiento a los cuerpos y marca ese desplazamiento de la noción de espiritualidad a la de religiosidad. El relato cristológico de Magnus recuerda la posición moderada que asumió Lessing en la polémica desatada por su publicación de los fragmentos de Reimarus. En contra de la atrevida hipótesis de la *Apología*, Lessing había argumentado que ni siquiera la crítica más audaz de las escrituras implicaba una destrucción de la religión misma, pues la religión de los primeros cristianos había precedido a la escritura y, por lo tanto, no se expresaba total ni exclusivamente en ella: “*der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion* [la letra no es el espíritu y la Biblia no es la religión” (1777, en LM XIII, 428/452-3). En medio de este duro enfrentamiento entre religión y crítica bíblica, Lessing insistió, una vez más, en la importancia de la fe como experiencia o como sentimiento. Cuando el pastor Johann Melchior Goeze (1717-1786), titular de la iglesia luterana de Hamburgo de entonces, acusó el “daño” hecho por su publicación de los fragmentos, Lessing afirmó que no tenía la intención de destruir la religión protestante y alabó el espíritu reformador tanto de Jesús como de Lutero:

Ich habe gesagt, wenn man auch nicht im Stande sein sollte, alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen, so geschäftig ist: so bliebe dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben [Yo dije: aunque no se sea capaz de resolver todas las objeciones que con tanta aplicación le pone la razón a la Biblia, queda no obstante intacta e inmarchita la religión en los corazones de los cristianos que hayan alcanzado un interior sentimiento de las verdades de la misma] (*Eine Parabel [Una parábola]*, de 1778, en LM XIII

En Lessing hay, pues, un referente ilustrado de cómo se estaba dispuesto a conservar la fe luterana incluso sin la primacía de las escrituras, no en el sentido restringido del deber moral, como lo pensó Kant, sino en el del sentimiento, como lo había expresado Rousseau: “*Le culte que Dieu demande est celui du cœur* [El culto que Dios pide es el del corazón]” (1762: III 134/469). Puede verse en ello la influencia de la tradición pietista y de la espiritualidad de los laicos, que Lessing con frecuencia defendió tanto del dogmatismo de la iglesia como del escepticismo antirreligioso, influencia que se renuevan en la predicación privada de Magnus. Esta actitud, característica también de Rousseau, es la que tiene continuidad en el drama a través de sus posteriores elaboraciones románticas. Es la espiritualidad luterana atravesada por el romanticismo lo que sirve como referente inmediato para que el pastor Magnus y sus hijos se opongan a la indiferencia religiosa de la burguesía en la época guillermina.

En las décadas posteriores a la crítica de Kant surgieron los complejos sistemas filosóficos del idealismo alemán y, paralelamente, se elaboró el proyecto de una filosofía de la religión. La teología de Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) constituye un desarrollo romántico de esas problemáticas y el más influyente sobre el protestantismo del siglo XIX, sobre todo tras la muerte de Georg W. F. Hegel (1770-1831) (Barth, 306-7).¹³⁹ Con respecto a *Pastor Ephraim Magnus* citaré solamente una de las obras emblemáticas de Schleiermacher, sus *Discursos sobre la religión a sus menospreciadores cultivados* [*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*] (1799), que proponían a los escépticos la primera definición romántica de lo religioso para que éstos reconsiderasen la posibilidad de que, en el mundo moderno, cierta forma de espiritualidad tuviera todavía algún sitio legítimo. La comparación es pertinente porque, como mencioné antes, ésta es la forma de religiosidad que sirve ya como el antecedente directo de la predicación de Magnus y sus hijos. El problema que los *Discursos* enfrentan es, a grandes rasgos, el mismo que preocupa en el drama. La

138 Lessing perdió en 1778 el derecho que tenía como bibliotecario de Wolfenbüttel a publicar sin revisión previa de los censores luego de publicar los fragmentos de la obra de Reimarus y de comenzar una polémica pública con el pastor Goeze de la iglesia de Santa Catalina en Hamburgo, dirigente de la iglesia luterana de la ciudad entre 1760 y 1770. Lessing dijo de él: “*der einzige Theolog, der zugleich so stolz und so klein von der christlichen Religion denket* [es el único teólogo que piensa todavía de una manera tan orgullosa y pequeña, a un tiempo, de la religión cristiana]” (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* [*Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos. Un fragmento más del anónimo de Wolfenbüttel*], de 1778, en LM XIII 220/543).

139 La filosofía de la religión de Hegel, en cierto modo opuesta a la de Schleiermacher, es la otra gran alternativa al escepticismo irreligioso. Omito una consideración de la misma, no obstante su importancia, por las mismas razones por las que omití una descripción más detallada de la filosofía kantiana: ambas son exposiciones sistemáticas sumamente sofisticadas que son incompatibles con la simplicidad argumentativa de la concepción religiosa en *Pastor Ephraim Magnus*. En el drama es la vía romántica de Schleiermacher, más vaga, la que se opone a la reducción ética de lo religioso y a sus banalizaciones. Con “teología romántica” me referiré exclusivamente a esta filosofía de la religión del joven Schleiermacher.

continuidad entre ambos textos, separados por más de un siglo, expresa al mismo tiempo la persistencia de grandes contradicciones en la cultura luterana y explica por qué la crisis del pastor puede considerarse una expresión tardía, agravada, de cuestiones acumuladas.

El romanticismo teológico continuó la opinión de Lessing según la cual la verdad de la religión “es cosa de ser sentida más que conocida, experimentada más que examinada [*deßen Wahrheit mehr empfunden seyn will, als erkannt, mehr gefühlt, als eingesehen*]” (*Christliche Religion [Religión cristiana]*, c.1775, en LM XV, 358/551). También Rousseau había reconocido que, dadas las grandes limitaciones del ser humano para lograr conocimientos certeros, el sentimiento era un criterio para elegir lo más conveniente: “*plus je m’efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cel ame suffit: moins je la conçois, plus je l’a’dore* [Cuanto más me esfuerzo por contemplar su esencia infinita [la de Dios], menos la concibo; mas ella es, esto me basta; cuanto menos la concibo, más la adoro]” (1762: III 96/453). Sin depender ya de las escrituras y sin reducir la religión a sus componentes éticos, el romanticismo intentó salvar la experiencia de la fe tantas veces defendida por el luteranismo. Schleiermacher fue educado en una escuela pietista, de donde seguramente surgió su interés por una “religión concebida como sentimiento interior”, más o menos indiferente hacia los dogmas y la institución eclesiástica (Vilanova, 401-2). Pero fue la confrontación del rígido pensamiento kantiano lo que impulsó el surgimiento de su pensamiento teológico (cf. Pippin, 24-7).¹⁴⁰ Schleiermacher argumentó que si la religión, como Kant había afirmado, se sostenía sólo por su moralidad, ésta no podía ser suficientemente apreciada por sí misma y en realidad resultaba innecesaria. Para él, la religión debía pertenecer a otro ámbito que no estaba subordinado a la moralidad.

En los *Discursos*, Schleiermacher opinó que la religión se había confundido históricamente con la moral y con la metafísica, y que la crítica de ambos dominios había derivado en un desprecio total del ámbito auténticamente religioso. Mientras que la primera desarrollaba “a partir de la naturaleza del hombre y de su relación con el Universo un sistema

140 Schleiermacher se interesó por la filosofía kantiana en los años de su formación universitaria, reconociendo las limitaciones del pietismo para hacer frente a las críticas de la Ilustración. De hecho, las bases de su propia teología surgen de la confrontación con el pensamiento de Kant y de Spinoza (Ginzo Fernández en Schleiermacher, 1799: XVIII-XXVII). Posteriormente, mientras ocupó el cargo de capellán en el hospital de la Caridad de Berlín (1796-1802), Schleiermacher entró en contacto con el círculo literario de la ciudad y participó en la revista *Athenaeum* (1798-1800), editada en Jena por los hermanos August Wilhelm Schlegel (1767-1845) y Friedrich Schlegel (1772-1829), y defendió la novela *Lucinde* (1799), de este último, que, por cierto, es una de las primeras obras modernas en sugerir la unión del amor erótico y el espiritual, o el poder redentor de la sexualidad (y de manera distinta, desde luego, al lenguaje esotérico de las bodas místicas, que en todo caso se remonta a la literatura antigua del cercano oriente). A finales del siglo XVIII ocurrió además otra polémica decisiva alrededor de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quien continuaba la reflexión sobre dios como orden moral del mundo (al. *Atheismusstreit*; Ginzo Fernández, XXXIV-V). Fichte fue expulsado de la universidad de Jena por las acusaciones de ateísmo en su contra. En ese contexto escribió Schleiermacher sus *Discursos*, reeditados cuatro veces antes de la muerte del autor, algunas con cambios considerables.

de deberes [*ein System von Pflichten*]”, —como claramente habían hecho el esquema de obligaciones del luteranismo, la ética de Kant e incluso Strauss, de manera análoga, a partir de teorías científicas—, la segunda, perdida en una “infinitud de razones y deducciones [*ein Unednliches von Gründen und Deductionen*]”, investigaba “las causas últimas [*letzte Ursachen*]” y formulaba “verdades eternas [*ewige Wahrheiten*]”, —como en general ocurrió con la historia de los dogmas y de la teología (30/43). De la unión de ambas perspectivas, afirmó, había resultado la noción de que las leyes del mundo tenían un autor divino, un legislador supremo. A partir de esas premisas no examinadas, la religión se entendía ya exclusivamente como la manera en que los seres humanos debían adecuarse al orden predispuesto por el creador (43-4/30-1). Finalmente, tras el cuestionamiento ilustrado de la moral y la metafísica cristianas, a algunos —los interlocutores de los discursos—, les había parecido que la religión era una dimensión enteramente falsa o errada que era preferible dejar atrás, lo cual era, para Schleiermacher, una grave falta de juicio:

Es ist Euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf [...] Hier also muß sie eine Freistadt finden vor der plumpen Barbarei und dem kalten irdischen Sinne des Zeitalters [Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en el que os ha creado [...] debe hallar la religión una especie de refugio ante la grosera barbarie y el frío sentido terrenal de la época] (1799: 2/4; 18/14).

La “grosera barbarie y el frío sentido terrenal de la época” se parecen mucho a la fe “tan pesada y muda como el plomo y tan frágil y fría como el vidrio” de la que se queja Magnus (también: “*barbarische und kalte Zeiten* [tiempos bárbaros y fríos]”, 26/19).

Los *Discursos* estaban dirigidos a la clase educada que por entonces era la más escéptica hacia la religión (el subtítulo, literalmente, selecciona sólo a los interlocutores cultivados de entre todos los menospreciadores). En ese sentido, éstos se suman a la actitud despectiva con la que muchos pensadores ilustrados —exceptuando quizás a Rousseau y a Lessing—, habían opinado sobre las manifestaciones religiosas populares, a las que consideraban supersticiosas, sumisas e insuficientes. Schleiermacher afirmó que la auténtica experiencia religiosa se fundaba mejor en una buena formación intelectual, pues el escepticismo sólo era consecuencia de una mala interpretación que podía ser superada por la inteligencia. Preguntó a sus interlocutores si el rechazo de la religiosidad no venía del desprecio hacia comportamientos particulares de religiones concretas, tales como el fanatismo de las distintas confesiones cristianas durante las Guerras de Religión europeas o como las mismas expresiones supersticiosas e ingenuas del cristianismo popular. La tendencia a negar a lo religioso un lugar en el mundo moderno era, para Schleiermacher, algo lamentable pero remediable. Si advertía que la “humanidad”, al descalificar precipitadamente la religión,

quedaba “abandonada en un asunto importante [*in einer wichtigen Angelegenheit verlassen*]”, era sólo para proponer a continuación su propia superación del problema (17/23). Cabe señalar, no obstante, que hay una contradicción entre esta humanidad idealizada y la posibilidad de que sólo unos cuantos seres humanos pudieran comprender las sutilezas de la religión, lo cual delata ya que esta religiosidad se estaba definiendo en el marco de una tradición burguesa y que, por lo tanto, podía resultar persuasiva sobre todo a un cuerpo privilegiado.

Schleiermacher creyó que la religiosidad era una disposición natural de los seres humanos a partir de la cual surgían todas las religiones particulares. Todos los “sistemas teológicos [*Religionssysteme, Systeme der Theologie*]”, explicó, “contienen algo de esta materia espiritual [*von diesem geistigen Stoffe*], pues sin ella no hubieran podido surgir”. De inmediato agrega una advertencia:

aber wer es nicht versteht ihn zu entbinden, der behält, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die todte kalte Maße in Händen [pero quien no acierta a liberarla se limita siempre a mantener en sus manos una mera masa muerta y fría] (26-7/18-9).

Estos sistemas de creencias se comparaban con el producto de una combustión, los residuos carbonizados de un material que en otro tiempo alimentó una flama (29-30/21). Otra vez, la imagen utilizada para describir el sentimiento religioso se refiere a algo orgánico y renovable. Por el contrario, Schleiermacher alude a lo ruinoso e inerte del dogmatismo —moral o metafísico—, cuando se refiere a los clérigos como un “estamento que sólo prefiere habitar en las ruinas devastadas del santuario [*die nur in den verwitterten Ruinen des Heiligthums am liebsten wohnen*]” (4/3). Siendo él mismo un capellán, Schleiermacher quiso desvincularse de los ministros protestantes asegurando que ni por su lenguaje ni por su mentalidad se le podía identificar con ellos. Ciertamente, su postura no podía considerarse ortodoxa, y en muchos aspectos ésta parece incluso indiferente hacia el cristianismo. Schleiermacher admitió que las tradiciones teológicas eran contingentes y transitorias y pretendió descubrir una realidad espiritual detrás de todas ellas:

nicht einzelne Vorstellungen [will ich] rechtfertigen oder bestreiten; in die innerste Tiefen möchte ich Euch geleiten [no quiero justificar o cuestionar representaciones particulares; yo desearía conducirlos a las profundidades más íntimas] (19/15).

La religiosidad se aproxima ya al cuerpo, como dije, sobre todo por la consideración de la sensibilidad, que además implica connotaciones de interioridad e intimidad. Así, en sus primeros escritos no intentó defender la prioridad del cristianismo sino sólo la idea de que cualquier ser humano era capaz de tener una experiencia religiosa cuando se consideraba a sí mismo en relación con el universo:

Diese himmlische Funken müßt Ihr aufsuchen, welche entstehen, wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird [Debéis buscar estos destellos celestes, que se producen cuando un alma

santa es impresionada por el Universo] (30/21).¹⁴¹

Y si bien esta relativización del cristianismo resultaba contraria a muchos de sus dogmas, Schleiermacher continuó utilizando algunos de los principales conceptos teológicos de esta tradición con una acepción menos estrecha para exponer su comprensión más general de lo religioso. Una descripción breve de tal teología romántica basta para reconocerla como la base de la predicación inspirada del pastor Magnus y sus hijos.

Dios es, en los *Discursos*, sinónimo de lo absoluto, de lo eterno (incluso la figura del padre legislador, expliqué, se rechaza como proyección cultural). El universo, en cambio, es la totalidad de lo creado, la multiplicidad de manifestaciones finitas que se renuevan sin cesar. El individuo, en tanto ser concreto, debe desarrollar su sensibilidad para percibir su propia particularidad frente a lo múltiple y frente a lo inmutable. La experiencia religiosa equivale a “penetrar en el interior del mundo material [*in die körperliche Welt einzudringen, in deren Inneres*]” (6/6) y en el interior del ser humano (15/19), significó conocer “los sagrados misterios de la humanidad [*die heilige Mysterien der Menschheit*]” (5/5), un ejercicio que buscaba estimular “el sentido para las cosas divinas y sagradas [*der Sinn für heilige und göttliche Dinge*]” (12/16). Se trata de una actitud más bien receptiva como lo era la fe luterana ante la visita del espíritu, pero ahora sin mediación de las palabras o de la tradición, sólo como comprensión directa de la relación siempre renovada entre la propia existencia y la totalidad más abstracta, que es, más o menos, una naturaleza sagrada. La intimidad de la experiencia minimiza la polaridad entre el alma y el cuerpo. Creo que la hace irrelevante,

141 La única posibilidad que Nietzsche concede para un ámbito propiamente religioso en la primera *Intempestiva* es cierto sentimiento provocado por la infinitud del universo: “*Zeigt sich hierin, dass Strauss nie aufgehört hat, christlicher Theologe zu sein und deshalb nie gelernt hat, Philosoph zu werden, so überrascht er uns wieder dadurch, dass er nicht zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden vermag [...]* Im Grunde ist also die neue Religion nicht ein neuer Glaube, sondern fällt mit der modernen Wissenschaft zusammen, ist also als solche gar nicht religion [...]. Nur der kleinste Theil des Straussischen Buches, das heisst wenige zerstreute Seiten überhaupt, betreffen das, was Strauss mit Recht einen Glauben nennen dürfte: nämlich jene Empfindung für das All, für welches Strauss dieselbe Pietät fordert, die der Fromme alten Stils für seinen Gott hat. [...] Gerade das ist höchst auffallend, durch was für künstliche Prozeduren unser Autor erst zum Gefühl kommt, dass er überhaupt noch einen Glauben und eine Religion hat [Y si esto pone en evidencia que Strauss nunca ha cesado de ser un teólogo cristiano y que por ello jamás ha aprendido a convertirse en un filósofo, de nuevo vuelve a sorprendernos por su incapacidad de diferenciar entre el creer y el saber [...] En el fondo, la nueva religión no es, por tanto, una fe nueva, sino que coincide con la ciencia moderna y, en consecuencia, en modo alguno es como tal una religión. [...] Sólo una parte pequeñísima del libro straussiano, sólo unas pocas páginas dispersas tratan de eso que Strauss tendría derecho a llamar una fe, es decir, aquella sensación del Universo, para el cual reclama Strauss la misma piedad que para su Dios reclamaba el hombre piadoso de viejo estilo. [...] Precisamente lo que sorprende en sumo grado es ver los procedimientos tan artificiosos con que llega nuestro autor al sentimiento de que todavía posee una fe y una religión]” (239-40/109-10). Si lo que Nietzsche discute, pues, en su escrito contra el libro de Strauss, no es la religión, eso es porque lo que allí se denomina una nueva fe él ya no lo considera tal. Por otro lado, la religión de Schleiermacher como sentimiento ante el universo tuvo su antecedente en la importancia dada por Kant a la experiencia estética de la naturaleza (la definición filosófica de lo sublime) y se desarrolló después como una tesis antropológica, según la cual las religiones son una proyección humana que se apoya en sentimientos de esa clase.

pues es una suerte de meditación no perturbada por conceptos. El romanticismo teológico es especulación libre acerca de ese vínculo entre la divinidad y el sujeto, una relación de la que fue expulsada la escritura —vínculo sin canon, sin regulaciones, sin medida. Además, el entusiasmo implícito en esta experiencia produce de inmediato el deseo de comunicarla, genera su propia forma de predicación:

so muß er [der in dieser Laufbahn sich bewegt] nach jedem Ausfluge seines Geistes ins Unendliche den Eindruck den es ihm gegeben hat hinstellen außer sich, als einen mittheilbaren Gegenstand in Bildern oder Worten, um ihn selbst aufs neue in eine andere Gestalt und in eine endliche Grösse verwandelt zu genießen [después de cada incursión de su espíritu en lo Infinito, [aquél que se mueva en esta senda de Dios] debe exteriorizar la impresión que éste le ha producido en él, como un objeto comunicable mediante imágenes o palabras, para gozar de nuevo de él transformado en otra figura y en una magnitud finita] (11/9).

La religiosidad es, por ello, una “sensibilidad mística y creadora [*mystische und schöpferische Sinnlichkeit*]” a la vez (9/11); receptividad de lo sumamente abstracto, percepción no intelectualizada de inmediato sino acaso posteriormente, como experiencia excepcional que no debe traducirse en postulados metafísicos sino sólo en imágenes y poesía, conclusiones personales, discurso afectivo, expresión carismática.

Tal esquema —el marco simplificado que contiene la religiosidad romántica—, no requiere las complicadas condiciones de las religiones reveladas ni la realización gradual de un plan de salvación. Según Schleiermacher, éstas últimas construcciones teológicas habían surgido como expresión de auténticas experiencias religiosas pero se habían convertido, por la obstinación de los creyentes, en una metafísica y en una moral estériles, sostenidas durante un larguísimo tiempo sólo por la obstinación de las instituciones. Tras la guerra, preocupado por restaurar el mesianismo en la teología protestante, Karl Barth se opuso con mucha seriedad al liberalismo del siglo XIX. Él advertía que la cristología —es decir, la doctrina, fundamental para el cristianismo, que ve en el mesías encarnado, muerto y resucitado la clave de toda la creación—, era el elemento menos arraigado en la teología de Schleiermacher, lo cual ponía en duda, desde luego, que ésta pudiera considerarse aún una confesión cristiana (312). Nociones tan vastas como el absoluto o tan vagas como el sentimiento de lo infinito minimizan la gravedad característica del mesianismo, su pesimismo necesario, la culpabilidad de la cultura irredenta. Y lo que es más importante, al menos en relación con la lectura que propongo de *Pastor Ephraim Magnus*, es que la definición romántica de la experiencia religiosa replantea, con su insistencia en el aspecto creador y expresivo de la misma, la función de la predicación. Según el argumento de Schleiermacher, el relato de Magnus sobre la vida y obra del Mesías tendría tanta validez como el de las primeras proclamaciones orales o como cualquier otra expresión de auténtica religiosidad, expresiones todas mucho más valiosas que la sistematización de principios y dogmas que, en su esfuerzo por preservar y legitimizar para siempre tales experiencias terminan ahogándolas, convirtiéndolas en meros

fósiles. La religiosidad entusiasta de Schleiermacher aboga por predicaciones particulares, cambiantes, efímeras. Creo que la predicación de Magnus y sus hijos tiene mucho de esta concepción, aunque en los momentos de mayor intolerancia ésta parece volver al cristianismo paulino y, en este sentido, resulta una vez más contradictoria, desgarradora más que resolutoria.

Schleiermacher consideró, entonces, que sólo quienes han tenido la agudeza necesaria para llegar al encuentro con lo infinito pueden después tener el talento para expresar esa experiencia (15-6/12-3). Estos seres humanos excepcionales, “mediadores entre el hombre limitado y la humanidad infinita [*Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit*]”, eran “enviados de Dios [*Gesandte Gottes*]” (9/10). Aunque se encontraran lejos los unos de los otros, todos ellos formaban una comunidad, una suerte de iglesia invisible, pues “creen en un solo mundo [*sie alle nur an eine Welt galuben*]” (24/34). En la teología romántica se concilian, pues, el universo y la humanidad, dos nociones sumamente abstractas que sería mejor describir como una concepción *universalista* de la religión y una concepción *esencialista* de la naturaleza humana. El discurso de Schleiermacher se hace eco de la doctrina judía de la inspiración de los profetas, de la proclamación cristiana del reino venidero y de la defensa protestante del sacerdocio de todos los creyentes para insinuar una fuente común a todas ellas. El ser humano religioso es:

ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn denjenigen näher bringt, diener des Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind; er stellt ihnen das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genußes und der Vereinigung [...] So strebt er den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu weken, die Liebe zum Höchsten zu entzünden, das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln [...] Dies ist das höhere Priesterthum, welches das innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt, und aus dem Reiche Gottes herabspricht; dies ist die Quelle aller Gesichte und Weissagungen, aller heiligen Kunstwerke und begeisterten Reden [un verdadero sacerdote del Altísimo, en cuanto lo vuelve más próximo a quienes sólo están acostumbrados a percibir lo finito y lo irrelevante; él les presenta lo Celestial y lo Eterno como un objeto de goce y de unión [...] De este modo, él se esfuerza por despertar el núcleo dormido de la mejor humanidad, por infundir el amor hacia el Altísimo, por transformar la vida ordinaria en otra superior [...] Éste es el sacerdocio superior, que anuncia la vida íntima de todos los misterios espirituales y cuya voz desciende desde el Reino de Dios; ésta es la fuente de todas las visiones y profecías, de todas las obras de arte sagradas y de los discursos inspirados] (12/10).

Las tradiciones se amalgaman para el romántico de una manera más libre que la que ellas mismas permitirían. Se trata de una reconfiguración de lo religioso que, afirmando una fuente común a todas las experiencias de esta clase, relativiza todo. Pero la predicación no comunica ya un mensaje concreto, revelado en circunstancias inverosímiles y transmitido por documentos dudosos. Sin seguir ya las intrincadas disposiciones de un plan mesiánico, la salvación —si aún puede concebirse como tal—, se limita a una experiencia siempre renovable y renovadora, que recupera una reverencia mística por lo absoluto y que se expresa después con entusiasmo, que sirve como inspiración para seguir viviendo y para contrarrestar

el dogmatismo de las tradiciones. Definiendo un momento clave en el proceso de personalización de lo religioso, predicar era, para el joven Schleiermacher, “la necesidad interna, irresistible de mi naturaleza [*die innere unwiderstehliche Nothwendigkeit meiner Natur*]”, “una vocación divina [*ein göttlicher Beruf*]”, “lo que determina mi puesto en el Universo y me constituye en el ser que soy [*was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin*]” (5/5), un llamado de la propia naturaleza, una autodeterminación religiosa del oficio de la persona, como el sentido de la vida que Jakob decía haber comprendido durante su niñez (26).

A pesar de la extrema generalidad de estas definiciones, la religiosidad romántica, que expresa el deseo de conservar una fe experimentable, distinta de la moralidad y de los dogmas, puede reconocerse fácilmente en la sensibilidad de los personajes. Lo predicado en el drama presupone también que la religiosidad es inherente a la naturaleza y que, aunque ésta no pueda expresarse sin el lenguaje de alguna tradición teológica, en el fondo se trata de una experiencia ahistórica y universal. Jakob y Ephraim hablan de dios con este lenguaje místico romántico. Para ellos la divinidad es absoluta, ilimitada, inabarcable, excesiva. Jakob afirma:

Wir können nicht so viel Liebes und Schönes erträumen, wie Gott erschaffen. Er ist grenzenlos, wir schöpfen ihn nicht aus [Nosotros no podríamos imaginar el amor y la belleza inmensos que Dios ha creado. Él es inconmensurable, y nosotros no podemos agotarlo] (33)

Gott ist viel weiser und viel unergründlicher [Dios es mucho más sabio y mucho más insondable] (34-5).

Ephraim, por su parte, insiste más de una vez en algo que se parece a la “incursión en el infinito” de la que habló Schleiermacher:

Ich muß zu Gott, um die Erkenntnisse aller Dinge zu holen [Necesito dirigirme a Dios para discernir el sentido de todas las cosas] (179)

Ich muß zu Gott, um alle Wege zu erfahren [Necesito dirigirme a Dios para experimentar todos los caminos] (162).

Según el evangelio de Magnus, la redención va acompañada de un sentimiento religioso hacia los misterios, de una reverencia ante lo inefable:

er meinte, daß man doch Großes und Herrliches erleben könne, wenn viele wären, die das Mysterium des Lebens in sich hätten und vor dem Unaussprechlichen bebten, weil es namenlos in ihnen war. Er ahnte, daß hier die Erlösung von der Schwere zu treffen sei [pensó que podría experimentarse algo grande y magnífico si se reunieran muchos que reconocieran en sí el misterio de la vida y temblaran ante lo inefable, al sentir dentro de sí eso que era indescriptible. Intuyó que allí podía hallarse la redención de toda pesadez] (17).

En todos los casos se anhela una experiencia, los personajes buscan una relación inmediata con dios que no tiene nada que ver con las costumbres o con la ley. Hasta cierto punto, éstos son rasgos, por supuesto, que ya se encontraban en distintas vertientes de misticismo

cristiano, pero que adquieren un sentido más romántico en este nuevo contexto de personalización de lo religioso, de mayor desinterés por la forma fija de las escrituras y de mayor nostalgia por la armonía de la naturaleza. En tanto ofrecimiento romántico, esta sensibilidad mística querría convertirse en un consuelo, simple y accesible, para la persona que sufre la desadaptación de sus creencias y ve peligrar en su mundo la experiencia de lo sagrado. Sintomáticamente, los problemas que la obra acumula en torno a esa posibilidad tienen que ver con su individualismo, con la frustración de experiencias comunitarias y con la antipatía hacia quienes sufren.

Mientras los adolescentes están reunidos en otra habitación de la casa parroquial, Jakob, sentado solo en un banco, evoca nostálgicamente la infinitud o profundidad que percibe en las cosas, tanto en el “interior” de la realidad material como en el de los seres humanos, exactamente como quería Schleiermacher:

Alles ist tief, das Meer und Feuerglut und Flamen. Die Luft reicht bis zum Weltenraum. Und dieser bis zur ewigen Unendlichkeit. Nichts aber ist so grundlos und unerschöpflich wie zwei lüsterne Augen, die sich heranwagen dürfen an ein Unmaß von Leib und Leibern. [...] Daß ich so trunken bin, daß ich Knaben und Mädchen küssen möchte, wahllos, um des Rhythmus ihres Leibes willen, weil sie duften wie Menschen, weil sie ein Gefäß sind, dessen Inhalt man sehen kann, wenn man sich erzählen läßt! Wie herrlich würde es sein, wenn jemand sich hierher verirrte, daß wir miteinander plaudern könnten! - Wäre ich ein Dichter, so würde ich dichten, und könnte ich es, so würde ich singen, und wäre ich ein Tier, so würde ich fliegen oder springen oder ein Loch schaufeln tief in die Erde hinein [Todo es profundo: el mar, las brazas, las llamas. El aire se extiende hasta el espacio, y éste hasta el eterno infinito. Nada, sin embargo, es tan insondable e inagotable como dos ojos lascivos a los que se les permite acercarse a una inmensa cantidad de cuerpos. [...] ¡Estoy tan ebrio que me gustaría besar a chicos y a chicas, sin elegir, tan sólo dirigido por el ritmo de sus cuerpos, tan sólo porque su aroma es el aroma de los seres humanos, porque todos son recipientes cuyo interior puede verse cuando por fin ceden y cuentan algo sobre sí mismos! ...Si yo fuera un poeta, haría versos; y si pudiera, cantaría; y si fuera un animal, volaría o saltaría o cavaría un agujero hasta lo más profundo de la tierra] (35-6).

En este breve ejemplo se reúnen la intuición romántica del infinito, la reivindicación de la inocencia del deseo y el anhelo de comunicación. El deseo de las cosas simples es infinito, profundidad jamás interrumpida, flujo nunca anquilosado entre cuerpos que se articulan unos con otros. La espontaneidad de los animales, interpretada como la felicidad o autorrealización de la naturaleza, se reconcilia para Jakob con el universo, que es el cosmos descrito por la ciencia moderna (“*Die Luft reicht bis zum Weltenraum*”), pero percibido a través del sentimiento que el ser humano siente ante lo inabarcable (“*Und dieser bis zur ewigen Unendlichkeit*”), y que es propiamente el lugar que el romanticismo del joven Schleiermacher quiso reservar para la religión en la modernidad. Son románticas la intimidad de la experiencia religiosa, la sensibilidad del cuerpo vivificado una y otra vez, la infinitud accesible a los deseos y a las miradas. El pastor Magnus las recupera todas para imaginar otra posible redención, una que libere al cuerpo sellado de sus dolores, que haga justicia a la naturaleza ya existente, que admita el erotismo junto a la caridad que vincula religiosamente a

unos seres con otros. Pero no está seguro de que sea posible compartir esa redención con esos otros a quienes, en su confusa y patética predicación, no suele escuchar demasiado.

Conclusiones

El agonizante pastor Magnus es una figura trágica que se queja de lo que entiende como una grave ruina espiritual. Denuncia el fracaso de la institución religiosa de su época, aquel ámbito que pretendía dar algún sentido trascendente a lo arbitrario, que debía guardar una imagen esperanzadora para ayudar a los creyentes a soportar un mundo repleto de defectos e injusticias. Pero, aunque ya no puede confiar en la promesa tradicional de la salvación, clama porque querría ser salvado. En su último intento de reforma, desesperado e impaciente, el predicador esboza una fe alternativa cuya posibilidad de realización le entusiasma un poco más que la dudosa promesa de la resurrección. A la rigidez de los dogmas de su iglesia quiere oponer una religiosidad más accesible, centrada en el disfrute de lo simple. El pastor sugiere que esta fe alternativa sería una oportunidad más natural, si no ya para salvarse él mismo, sí para que los jóvenes se liberen por fin de la sociedad que los oprime e impide ser felices antes de la muerte. Aunque esta proposición surge de manera bastante atropellada y pesimista, el esfuerzo es heroico. Magnus intenta hacer más fácil el camino para sus hijos. El moribundo reúne en muy poco tiempo y aunque sea confusamente las ideas que podrían resultar más persuasivas para alentar esa renovación de las creencias. El discurso patético surge entonces como una emergencia, no tiene tiempo para formarse a la perfección, pero esta premura no es razón para invalidar ni el lamento por lo que ya está hecho ni el consuelo que se imagina. Por el contrario, el drama expresionista expone un conjunto desordenado de aspiraciones y conflictos que, aunque exagerados, parecen sintomáticos de una subjetividad moderna sufriende y desatendida. Sin advertirse las ambigüedades e incongruencias, en *Pastor Ephraim Magnus* confluyen, para enfrentarse con los malestares del mundo moderno, los residuos de determinada tradición teológica, algunos rasgos de la sensibilidad romántica, ciertas actitudes

críticas en contra de la cultura predominante y los problemas que suelen surgir en torno a una forma discursiva como la predicación con pretensiones de validez universal.

Uno de mis propósitos ha sido describir los rasgos principales de la religiosidad predicada por el pastor Magnus y sus hijos para profundizar en esa preocupación moderna por la redención que en Alemania parece haber resurgido con fuerza tras la Primera Guerra Mundial, en los momentos de mayor desorientación, y bajo el supuesto de que sin esta noción sería impreciso interpretar cualquier otra violencia presentada en el drama. Para ello he decidido leer *Pastor Ephraim Magnus* como un momento en la historia del luteranismo y de la confrontación más general entre religiones tradicionales y escepticismo que se exacerbó a lo largo del siglo XIX. Sugerí además que, al apreciarse en este contexto, la obra resulta más relevante de lo que la historiografía literaria del expresionismo ha reconocido hasta ahora. En concreto, el primer drama publicado de Jahn permite exponer de forma muy detallada el vínculo, con frecuencia irrefutable, entre expresionismo y mesianismo, y como tal, su análisis puede contribuir a la tesis de que, al menos en muchos casos, el expresionismo es de hecho una forma de mesianismo (*vid.* Anderson, 2011). A manera de conclusión, puedo resumir las características e implicaciones de esa religiosidad para explicar por qué me ha parecido que es indispensable considerarla al analizar otros aspectos del drama y para precisar, con esta obra como ejemplo, en qué medida puede afirmarse que el expresionismo es una reconfiguración moderna de la esperanza mesiánica. He intentado señalar, específicamente, cuáles son los problemas en torno a la predicación monológica, por un lado, y cuáles las complejidades que entraña la personalización de lo religioso, por otro. Creo que ambas aproximaciones describen cómo el mesianismo se renueva a partir de una subjetividad sufriente y aislada, que vuelve a sentirse necesitada de salvación. Resumiré también, por lo tanto, cómo este mesianismo expresionista exhibe el sufrimiento en torno a una fe personal y cómo las formas de violencia en las que la obra lo hace derivar pueden relacionarse con esa tendencia de la modernidad a mantener lo religioso en los límites de lo privado, restricciones culturales que quizás han obstaculizado las posibilidades de revitalizar también las experiencias comunitarias de lo sagrado e inhibido las capacidades comunicativas del sujeto desgarrado. Por último, explicaré brevemente en qué sentidos mi lectura de la obra responde a un interés por reconocer la forma que toman todas estas dificultades en la actualidad, por validar la diversidad de sensibilidades, sufrimientos y aspiraciones y, sobre todo, por fomentar en la deliberación una comprensión compasiva de los otros y nuevas posibilidades de comunión.

Afirmé antes que el apego, en cualquier obra expresionista, a una formulación tradicional del mesianismo cristiano implicaría un mayor peso de lo confesional, aunque éste no fuera militante o intencional siquiera. En *Pastor Ephraim Magnus* es posible reconocer con mucha mayor facilidad y abundancia de detalles que en otros dramas contemporáneos el origen específico de las ideas religiosas que se ponen en duda y sobre todo la medida en que ese origen continúa determinando la fe propuesta como sustituto. Los conflictos espirituales de la obra no son tan abstractos como podrían parecer a primera vista. La preocupación genuina por la salvación, el patetismo exacerbado y las terribles formas de violencia que aparecen en la tragedia de Jahn se explican mejor como la prolongación de los conflictos resentidos por una de las principales vertientes protestantes. De la misma manera, la solución propuesta por el pastor a los adolescentes busca responder, al menos en parte, a las necesidades específicas de esa misma tradición. He argumentado que la fe sustitutiva de Magnus parte del cristianismo luterano, incorporando aspectos suyos que han surgido en distintos momentos de su historia: dogmas fundamentales de la época de la Reforma, características de la predicación propias del reavivamiento pietista y nociones clave de la teología romántica de Schleiermacher, una de las figuras más influyentes para las iglesias protestantes alemanas durante el siglo XIX. Adicionalmente, para comprender la figura de Magnus importa el estado de la iglesia luterana durante la era guillermina y el hecho de que el contexto cultural de la obra se asume como confesionalmente cerrado, dos circunstancias que determinan el carácter burgués y conservador de la religión de partida.

El hecho de que el drama no haga nunca alusiones explícitas a la confesión a la que pertenecen originalmente el pastor y sus hijos no impide ni contradice su identificación, pues hay rasgos luteranos inequívocos, no velados sino presupuestos. Además este silencio coincide con la tendencia histórica de las distintas iglesias protestantes que, a finales del siglo XIX, dejaron de enfatizar sus diferencias teológicas para concentrarse en la confrontación del ateísmo, categoría bajo la cual agruparon, de manera un tanto simplista, las tendencias irreligiosas y anticristianas a las que consideraron un nuevo adversario común (el propio Schleiermacher, predicador durante toda su vida, había minimizado las exclusiones basadas en incompatibilidades dogmáticas y abogado por la unión de iglesias protestantes en Prusia, desinteresándose por las definiciones dogmáticas; *vid.* n. 20). Magnus expresa la crisis de su fe a través de cuestionamientos radicales que ciertamente conciernen a todo el cristianismo: la existencia de dios y de las almas, la verdad de la resurrección, la veneración de un salvador. Sin embargo, la manera de comprender su último entusiasmo o inspiración religiosa es aun típicamente luterana, pues se plantea como una necesidad de reforma que cuestiona la autoridad de las instituciones eclesiásticas mediante la confesión de una preocupación espiritual (cuyo sentido, además, se revela interiormente). A pesar de su relativo escepticismo, el pastor Magnus prefiere ensayar una nueva reconfiguración de la fe antes que apostatar. E

incluso cuando se muestra dispuesto a desafiarlo casi todo, lo que quiere conservar es precisamente la fe —la virtud más preciada de la confesión que intenta abandonar.

La religiosidad predicada en *Pastor Ephraim Magnus* se construye, entonces, en su oposición al luteranismo, pero tomando de él nociones fundamentales, adaptando lo que aún resulta esperanzador y desechando lo que ya parece accesorio o fútil. Para discernir cuánto se aparta y cuánto conserva de su origen esta nueva religiosidad tomé como referencia tres dogmas fundamentales de dicha confesión: la justificación por la sola fe, la doctrina sobre el pecado original y la revelación de la palabra de dios por medio de las escrituras. Comencé por la noción de la fe porque la propia tradición católica la consideraba el fundamento y porque la renovación de la experiencia personal de la fe fue el motor de las denuncias de Lutero. Puesto que conservar su vitalidad ha sido una preocupación recurrente en la historia de esta confesión, me parece muy significativo que ésta tampoco deje de serlo para Magnus. Lo que se afirma en esta vertiente cristiana es, a grandes rasgos, que lo único que un ser humano necesita para salvarse es creer en la palabra de dios. A quien confía en el plan de salvación revelado en los evangelios, independientemente de los pecados que ha cometido, dios le perdona y justifica. La fe sería una auténtica experiencia espiritual que trastoca la vida del creyente: cuando dios revela personalmente su promesa de redención, el fiel la reconoce humillado, es decir, consciente de su propia miseria y debilidad, pero también esperanzado, porque no duda de ella. En tanto experiencia, es imposible falsificarla: el cristiano luterano ha de asumir su fe sólo tras haber escuchado el llamado de dios y nunca por mero adoctrinamiento. Por lo tanto, en el luteranismo la fe experimentada personalmente tiene prioridad sobre la religión institucionalizada, puede protestar ante ésta y traducirse en un deseo de reforma.

He argumentado que la caracterización que se hace del pastor reformador e impaciente alude, por otro lado, a todo un imaginario judío y cristiano, antiguo y medieval, sobre la prueba que dios hace de la fe de sus adeptos. Para mostrar las particularidades de la religiosidad emergente, comparé la incertidumbre moderna del pastor con dos esquemas espirituales anteriores al protestantismo: la descripción de las tentaciones al moribundo recogida en el *Ars moriendi* medieval y algunas imágenes bíblicas sobre la fidelidad puesta a prueba en el desierto, asociaciones facilitadas por los espacios históricamente fieles en los que se desarrollan las acciones. Que Magnus desee tan intensamente su salvación aun cuando dude de la promesa tradicional es un rasgo propio de ese luteranismo que postula una corrupción total de la que una persona puede ser absuelta por el sólo hecho de creer. La metáfora de la fe como un edificio que puede derrumbarse a causa de la incompetencia del creyente o la amenaza de que el alma del enfermo puede perderse para siempre si cede ante la inteligencia del diablo por un instante, son imágenes típicas de este drama espiritual de extremos. También lo es la contraposición entre el infiel que reclama el abandono de dios en

un mundo inhóspito y el asceta que venera a dios en la mayor de las precariedades. El pastor Magnus, que contra estas imágenes tradicionales de la espiritualidad cristiana se perfila como un pecador fracasado, en realidad invierte poderosamente su sentido: como luterano, queda la posibilidad de que no sea juzgado por renegar de la pretendida verdad de las doctrinas, pues en su desesperación y en su urgencia, acaso descubra que éstas estaban erradas y reciba la inspiración necesaria para denunciarlas y corregirlas. En concreto, el pastor reformador niega la expectativa de la resurrección, la subordinación del cuerpo al alma, la postergación de la felicidad a algún abstracto momento después de la muerte e incluso ignora, al final, la condena cristiana del suicidio. Magnus está personalmente convencido de que todas son doctrinas erradas. La impaciencia deja de ser un defecto para convertirse en fervor religioso. Pero en todo ello el dogma de la sola fe no es tanto anulado como actualizado. Es decir, el objeto tradicional de la fe se cuestiona, pero no la necesidad de una fe ni su correlato tradicional —la idea de que la humanidad se encuentra en un estado banal y deplorable que necesita, incluso sin saberlo, de una salvación definitiva.

El rechazo de la doctrina sobre el pecado original, por otro lado, expresa un distanciamiento mucho mayor de la religiosidad predicada con respecto al protestantismo. Magnus desea una redención que incluya al cuerpo y ataca, en consecuencia, las doctrinas que, concentradas en la plenitud del alma tras la muerte, refuerzan su subordinación. Este rechazo del pastor está estrechamente ligado a su fe, pues Magnus confía en cierta inocencia de la naturaleza humana que, si fuera asumida, bastaría para ser feliz. Pero este nuevo objeto no es ya propiamente luterano sino ilustrado, se remonta a la filosofía prerromántica de Rousseau. La posibilidad de restaurar la naturaleza original es la imagen que renueva la esperanza, desplazando las promesas cristianas de la resurrección y del reino celestial. Para el pastor no parece necesario buscar la redención en las vicisitudes de la historia porque la redención sería experimentada al reconocer la plenitud original en el propio cuerpo humano y en un entorno no corrompido por la civilización. En las cartas paulinas, la fe, la caridad y la esperanza son las tres virtudes teológicas que resumen la actitud ideal del fiel que cree en la salvación ofrecida por cristo. Dado el profundo desprecio del cuerpo implicado en esta espiritualidad tradicional, la caridad o amor a dios y al prójimo se entiende normalmente como un amor abnegado y casto, que mantiene la pureza de lo divino alejada de la perversión de la carne. Pero la reivindicación que hace Magnus del cuerpo complementa esa *caritas* ascética con el *eros* divinizado, la castidad es desafiada por los afectos y por el deseo, lo sexual quiere *incorporarse* a lo religioso. La liberación que se anhela puede aceptarse como un placer simple que no es culpable, que no debe combatir a la concupiscencia ni imaginar un mundo mejor que sólo podría ser habitado tras la muerte. La redención es al mismo tiempo restitución de la plenitud divina del cuerpo y descarga sexual, coincidiendo en ella ambas connotaciones del término *Erlösung*. Puede decirse que, al refutarse la doctrina del pecado

original y al afirmarse la inocencia de la naturaleza humana, la fe de Magnus se convierte en una esperanza nostálgica, una que sueña con la recuperación del Edén más que con el fin del mundo y el juicio de todos los muertos.

Por último, la religiosidad predicada por Magnus se distancia considerablemente de la importancia que en el luteranismo se atribuye a las escrituras, aunque su heterodoxia no impide que en su propia versión de la vida cristo se conserven también algunos rasgos de la espiritualidad tradicional. La crítica de las escrituras y, apoyado después en ella, también la historiografía del cristianismo primitivo, pusieron de relieve las incontables inconsistencias narrativas, anacronismos, reescrituras y reordenamientos de los textos en que se basaba la definición de todos los dogmas cristianos. Con ellas, el evangelio del pastor Magnus muestra claramente su indiferencia hacia la autoridad tradicional del Nuevo Testamento. Sin embargo, incluso este escéptico alejamiento guarda todavía cierta continuidad con el luteranismo. Para la Reforma fue fundamental argumentar que la verdadera religión se encontraba en los textos, no en la iglesia romana. Se aseguró que la experiencia religiosa era accesible a todo aquél que pudiera reconocer en las escrituras la palabra de dios, la voz del espíritu que revelaba a todo aquél que se mostrara suficientemente receptivo, la gracia del plan de salvación. Irónicamente, esta lectura espiritual de los textos facilitó que los textos mismos comenzaran a ser estudiados filológicamente. Y aun cuando la crítica y la historiografía llegaban a conclusiones devastadoras, la atención podía desplazarse hacia las imágenes y los mensajes de la historia de Jesucristo, a medias reconstruidos, en un intento por captar lo que éste pudo haber dicho y el sentido original que pudieron haber tenido sus palabras —la religión viva en lugar de la letra muerta, como lo expresó Lessing. Magnus exagera esta misma interpretación espiritual de la historia evangélica narrando una nueva vida de cristo que, como si se fuese parte de las tradiciones orales del primer siglo, había de resultar más auténtica y efectiva que las lecturas literalistas, conservando todavía la función de inspirar a su auditorio mediante el anuncio de una salvación definitiva. El abandono de la escritura implica en el drama una negación del mensaje que es transmitido exterior e históricamente, pero no de las narraciones que pueden despertar la fe en quienes las escuchan e inspirar su conversión.

El breve relato cristológico de Magnus, que ocupa la mayor parte de su último sermón, condensa las modificaciones observadas de manera separada con respecto a los tres dogmas luteranos elegidos. En el evangelio del pastor Magnus (como en la teología de Schleiermacher), la figura de cristo es ya suplementaria, prescindible. Es dios encarnado, pero sólo para servir como mensajero, no nace de una virgen ni resucita. Su misión es sólo confirmar cuál es el fin deparado por dios para su creación ante seres humanos que, si acaso fueran más sensibles a su naturaleza original, habrían podido descubrirlo por sí mismos. Revelaciones que no son indispensables sino complementarias, apéndices de la religión natural. El mesías no es ya un poder que altera la historia, no anuncia el fin de los tiempos ni

promete su regreso para juzgar a los muertos. Según la fe de Magnus, la verdadera redención parece realizarse siempre por el deseo y por los afectos que se perciben como inclinaciones sagradas, es una experiencia renovable. Éstos expresan en todos los seres humanos la voluntad de dios y basta con que este dios se defina ya de manera muy vaga: mero origen de la naturaleza, nada más que su causa inteligente y misteriosa, un poder siempre accesible a la creatura (un eterno absoluto en el que podía incursionarse una y otra vez, tal y como lo entendió Schleiermacher). Pero el hecho de que el mesías sea una fuerza natural y despersonalizada no significa que no haya mesianismo: la necesidad de salvación y la prescripción de un modo para salvarse conforman aún la estructura básica de esta fe moderna en la inocencia del cuerpo. Además, se trata apenas de una fe sugerida cuya realidad está por comprobarse, pues al inicio del drama no es seguro que ésta pueda reemplazar felizmente ni al luteranismo ni a la irreligión.

Para articular una esperanza mesiánica es fundamental identificar el estado de irredención, la condición del esclavo. Al imaginarse la liberación, románticamente, como una promesa (universal) de la simplicidad (esencial) de la naturaleza, la corrupción deja de ser ingénita y comienza a definirse como consecuencia de costumbres represivas, constricciones sociales a la sensibilidad y al comportamiento individuales. El malestar se traduce entonces en reprobación de una cultura irredenta. La religiosidad predicada por la figura de Magnus no depende solamente de la tradición luterana, pues es obvio que, en este sentido, junto con la fe en la naturaleza, retoma también las críticas de la cultura europea gestadas en el siglo XVIII y en particular aquéllas que respondieron a contextos protestantes. En gran parte, tales críticas relativizaron el contenido de las tradiciones mediante el concepto mismo de religión, que permitió señalar creencias y prácticas diversas cuestionando sus respectivas pretensiones de verdad. La fe en la inocencia de la naturaleza resultaba, con cierta ingenuidad, de esa revisión que prefirió creer en una verdad ahistórica, espontánea, material y común a todos los seres humanos, pero no condicionada por la cultura, una que podía depurarse para eliminar todas las malas interpretaciones que se habían hecho tradición. *Pastor Ephraim Magnus* continúa las tendencias ilustradas y románticas que, más que abandonar la categoría de lo religioso por completo, quisieron preservarla en una forma más acorde con la sensibilidad moderna. La distinción, importantísima para el luteranismo, entre institución y experiencia religiosa, facilita la distinción posterior entre religión y religiosidad. Si el concepto de religión se utilizaba ya para describir una configuración cultural, el de religiosidad podía reservarse para hablar de un ámbito de la experiencia supuestamente independiente de la historia, una cualidad de la propia humanidad que hacía a las personas propensas a adoptar algún esquema de creencias y prácticas en un momento dado. Cuando Magnus predica una fe que quiere

hacer justicia al cuerpo, desecha las doctrinas cristianas sobre la superioridad del espíritu. Su sustituto, la capacidad general de disfrutar la vida presente, que constituye el opuesto de la esperanza de la resurrección y de la enseñanza sobre la concupiscencia, se define, por lo tanto, como una religiosidad que ya implica la sacralización de lo corporal y de lo sensible.

En el drama estas ideas resultan más o menos persuasivas para hacer frente a la irreligiosidad que los personajes perciben en la sociedad guillermina. Se trata de contrarrestar no sólo el escepticismo de los no cristianos sino sobre todo la fe tradicional, que parece contradictoria y cada vez menos auténtica. Por un lado, para el pastor la iglesia oficial no ofrecía prospectos para cambiar el estado lamentable de la cultura y rescatar la experiencia de lo sagrado. Su modelo de religiosidad, profusamente atacado, había dejado de cumplir la función de suplir una esperanza. Su mesianismo debía ser reimaginado. Por otro lado, más allá del rechazo estrictamente teológico del luteranismo, el pastor Magnus y sus hijos denuncian la incongruencia con la que éste era adoptado por la sociedad de su tiempo. A finales del siglo XIX y a principios del XX, la cultura guillermina parecía luterana en gran parte por mera costumbre, por la inercia de quienes todavía eran nominalmente cristianos sin saber responder de manera convincente a los múltiples cuestionamientos que se habían hecho a su tradición. La conformidad y la falsedad percibidos en aquel contexto explican por qué fueron recuperados precisamente el modelo de rebeldía celebrado en la fe luterana y la alternativa romántica de una religiosidad inmediata. Conforme se desarrollaron las sociedades industriales, conforme crecían las ciudades a lo largo de todo el siglo XIX, esta manera de entender el conflicto entre el mundo social y la naturaleza siguió estando vigente para muchos seres humanos que se sentían insatisfechos con las nuevas condiciones de vida. El anhelo de Jakob por una inocencia perdida, por la religiosidad que había surgido espontáneamente durante su infancia, expresa en esos términos la insatisfacción con la cultura. Y en el lenguaje mismo de la predicación expresionista de estas figuras resuena esa retórica romántica de la sensibilidad que, en el mundo privado, pretendidamente apolítico, de la burguesía guillermina, se había instalado para describir la introspección espiritual y sus inofensivas consecuencias.

Después de 1790, durante la fase más intensa de industrialización en Alemania y al acelerarse la urbanización, las principales instituciones de carácter patriarcal empezaron a perder su hegemonía. Tanto el estado monárquico como las iglesias oficiales e incluso las familias tradicionales se consolidaron como núcleos ideológicos conservadores, poco reacios a reconocer la validez de estilos de vida diferentes y de credos plurales. La forma más grave de esta actitud se manifestó en vísperas de la guerra, cuando el nacionalprotestantismo que se había formado gradualmente tras la fundación del Imperio Alemán reintrodujo la política en los púlpitos, de manera bastante agresiva, para animar a los jóvenes a combatir en los frentes. La confesión luterana que siglos atrás había arraigado en la sociedad como una

espiritualización de todos los oficios y demás actividades cotidianas, que había reforzado la autoridad del padre en la familia y que había defendido su compatibilidad con la figura del príncipe paternalista, en el momento histórico en que se sitúa la obra es ya una marca del conservadurismo de las clases privilegiadas y, cada vez menos, de la precariedad de las crecientes poblaciones urbanas que habían roto sus vínculos con los estilos de vida del pasado. Con un anhelo nostálgico, los elementos críticos de lo predicado en *Pastor Ephraim Magnus* se dirigen en contra del empobrecimiento de la vida provocado por una cultura caduca que, en última instancia, era culpable del empobrecimiento de la hora de la muerte (*vid. supra* n. 53 sobre Rilke y los comentarios sobre la muerte impersonal en el Hôtel-Dieu de París en las primeras páginas de *Die Aufzeichnungen*). El pastor padre que se rebela en lo privado para advertir sobre la terrible falsedad del mundo y muere desconsolado. Su última esperanza fue transmitir a los hijos una fe en la naturaleza que a él ya no podía salvarlo. El gesto trágico-heroico del suicidio elimina para los hijos esa figura del padre luterano que debía vigilar y perpetuar la vieja moral de la religión y el estado, y confirma la fe alternativa como una cultura de jóvenes. La enorme frustración de Magnus y sus hijos está ya muy lejos del optimismo del siglo XVIII y aunque la fe ilustrada persiste, el pesimismo tradicional del luteranismo vuelve a imponerse ahora con respecto a la cultura.

El expresionismo de *Pastor Ephraim Magnus* es, como el de muchos otros dramas de esta corriente, un mesianismo para ser predicado principalmente entre jóvenes burgueses con la intención de inspirar en ellos alguna transformación. Son los adolescentes de la baja burguesía quienes se sienten ahogados por la sociedad de los padres. El luteranismo había acentuado los estereotipos de género y regulado con particular fuerza la sexualidad. Más tarde, la burguesía guillermina, a pesar de su creciente indiferencia hacia muchos aspectos de la religión, heredó del cristianismo el desprecio del placer, negándolo como experiencia liberadora y como reconciliación con la propia naturaleza. Es cierto que la espiritualidad de Magnus y sus hijos reprueba otros aspectos además de la moral luterana-burguesa en torno a la sexualidad, insinuando, por ejemplo, el repudio del enriquecimiento y del militarismo. Sin embargo, su limitada intervención en lo público coincide con la prohibición a los pastores de participar de lo político y con la confinación tanto de la religión como de la sexualidad a la vida privada. La obra presenta una crítica de la moral burguesa-luterana que puede vincularse a los proyectos de emancipación sexual de los movimientos juveniles de principios del siglo XX. Su peculiaridad radica en que esta emancipación es al mismo tiempo religiosa. La fe de Magnus ofrece un modelo alternativo, por un lado, a la espiritualidad que en el ámbito sexual el luteranismo concedía exclusivamente al matrimonio y, por otro, a las prácticas sexuales que, como parte de los nuevos estilos de vida urbanos, eran indiferentes a las cuestiones religiosas (simbolizados en el drama por la pareja que entra a la iglesia vacía buscando un lugar entre los bancos para tener relaciones sexuales). El deseo sexual no es, por lo tanto,

solamente una exigencia de placer personal, sino también un medio sagrado de la naturaleza para vincular a unos seres con otros. Pero aunque esta fe romántica tuviera, en abstracto, el potencial de ser adoptada por cualquier ser humano, en realidad se fundaba en un privilegio burgués. Es bastante parecida a esa actitud con la que Schleiermacher afirmaba que la experiencia religiosa era exclusiva de espíritus sensibles y cultivados, aparentemente despreocupados por el trabajo, que tenían el tiempo y la determinación para ocuparse de lo absoluto. Para este mesianismo la reforma se entiende como una necesidad religiosa y afectiva, en primer lugar, y sólo eventualmente moral, social y quizás política. Cualquier esperanza de transformación colectiva queda postergada porque la desigualdad se atribuye a una corrupción que debería resolverse primero por una conversión individual. Se trata de una fe que, aunque imagina la fundación de nuevas comunidades, lo hace concentrando todas sus demandas en el sujeto culpable.

Todo lo anterior lleva a comprender mejor la relación particular del mesianismo de la obra con la guerra. Aunque ésta no es un tema en la obra, insistí en que *Pastor Ephraim Magnus* puede leerse como la respuesta de un autor joven al terrible nacionalprotestantismo del Imperio Alemán que alcanzó su punto más álgido durante el conflicto bélico en Europa. Cuando Magnus habla de la fe de su tiempo, “pesada y frágil a la vez”, la pretendida seguridad de la conciencia burguesa se presenta como una incongruencia, un engaño. Pero no un engaño inofensivo, sino uno capaz de incitar al odio y la violencia. Los sermones que pronunciaron los pastores protestantes a favor de la guerra en 1914 seguirán siendo la prueba de que esa población no había superado, como se pretendía, la época de la intolerancia confesional. Las doctrinas e instituciones de la iglesia luterana se encontraban sospechosamente aliadas al poder político. El sepulcro de un soldado cristiano es el lado mudo de esa retórica nacionalprotestante. Los jóvenes caídos —Kurt Tucholsky habría dicho: legalmente asesinados (Hepp; Otto: 1996)—, fueron el costo real de esa predicación que, si resultó persuasiva y no meramente coactiva, debió ser precisamente porque la religiosidad de la época albergaba profundas contradicciones. Tanto los pastores como sus incautos auditorios fueron incapaces de practicar las enseñanzas más elementales de la piedad cristiana. Y de ahí que el pesimismo con respecto a la cultura sea parte de esta nueva, mínima esperanza mesiánica, desencantada de la ideología del progreso infinito. En el drama, Magnus y sus hijos no abordan directamente estas cuestiones (aunque Jahnn sí lo hizo en otros espacios), ni señalan los problemas sociales más graves de la época (la desigualdad y la marginación que afectaba a la mayor parte de la población, perceptibles sólo en el trasfondo y simbolizados sobre todo por la prostituta asesinada), pero se proponen al menos desenmascarar la hipocresía y el moralismo de la clase dirigente, de la que la iglesia oficial era parte. Si el mesianismo que resurgió en la dramaturgia expresionista es, como en general el mesianismo en la filosofía y en la teología de la época, una renovación, tras la guerra, de la preocupación

por la salvación, es claro que en el caso de *Pastor Ephraim Magnus* los elementos políticos quedan excluidos de la religiosidad y que esta religiosidad, más bien insensible a las explicaciones sociales y económicas, es incapaz de articular protestas colectivas. La fe en la naturaleza es ingenua también en este sentido. Creo que es muy significativo que en la obra de Jahnn el mesianismo no sea apocalíptico, como sí lo fue el de muchos otros autores de su generación. La nostalgia por la armonía original del mundo mira hacia un pasado ideal y quizás no resulta demasiado propositiva porque no imagina el advenimiento de un orden radicalmente distinto. Es un mesianismo que evade la fe secular en el activismo o en cualquier otra forma de cambio organizado porque supone que el orden perfecto, aunque no reconocido, está ya implantado.

El concepto moderno de religión, que se consolidó en el proceso de crítica de las tradiciones religiosas, permitía entonces identificar un conjunto de creencias y prácticas como marcas culturales, expresiones relativas e históricas. El siglo XIX hizo de esta observación un método. Así, tras un examen más detenido, podían compararse, por ejemplo, las preocupaciones similares por la salvación en religiones emparentadas, describirse su estado más antiguo conocido y trazarse las distintas trayectorias de su expansión, que con frecuencia implicaron transformaciones, sutiles o considerables, a partir del contacto con otros contextos culturales. Desde entonces, era ya indudable que el mesianismo se había diversificado, conformaba una pluralidad de credos más o menos parecidos, aunque a veces violentamente incompatibles. Los conceptos de esencialismo y universalismo pertenecen a la comprensión histórica y a la crítica materialista de la religión (*vid.* notas 44, 56 y 107). En la introducción cité la definición del mesianismo ofrecida por Derrida para abarcar la totalidad del fenómeno: “la expectativa y su correspondiente visualización del advenimiento, individual o colectivo, de la justicia” (usada por Anderson, 14-5). Con una intención opuesta —observar los cambios de una tradición concreta—, en mi lectura he optado por una definición histórica. El mesianismo no es una esencia que pueda ser reinterpretada una y otra vez, sino una tradición cuya definición tuvo un inicio a partir de creencias dispares y cuyo final también es sensato pronosticar, aunque no pueda ni importe predecirse cuándo será un hecho. Mi análisis de la religiosidad predicada en *Pastor Ephraim Magnus* ha enfatizado que las creencias se transforman con el tiempo, son heredables y pueden ser resignificadas de acuerdo con el contexto en el que se actualizan. El punto de partida es la fe luterana y su sustituto solamente se insinúa, surge a partir de una subjetividad atormentada que no es consciente de la procedencia de las creencias con que intenta dar forma a una nueva esperanza. Si el mesianismo es una tradición que puede ser reconfigurada una y otra vez, el expresionismo implicaría también una nueva etapa en su definición, ubicada en un momento y en un lugar

precisos.

En el drama, la tradición que se opone a las intuiciones subjetivas, a las necesidades personales de salvación, todavía se percibe como un monolito pesado, un edificio del pasado al que quiere darse una forma más orgánica, adaptable, viviente más que monumental o conmemorativa. Las modificaciones observadas en cada uno de los tres dogmas propuestos tipifican tendencias en el tránsito de los creyentes modernos hacia religiosidades más libres de las iglesias oficiales: el anhelo de religiosidades más personales, accesibles e inmediatas. En el abandono de la ortodoxia luterana por Magnus y sus hijos se constata entonces el proceso de personalización de lo religioso que se ha acelerado en Occidente desde finales del siglo XIX hasta conformar un vasto espectro de alternativas que se resisten tanto a las grandes religiones institucionalizadas como a la irreligiosidad. Sugerí que la personalización de lo religioso, en la medida en que tiene como consecuencia la desintegración de una comunidad que se basaba en la adhesión a dogmas estrictos, puede pensarse como un movimiento contrario a la consolidación de las iglesias protestantes tras la Reforma (*i.e.* confesionalización). Sin embargo, la fe del pastor Magnus y de sus hijos delata el anhelo de una nueva comunidad en torno a su propia doctrina, que supuestamente sería más verdadera que la anterior. En este sentido, también para ellos la confesión de lo que se cree personalmente habría de hacerse eco en el entusiasmo de los otros y conformarse eventualmente como una sagrada comunión de creyentes. En *Pastor Ephraim Magnus* se enfatizan ambos extremos: por un lado, la ruptura con la sociedad de los padres se plantea como algo decidido y necesario; por otro, el individualismo en esa rebeldía no proyecta imágenes muy convincentes de la viabilidad de las comunidades futuras, que supuestamente resultarán de la plenitud de las creaturas redimidas.

La catedral medieval, que representa el peso inamovible del pasado, está siempre en contraste con la crisis moderna de las figuras, aísla su ánimo errante e inestable, ahoga la vulnerabilidad de la carne. Difícilmente puede borrarse por completo una tradición que se percibe como un pasado monolítico, lentamente erosionado. He descrito la manera en que los rígidos elementos heredados, al ser confrontados, se desarticulan en el sujeto, asemejándose al proceso de descomposición orgánica. Pero más que desaparecer, las partes se reubican o se redefinen. La modificación de unos y otros es un largo proceso histórico con antecedentes y tendencias del que participan los creyentes. La subjetividad es un espacio en el que los discursos se reciben, quizás para replicarse, pero también para silenciarse, confundirse o reescribirse de acuerdo con alguna sensibilidad. Aunque podría parecer también un proceso ahistórico, la reconfiguración personal de lo religioso es una tendencia social propia de culturas específicas. Ciertas circunstancias la posibilitaron y ésta se refiere a categorías específicas que fueron consolidadas en occidente. La reconfiguración personal del mesianismo en la obra es sólo un caso. A finales del siglo XIX, en un contexto luterano y

burgués que ya favorecía la subjetividad de la experiencia religiosa, éste era un fenómeno acelerado principalmente por la industrialización y la urbanización. El teatro expresionista, sin embargo, tendía a dramatizar los conflictos de la subjetividad y sólo indirectamente su dimensión social. En *Pastor Ephraim Magnus* la personalización es un proceso doloroso para el creyente, trágico porque éste no halla consuelo y patético porque se intenta contrarrestar el menosprecio escéptico y antirreligioso de la modernidad. La dificultad podría parecer imputable sólo al sujeto perturbado, pero en torno a las figuras hay todo un mundo que condiciona sus tortuosas vías espirituales, confinando, por ejemplo, lo religioso a lo personal. La misma catedral parece totalmente ajena al dinamismo impuesto por la ciudad moderna, pero si se encuentra siempre vacía es porque esa sociedad ya tampoco está interesada en lo que ésta representa. Me parece que la tragedia de Jahn es una dramatización del proceso de personalización de lo religioso por el que algunas personas intentaron salvar para sí alguna espiritualidad más o menos válida, desgarradas entre la ideología del progreso y las ortodoxias del pasado.

En las sociedades industrializadas, la libre personalización de lo religioso facilitada por los nuevos estilos de vida y la confinación de las creencias a lo privado constituyó un medio propicio para la extrema diversificación del mesianismo. Cada persona, según la severidad de su libre conciencia, podía desarticular los dogmas que le eran familiares, pero absurdos, para satisfacer sus propias necesidades. El margen de adaptabilidad es tan amplio que cabría incluso preguntar si una personalización tan extrema de la fe luterana como la que ocurre en *Pastor Ephraim Magnus* no ha desmembrado ya esa configuración precedente que era el mesianismo. Para el pastor, el mesías ya no es una divinidad indispensable, llamada a irrumpir en la historia desde el exterior, sino un apéndice del plan de dios, un mensajero que podría ser olvidado sin alterar el objeto de la fe verdadera. La salvación depende, en realidad, de una condición interior. ¿Es esa naturaleza redentora un equivalente del mesías o una esperanza que ya no es atinado calificar como mesiánica? ¿Un mesianismo sin la figura del mesías, que gira en torno a la salvación del sufriente? La persona del dios cristiano, cuestionada, desprestigiada, se desvanece casi por completo y da paso a nociones más abstractas como la de un dios absoluto, sin género, sin edad, sin lenguaje, sin historia. Por otro lado, es también claro que las ideas sobre la naturaleza y la religión que Magnus y sus hijos expresan se remontan a ciertos ámbitos filosóficos de la época de la Ilustración y del primer Romanticismo —ideas fervientes, a su manera, pero no realmente preocupadas por la necesidad de la humanidad de ser salvada. ¿Sería más mesiánica la fe de Magnus que aquella fe ilustrada sólo por haberla re combinado, casi un siglo después, con el pesimismo luterano sobre la corrupción del mundo que la modernidad ya había olvidado? Creo que lo crucial para definir la religiosidad predicada por Magnus como mesiánica es, efectivamente, esa intensa necesidad de ser salvado y la convicción de que una fe podría inspirar al creyente agobiado

por un mundo sin sentido para animarle a seguir viviendo. Sin embargo, también me parece cierto que la personalización de lo religioso lleva a un punto en el que el mesianismo podría finalmente disolverse, desencantar al sujeto. Quizás no se trate aún del final definitivo de una tradición religiosa, ya de por sí diversificada, pero sí de un extremo marcado por el escepticismo. Y un extremo acaso reversible, pues la reconfiguración de lo religioso es con frecuencia inconsciente de su historia y formas ya conocidas de mesianismo podrían recuperar su vigor. De hecho, el mesianismo de cada obra expresionista podría identificarse también según su grado de apego a las confesiones del pasado, de personalización y de hibridación con otras tradiciones religiosas.

La simplificación que Magnus hace del mesianismo luterano propio de la era guillermina continúa, por otro lado, un prolongado proceso de oposición al dogmatismo tradicionalmente asociado a las religiones de salvación en Occidente. La propia Reforma luterana y los posteriores “reavivamientos” que se invocan en las figuras del pastor y de sus hijos fueron esfuerzos de simplificación religiosa, aunque cada uno de ellos haya adquirido su propia complejidad, quizás más heredada que intencional. La deconstrucción de la institución eclesiástica, la apreciación subjetiva de la fe, el estudio minucioso de los múltiples estratos en las escrituras, fueron intentos reiterados de una actitud crítica en contra de las tradiciones no examinadas. La simplificación del mesianismo, por lo tanto, no es una deficiencia de la imaginación expresionista tanto como una tendencia de la modernidad que, en su búsqueda de alternativas a las religiones del pasado, prefiere opciones más asimilables, convincentes, adecuadas al momento histórico y a cada sensibilidad particular. En este sentido, podrían surgir otros cuestionamientos sobre la viabilidad de lo que se articula para satisfacer nuevas necesidades. La reintroducción de idealizaciones ilustradas y románticas en el contexto de la Alemania Guillermina, por ejemplo ¿era tardía y simplista o pertinente y relevante? ¿Eran la noción luterana de la fe y aún la amplia definición romántica de lo religioso hecha por Schleiermacher insuficientes ya desde su concepción o sólo al ser recuperadas por Magnus para hacer frente a ese otro momento de la modernidad en el que se reforzaban las actitudes antirreligiosas? Como toda tradición, el mesianismo también ha conocido formas de relativa simplicidad y otras que más bien delatan una complicada acumulación de significados. Creo que la vaguedad en la que desembocaron las definiciones románticas de lo religioso es también resultado del proceso cultural de simplificación de las religiones tradicionales de salvación, un proceso no sistemático y por lo tanto vulnerable a ser ofuscado por sus propios problemas irresueltos y contradicciones no examinadas. Sin embargo, la religiosidad romántica definitivamente habría resultado más accesible que las confesiones más severamente dogmáticas y por ello más propensa a ser adoptada por muchas personas interesadas en conservar alguna forma simplificada de religiosidad.

Finalmente, creo que la tendencia creciente a la personalización de lo religioso muestra,

en cualquier caso, que al menos una parte de esa diversidad de creencias carga el lastre del individualismo burgués. La fe cristiana concibe su doctrina como una verdad definitiva y atemporal, predicable universalmente. También la fe de Magnus, que surge como uno de los intentos de renovación espiritual recurrentes en la historia del luteranismo, se presenta como la revelación de una realidad permanente. Se ha cambiado el contenido de la fe, se ha modificado la narración canónica de la encarnación del mesías y se ha anunciado otro futuro para el mundo, pero se articula un plan de salvación que queda asentado, como el anterior, en una verdad esencial. La crítica de la cultura elaborada en el siglo XVIII había señalado la relatividad de los valores morales y religiosos y la manera en que éstos estaban condicionados por circunstancias históricas, pero supuso que la naturaleza era una realidad, común a todos los seres humanos, que escapaba a esa multiplicidad de definiciones culturales. La apreciación de la naturaleza como un nuevo absoluto digno de veneración o de ser llevado hasta su máximo desarrollo se impuso desde entonces en distintas formas modernas de religiosidad, incluidas, creo, la de Kant, la de Rousseau y la de Schleiermacher. El escepticismo de Magnus hacia la definición tradicional de dios, del unigénito y del espíritu lo empuja a encontrar en la naturaleza de origen divino y fascinante un nuevo objeto de fe más palpable, menos críptico. Como en la teología romántica, naturaleza interior y exterior se identifican. Y si la naturaleza humana es entendida como esencia invariable, la religiosidad es pensada como una propiedad de esa naturaleza sagrada, su sensibilidad en estado bruto, incorrupto. Pero no se advierte nunca que esta fe supuestamente aplicable a todos los seres humanos pueda ser sólo una proyección personal. Esencialismo y universalismo son, por lo tanto, los dos aspectos problemáticos inherentes a la religiosidad predicada. La verdad esencial que se predica universalmente enfrenta siempre obvias limitaciones en su transmisión, aquí supuestamente resueltas por la idea de una comunicación interior. Si la experiencia de la fe era difícil de delimitar ya en el luteranismo, en donde estaba mediada por las escrituras, esto es aún más difícil en una fe como la de Magnus, que ha eliminado toda mediación, de acuerdo con las demandas crecientes de una personalización de lo religioso. En síntesis, el mesianismo de *Pastor Ephraim Magnus* idealiza la naturaleza atemporal, incorrupta y es, por lo tanto, nostálgico, romántico, restitutivo. Pero tales ideas, que parecen inocuas hasta cierto punto, no son sólo poco favorables a una lectura política, social y económica de lo religioso, sino que también están, como la fe paulina y luterana de la que derivan, hasta cierto punto predisuestas a considerar que, en esencia y en todo lugar, son ciertas e inalterables. Lo más problemático de estos presupuestos se hizo más evidente al analizarse la predicación.

Sugerí también que la predicación puede mostrar que, en una obra como *Pastor Ephraim Magnus*, la presencia de lo religioso es constitutiva y no meramente temática. Ante otros tipos de discurso en que podrían articularse distintas formas de religiosidad —la oración y las meditaciones, la catequesis, la descripción de visiones o raptos místicos, los cantos y los encomios a las divinidades, *etc.*—, el drama de Jahnn da prioridad a la predicación, un discurso que, junto con la profecía, está íntimamente ligado al mesianismo. Desde luego, el peso de la tradición sobre el proceso de personalización de lo religioso se comprueba en la predicación tanto como en las nociones teológicas, especialmente porque, según el Nuevo Testamento, la proclamación del mensaje cristiano es una función diseminadora del plan de salvación. La fe de Magnus está fuertemente influenciada por el mesianismo paulino-luterano que presupone que todos los seres humanos necesitan ser redimidos y que exige a los conversos anunciar la verdad a otros. Pero el modelo evangélico de propagación universal se mantiene en el fondo de manera ambivalente, pues es imposible adaptarlo punto por punto a una fe romántica como la del pastor y sus hijos. La fe en la naturaleza presupone que si los afectos y los deseos, siempre inocentes, fueran libremente satisfechos, todos los seres humanos alcanzarían su felicidad. Si bien la redención se imagina aún como una necesidad universal que todos deberían reconocer, la predicación ya no es obligatoria sino prescindible, al menos para quien, por sí mismo, pudiera denunciar la corrupción de la cultura y hacer justicia a su propia naturaleza. El predicador de la inocencia original querría motivar, quizás sólo entre los seres humanos más incautos o desorientados, el reconocimiento de esa divinidad que supuestamente ha implantado en todos los seres humanos los mismos simples anhelos, aquellas inclinaciones que en cada persona perseguirían la misma finalidad. La institución divina del mensaje se conserva como un dictado permanente de la naturaleza sagrada y la fe que antes era subordinación total a dios es ahora subordinación total a la divinidad de lo creado. Pero la simplicidad del mensaje no basta. También Magnus y sus hijos, inspirados por esta supuesta verdad esencial, intervienen en su interpretación, agregando a sus sermones sus propias confusiones, su desesperación y sus exigencias. Y lo mismo que la voz de dios en la predicación evangélica, la voz de la naturaleza no es nunca lo suficientemente clara como para distinguirse de la de sus entusiastas emisarios.

La predicación descrita en el Nuevo Testamento tiene características, a veces conflictivas, que desde luego son heredables —el convencimiento de su institución divina, el imperativo de proclamación universal, su predisposición a considerar la verdad propia como superior a todas las otras, la tensión entre la posible influencia de la subjetividad y la palabra de dios que se apoderaría del discurso, la carencia de estructura discursiva debido a la inmensa variedad de contextos en los que podía situarse y la supuesta facilidad con que su mensaje podía adecuarse a distintas lenguas. A ello se sumaba otra complicación: la predicación de Jesucristo y sus apóstoles, según los evangelios, solía estar acompañada por

otras demostraciones sobrenaturales que necesariamente reducían la necesidad de los discursos de resultar persuasivos por sí mismos. Las palabras eran sólo una entre las muchas portentosas manifestaciones del carisma. Es obvio que todos estos aspectos podrían complicarse considerablemente al personalizarse la fe mesiánica. ¿La persona está convencida de que por fin se ha convertido a la fe definitiva? ¿La fe personal, aquélla que se adopta de acuerdo con la propia conciencia y con la propia sensibilidad, se ve como una verdad esencial, incuestionable, que debería predicarse universalmente? ¿Se considera realmente importante el lenguaje con el que esta fe se transmite o se confía solamente en que los otros inspirados comprenderán exactamente el mismo mensaje gracias a alguna garantía divina? Bien podría agregarse la pregunta de Rilke que he citado como epígrafe, ¿cree esa persona que el dios que ha encontrado en su interior es realmente el mismo al que otros se refieren con el mismo nombre? Para el mesianismo luterano tradicional la predicación está íntimamente vinculada a las creencias, pero pienso que convendría distinguirlas, como de hecho ha intentado hacerlo la modernidad. Aunque la confesión religiosa se ha constituido como un derecho de la persona, su expresión ha quedado limitada por el respeto al mismo derecho en los otros. Aunque se protege la experiencia interior del sujeto, se pone un límite a las actitudes y acciones con que se expresan las creencias. Contra las arbitrariedades y los daños que algunas convicciones sumamente agresivas han provocado en el pasado, lo religioso ha sido confinado a lo privado.

Si bien las bases teológicas de lo predicado en el drama se remontan a la Reforma, el principal modelo de reavivamiento espiritual se haya en el pietismo, en la creación de grupos de menor escala que, entusiasmados por restaurar el poder (imaginado) del cristianismo primitivo, se sintieron una vez más inspirados por el espíritu y ratificaron el sentido comunitario de su confesión religiosa. Junto con ciertas esperanzas de la ilustración y el primer romanticismo, la predicación pietista ayuda a comprender la sensibilidad representada por la figura de Magnus. Por supuesto, las expectativas de expresión de las creencias pueden cambiar bastante entre un momento y otro. La confesión que en la época de las Guerras de Religión, de hacerse pública, podía resultar fatal, en el pietismo, por ejemplo, se convirtió en una confesión más intimista y privada, dicha en voz baja o expuesta libremente pero a puerta cerrada. Los hijos del pastor no confrontan su fe, a medias formada, con casi nadie fuera del círculo estrecho de los jóvenes burgueses (la principal excepción: el discurso de Jakob en el juzgado, pero éste es un foro de discursos acusatorios, no deliberativos). Los sermones de la obra, por mucho que critiquen la hipocresía e inconsistencia de la cultura burguesa, no dejan de compartir con ella cierta sensibilidad y cierto lenguaje ajenos a la experiencia, por ejemplo, de los obreros y de los mendigos, y una prominente misoginia que, evidentemente, está bien arraigada en las costumbres. Pero que esta comunicación privada, por su escala y por su estilo, pase desapercibida en lo público, no significa que no pueda resultar nociva, ni que sus

daños sean problemas apolíticos. Los desinhibidos sermones incendiarios de los pastores a favor de la guerra sólo hicieron más visible un nacionalprotestantismo que desde hacía tiempo se había alojado y desarrollado gracias a las conservadoras convicciones político-religiosas que se mantenían en la vida privada. Me parece que identificar las características problemáticas de la predicación evangélica en la religiosidad emergente del pastor permite distinguir aspectos negativos que ya pesaban sobre la confesión de origen de otras formas de violencia no necesariamente presupuestas por su fe. Como indiqué en la introducción, en la medida en que las atrocidades de la obra provocan a los espectadores, sus reacciones de rechazo podrían generalizarse rápidamente. Hablé, por ejemplo, de una reprobación injusta de todo lo religioso que adjudicaría la violencia directamente a las creencias. Creo que los juicios sobre la fe que las figuras predicán podrían extender también una crítica sobre los defectos de la predicación en sí. En mi opinión, las complicaciones “facilitan” a los escépticos la descalificación de lo religioso y obstaculizan la revisión compasiva de las necesidades subjetivas.

La función de la predicación en *Pastor Ephraim Magnus* es ambivalente. Por un lado, la fe en la naturaleza no exige una predicación de inspiración luterana o paulina, pero parece que este modelo está todavía demasiado cerca y que, en la confusión del sujeto, de hecho, se actualiza por momentos. Por otro, aunque la predicación no sea un modo de transmisión indispensable de la promesa de redención, la fe romántica en la naturaleza la justificó de otra manera. En palabras de Schleiermacher, la predicación era una “necesidad interna, irresistible de su propia naturaleza” (*vid. Supra* 224), una exigencia irrenunciable de la experiencia de la persona, un reporte quiere ser comunicado con entusiasmo. Schleiermacher estaba dispuesto a escuchar discursos siempre renovados, creativos (*i.e.* poéticos), pero cuando se concibe la naturaleza como una condición atemporal, el creyente presupone que su verdad es invariable y tiene precedencia sobre cualquier otra que la desafíe, es decir, que su forma será siempre la misma. En un medio optimista y sin disensiones, quizás tal convicción nunca llegaría a convertirse en un conflicto para el sujeto. Pero al expresarse ansiosamente y al encontrar oposición, el sujeto podría dudar de su fe y quizás incluso sufrir si su confusión se desborda, si en el cuestionamiento de sus convicciones percibe la proximidad de algún peligro considerable. En *Pastor Ephraim Magnus* vuelve el pesimismo con el que Lutero veía la naturaleza humana pero transferido al enjuiciamiento de una cultura perdida que necesita permanentemente de dios, que debe reconciliarse con la naturaleza divina a la que ha silenciado. Para Magnus y sus hijos, la esclavitud a la que esta naturaleza ha sido reducida es insoportable. Y esta desgracia justifica, para quien desea sentirse liberado, el imperativo de proclamar universalmente la reivindicación de la armonía original. Entonces, aunque predicar sea prescindible, el contexto desesperanzador y amenazante justifica para el creyente que la predicación sea un reclamo, acusación de los culpables. El sermón del pastor, que ocupa sólo

el primer cuadro de la obra, ha bastado para reconocer el doloroso objeto de fe que se está configurando como una nueva esperanza mesiánica y el tipo peligroso de predicación que le correspondería. En la tragedia de los hijos de Magnus, que dramatiza la confrontación entre esa fe alternativa y la cultura burguesa de la Alemania guillermina, la expresión de las convicciones deriva en situaciones sumamente violentas.

Esperanza romántica, religiosidad personal, inactividad política: hay en todo ello una cierta ingenuidad y sin embargo el drama no enaltece las virtudes de su religiosidad tanto como enfatiza los sufrimientos que se acumulan a su alrededor de manera confusa, haciendo difícil distinguir cuáles la motivaron y cuáles son causados por ella. La primera obra de Jahnn es una tragedia de la fe renovada que se agota muy rápido, una liberación del deseo que se imagina como un consuelo inmediato pero que desaparece pronto, como la excitación satisfecha, dejando tras de sí el mismo futuro desalentador que ya se había impuesto antes. Lo que permanece es una cultura irredenta a la que parece sumamente difícil rescatar. La expectativa de renovar las costumbres por medio de una inspiración moderna tiene poco éxito entre los jóvenes, el entusiasmo de los hijos del pastor Magnus se consume poco a poco. Los otros adolescentes —aquéllos que, en teoría, podrían estar más interesados en desafiar la cultura de sus padres para instaurar valores nuevos—, se conforman con la tradición. Como el mismo pastor Magnus afirma explícitamente, hay en toda su protesta de reforma una considerable simplificación, ¿pero no es incongruente que esa inocencia del deseo sobre la que se muestra tan seguro se alterne tan rápido con la decepción? ¿Es de fiar un predicador que se desespera tan rápido ante la incertidumbre? ¿No es demasiado sospechosa una fe que no convence a nadie? “*In solchem Chaos predigen!* [¡Predicar en un caos así!]” (82). La inseguridad de predicar expresada por Ephraim percibe estas insuficiencias, pero no resuelve su sufrimiento. En medio del caos —de la relativización angustiante de todos los valores—, hay preocupaciones legítimas y buenas intenciones, un miedo a predicar con pretensiones de verdad y, no obstante, coacciones, brutalidad. La confesada sencillez de la fe de Magnus en la inocencia de la naturaleza es problemática en sí misma, pero más aún su predicación. Si la solución a los males es tan simple, ¿por qué el resto del drama no muestra la manera en que esta fe podría por fin conducir a una nueva comunidad de creyentes, más liberadora y duradera que las anteriores? ¿Por qué la predicación de los hijos, si tiene el poder de la inspiración divina, es incapaz de poner un alto a toda una complicada acumulación de calamidades? ¿No será que la religión personal de los predicadores en realidad hace que todo parezca mucho más simple de lo que es? Y finalmente, si la fe sustitutiva prometía ser tan fácil, ¿por qué los hijos adolescentes del pastor que la han adoptado sufren cuando ésta no resulta suficientemente persuasiva para los demás y se convierten en perpetradores de una violencia excesiva que castiga a todos?

La genealogía de las creencias religiosas, la personalización del mesianismo y la manera

en que la religiosidad predicada en el drama intenta responder a una crisis cultural fueron abordados desde una perspectiva predominantemente histórica que intenté complementar mediante un acercamiento retórico-literario al discurso. Como estrategia para analizar de qué manera podría un texto expresionista reconfigurar una expectativa mesiánica, propuse identificar la predicación como un discurso deliberativo, es decir, como aquel tipo de discurso en el que se aconseja sobre los mejores medios para alcanzar o acrecentar la felicidad o, dicho de manera menos optimista, en el que se intenta prevenir males mayores disuadiendo al auditorio de ser inoportuno o aconsejando sobre cómo aminorar los daños de una desgracia inevitable. El sermón es el único momento en el discurso del pastor que se distingue de sus otras divagaciones y exclamaciones de dolor tanto por su entusiasmo como por su capacidad para conferir algún sentido a la desesperación. En un medio lleno de confusiones y ambivalencias, el sermón es la articulación más estable del discurso. Es un consejo de reforma, surge como esperanza, inspiración y reclamo en una subjetividad desorientada. Cuánto más se describe la irredención, se imaginan con más exactitud los posibles caminos de salvación, aunque sea ingenuamente. *Pastor Ephraim Magnus* tiene muchos niveles de violencia que pueden abordarse con provecho si se reconoce la obra como una deliberación expresionista sobre una nueva esperanza mesiánica. Mi objetivo en esta lectura ha sido describir el origen y el contexto de la religiosidad predicada por el pastor Magnus en su último sermón como parte de un argumento más grande según el cual esta descripción sería imprescindible para tratar los problemas más graves de la obra. Lo predicado por los adolescentes, con todos sus aciertos y sus ingenuidades, se relaciona con acciones violentas y manifestaciones sobrenaturales (el sexo forzado, el asesinato de una prostituta, la ejecución de un adolescente, se intercalan, por ejemplo, con los cuadros en los que los cuerpos reanimados de los mártires salen de la cripta, una escena evocativa de las danzas de la muerte medievales). En algunos casos los eventos son resultado de fuerzas destructivas o insólitas que escapan totalmente al control de los desorientados predicadores. Pero la mayoría de las veces la violencia concierne al discurso: a veces se trata de una incongruencia moral entre lo que se predica y lo que se hace, a veces se trata de la utilización preocupante de lo predicado para justificar acciones atroces.

La preocupación de Magnus por la redención, o la idea más amplia de un mesianismo expresionista, se insertan en el debate que cuestionaba la posibilidad, para la religión, de retener un lugar legítimo en la modernidad. En el drama se intuye que, ante esta situación, una religiosidad romántica —aún con todas las precisiones que pudieran hacerse para corregir su vaguedad—, podía ser una buena alternativa, más afín a las necesidades de su tiempo: confinada a la experiencia personal, apartada de instituciones desacreditadas, quizás inherente a la naturaleza humana y capaz de generar nuevas formas, más satisfactorias, de comunidad. La reconfiguración expresionista del mesianismo respondería entonces a la necesidad de

proporcionar un tipo de religiosidad más adecuado a las circunstancias modernas — circunstancias que resultaban cada vez más hostiles a las religiones de salvación tradicionales y que tendían a la conformidad con una ideología antirreligiosa pretendidamente neutra y científica. Me parece que *Pastor Ephraim Magnus* es una tragedia en la medida en la que cualquier propuesta de una fe moderna parecía, en ese contexto, amenazada, condenada al fracaso o a la incompreensión, pero sobre todo en la medida en que el prospecto de una religiosidad adecuada a las nuevas circunstancias no resulta liberador, sino todo lo contrario. Entre los adolescentes se desata toda una serie de desgracias que van de los malentendidos a la criminalidad. Aludí antes a todos los horrores que se suceden tras el suicidio de Magnus: agresiones verbales, abusos sexuales, abortos clandestinos, suicidio, asesinatos, decapitación, robo de cadáveres, profanación de sepulcros, varias formas de mortificación. En *Pastor Ephraim Magnus* se cumple la tensión, típica del expresionismo dramático, entre la necesidad de liberación y la destrucción del sujeto que ansía su autorrealización (Kellner, 1983b). La incapacidad de una reconciliación entre el ambiguo cristianismo ostentado por una burguesía moralista y el romántico anhelo adolescente —también burgués—, de una fe personal, parece delatar graves insuficiencias en ambos. Creo que la tensión fundamental del drama consiste en comprobar si la fe moderna podría resistirse permanentemente al dogmatismo, como quería Schleiermacher, o si cedería ante él, para imponerse como una nueva ortodoxia.

Pastor Ephraim Magnus exhibe el dolor del creyente ya poco convencido de su confesión oficial y preocupado por dar forma a alguna fe, más o menos parecida a la anterior, que aún podría animarlo. Este dolor es un cúmulo: abarca la lamentación por lo que se pierde rápidamente, la dificultad que supone desafiar el pasado opresivo y creo que, de manera muy importante, la frustración por no poder hallar fácilmente nuevos consensos. El énfasis no está puesto en los debates públicos sobre la vigencia de lo religioso sino en el sufrimiento subjetivo de quien no puede asimilar las contradicciones, las incoherencias, los asuntos irresueltos. Una obra didáctica podría proponer su solución, de manera clara y redonda. El expresionismo de la tragedia de Jahn hace lo contrario, exagera incluso la incertidumbre, duda que esta salvación inmediata pueda llegar a realizarse. En cambio, muestra el fracaso de la deliberación. Al personalizarse lo religioso en un sujeto perturbado, la predicación —un tipo de discurso cuyo carácter deliberativo estaba ya históricamente disminuido por los presupuestos esencialistas y universalistas de la fe predicada y, sobre todo, por actitudes autoritarias tradicionales (tiránicas o paternalistas)—, se consume como discurso monológico. Los viejos muros del templo cristiano se convierten en barreras impermeables, que ahogan los gemidos de la tortura o mortificación. El interior de la catedral está poblado ya casi exclusivamente por muertos. El cuerpo enfermo del pastor, que pronto se suma a ellos, es un cuerpo igualmente sellado, incomunicado. La imagen de una vida frustrada es un cuerpo en descomposición, una acumulación de gases y fluidos que no tienen salida. Los adolescentes,

en cambio, quienes aún podrían tener tiempo de experimentar la redención del cuerpo sufriente, se impacientan rápidamente, carecen de medios para superar su perturbación, se lastiman a sí mismos y a otros. En suma, el mesianismo de la obra alberga profundas contradicciones, dramatizándolas como motivo trágico y renunciando a resolverlas en estilo didáctico: la esperanza es reducida por las pérdidas irreparables hasta su mínima posibilidad de existencia, se da cauce al poder destructor de las convicciones rígidas y desmedidas, se pone en escena, una y otra vez, el fracaso de la comunicación. Al final, el lamento de Ephraim vale para toda la obra: “*Der Nächste ist noch viel mehr abseits* [El prójimo está todavía bastante lejos]” (83).

La distancia de un siglo entre el expresionismo alemán y nuestra época no permite afirmar que el tipo de conflictos representados en *Pastor Ephraim Magnus* pertenezcan sólo al pasado. La confrontación entre escepticismo y credulidad, entre creencias institucionalizadas y experiencia religiosa, entre la religión mayoritaria de un estado y las distintas confesiones de sus minorías, entre la expresión inofensiva de una fe y su predicación intrusiva, son todos conflictos vigentes en una sociedad como la nuestra, tan lejana todavía de la *praxis* de la piedad y de la tolerancia, de la validación cabal de la diversidad y, en consecuencia, de la capacidad para deliberar de manera sostenida sobre fines definidos en común, respetuosos de los sufrimientos y aspiraciones tan diferentes entre unos y otros. Las categorías con que se ha definido históricamente lo religioso siguen siendo cuestionadas y debatidas, con frecuencia sin profundidad, es decir, generalizando los juicios hechos hacia alguno de sus aspectos para trasladarlos a otros, confundiendo lo religioso con lo no religioso, ignorando la historia de las distintas configuraciones, evadiendo los diálogos, descalificando las necesidades tanto sociales como subjetivas que las sustentan, renunciando a la compasión. Creo que el drama expone, de una manera que aún es comprensible para nosotros, la maleabilidad de los discursos religiosos, tanto institucionales —construcciones históricas que se modifican lentamente—, como personales —creencias que, al confrontarse con las tradiciones, pueden replantearse una y otra vez a lo largo de una vida. Después de todo, ni la teología de las principales religiones de occidente ha sido desmantelada hasta dejar un terreno plano y vacío, ni los muchos escépticos desencantados han visto surgir, por sí misma, una nueva fe capaz de reunirlos a todos, como imaginaba Strauss que pronto ocurriría. El paisaje es ciertamente mucho más diverso porque ni lo viejo se ha demolido del todo ni lo nuevo se ha construido desde cero.

Vistas en medio de este contexto diverso, las detalladísimas definiciones dogmáticas de las religiones históricas ofrecen tradiciones robustas que, para quien se interesa en ellas, continúan teniendo un efecto doble. Por un lado, son ricas en contenidos; muchas de sus

piezas parecen vigentes y se adoptan o se actualizan, a veces formando híbridos con otras tradiciones y ello según la motivación y la sensibilidad de quien articula su encuentro. Por otro lado, sus estructuras bien arraigadas, su situación históricamente privilegiada, su adopción no suficientemente examinada, son potencialmente opresivas para la conciencia e incluso nocivas si se reactivan para justificar una nueva eliminación de la diversidad. Independientemente de su efecto, me parece también que estas tradiciones constituyen un vasto compendio de ejemplos sobre cómo las creencias, aunque personales, generan consensos. Se trata con mucha frecuencia de acuerdos tácitos, inadvertidos, pero también, a veces, del resultado de deliberaciones esforzadas y sostenidas (la idea esperanzadora de *concilio*). La personalización de lo religioso, en cualquier caso, ha pasado por distintas fases, cada una con características y problemáticas propias. Aquí he descrito una trayectoria que describe las transformaciones del mesianismo luterano a partir del desafío de la Reforma protestante a las instituciones religiosas del siglo XVI, pasando por la afirmación de la experiencia subjetiva de la fe durante la época de la confesionalización (de manera dogmática) y del pietismo (de manera práctica), por su identificación posterior con la libertad de conciencia en la filosofía ilustrada y en la sensibilidad romántica, y hasta desembocar, finalmente, en la diversificación de nuevas confesiones personales que caracterizó a la cultura liberal de las grandes ciudades decimonónicas. Es evidente que estos procesos no han concluido. La personalización de lo religioso ha entrado en un nuevo periodo definido por la globalización y los estilos de vida de las sociedades postindustriales. Articular una convicción personal sigue siendo la principal alternativa para todas las personas que no pueden identificarse ni con las religiones institucionalizadas ni con el escepticismo asumido.

Los procesos de personalización de lo religioso se han consolidado en el reconocimiento del derecho a creer. Desde esta perspectiva, el autoritarismo históricamente asociado a las principales iglesias cristianas ha desembocado en un justo respeto de la diversidad en asuntos de religión. Independientemente de la ingenuidad o profundidad que se juzgue en las creencias de alguna persona y más allá de las actitudes irreligiosas que desearían eliminar programáticamente toda religiosidad como residuo de tradiciones caducas, la religiosidad persiste como realidad de la experiencia en un mundo dispar. Para todos los seres humanos que mantienen alguna religiosidad, la modernidad ha afirmado algunos aspectos positivos de la personalización al permitir, por ejemplo, que la adopción de un credo esté libre de coacciones o al garantizar legalmente el respeto al credo elegido libremente. En un sentido ético, se ha insistido también en que las religiones resultan valiosas sobre todo en la medida en que producen un bien en quien las practica o incluso si producen un bien para las personas a las que el creyente, congruente con su convicción, trata de manera respetuosa y cordial. Estos aspectos positivos presuponen una religiosidad sincera que además sabe mantenerse libre de conflictos, sea reservándose estrictamente a lo privado, sea expresándose de manera

inofensiva, conviviendo pacíficamente con creyentes de credos distintos. Consta, no obstante, que hay múltiples complicaciones capaces de opacar este cuadro ideal.

Las limitaciones que se heredan sin examinarse pueden perturbar, en primer lugar, al sujeto, pero también manifestarse mediante comportamientos agresivos que buscan imponer la propia convicción a los otros, actitudes dogmáticas contrarias a toda empatía y esfuerzo de deliberación en la resolución de conflictos. Aunque existen también tradiciones de fe seculares, las religiones de salvación implantadas en Occidente han demostrado, a lo largo de los siglos, su capacidad para inspirar nuevos modelos de religiosidad y de predicación, insinuando, por ejemplo, la existencia de un creador eterno, de un plan deparado para todo lo creado, de un mundo trascendente para los muertos, de una promesa de justicia divina que algún día pueda compensar por todas las injusticias cometidas entre los seres humanos. Pero al personalizarse, muchas de tales doctrinas pueden adquirir formas románticas, inconsistentes, ingenuas, intrusivas, pretendidamente ahistóricas. La diversidad puede acomodarse con relativa facilidad a un esquema individualista en el que la religión enteramente privada refuerza el aislamiento de los creyentes, quizás de manera satisfactoria para algunos, pero quizás también de manera que una convicción provoque frustraciones o perpetúe el egoísmo. En el extremo negativo en el que las diferencias impiden formar comunidades, tal diversidad es silenciada, compartimentada, vista como obstáculo de comunicación. Esta otra percepción presupone que la incompatibilidad es lamentable e insuperable. Se ha señalado incluso que en la actualidad la religiosidad está, al menos en parte, asimilada al libre mercado, de modo que las distintas opciones religiosas se ofertan y consumen, como cualquier otro servicio, según las necesidades y gustos personales, y frecuentemente gracias a las dudosas técnicas persuasivas de la mercadotecnia. La diversidad implica que cada religiosidad tiene sus propias categorías y grados de definición, definitivamente ligados a su historia, pero el interés en reconocer o en negar esa historia es también muy variable. Una fe puede ignorar o incluso encubrir su genealogía, pretender que no está determinada por el pasado, promocionarse como novedad. Los mesianismos, tras la personalización moderna de lo religioso, pueden ciertamente disolverse como tantas otras tradiciones comodificadas, vaciadas de contradicciones y de memoria, consumidas y desechadas.

Como modo de comprensión del proceso moderno de personalización de la religión, la lectura que he hecho de *Pastor Ephraim Magnus* puede servir quizás para mostrar cómo los discursos que en última instancia configuran una religiosidad personal tienen siempre una genealogía. Una obra que dramatiza la personalización de lo religioso tipifica lo que está en juego en ese proceso que convencionalmente se ubica en lo más privado de la persona, es decir, en aquel ámbito monológico que se respeta como libertad de conciencia. Pero las creencias rara vez se conservan estrictamente en privado. Mi lectura de esta obra se dirige

hacia un reconocimiento de que su planteamiento incorpora la cuestión crucial sobre la legitimidad moderna de la religión reproduciendo, sin optimismo y con gravedad, el sufrimiento generado en torno a una creencia, sea por los conflictos internos que provocan sus ambigüedades e inconsistencias, sea por la expresión agresiva de la propia convicción. En la confesión de la fe personal, es decir, en la articulación discursiva que hace alguien de lo que cree, se advierte con frecuencia que las personas simplemente adoptan y modifican discursos que les anteceden, por lo general de manera inadvertida y ello como respuesta a las condiciones específicas en las que se encuentran, sean de entusiasmo o de desconsuelo. En tanto predicación expresionista de una esperanza mesiánica, *Pastor Ephraim Magnus* muestra a los espectadores la facilidad con la que intolerancia y dogmatismo pueden asociarse también a una fe modelada personalmente sobre aquéllas. Creo que la fuerza de las convicciones puede derivar en al menos dos situaciones desalentadoras: el extremo en el que una fe satisface sólo las necesidades personales y renuncia a la formación de proyectos compartidos, y el extremo en el que la proclamación agresiva y monológica de una causa puede reunir adeptos, pero adeptos hostiles a la diversidad. La predicación que surge como consejo acerca de otra posible redención se vuelve dogmática tan pronto como adopta actitudes individualistas e indiferentes a las experiencias de los otros. Pienso, por lo tanto que, aunque una creencia pueda ser dañina para el sujeto, su adopción siempre es válida porque responde a las circunstancias y capacidades reales de quien la adopta. Ese daño, en todo caso, podría ser prevenido si se alerta sobre él, si se sugieren al sujeto que sufre maneras menos dolorosas para satisfacer sus necesidades o se le invita a imaginar un mejor consuelo. La predicación, en cambio, cuando renuncia su carácter deliberativo, puede resultar perjudicial también para otros e inhibir la formación de comunidades. De modo que lo problemático no es tanto la experiencia subjetiva de la fe como la convicción de que la propia experiencia es predicable con la misma validez para todos los otros, estén o no de acuerdo. El carácter autoritario no habría de confundirse nunca con la fe (cualquiera que ésta sea), aun cuando se trate de una actitud que ha sido ejercida durante mucho tiempo por las iglesias de Occidente y por otras instituciones de fe secular que quizás pretendan disimular el fervor de sus propias convicciones. Una sociedad diversa es una sociedad con sufrimientos y expectativas distintas, sensibilidades desiguales, creencias en distintos estados de formación, esfuerzos muy variados de entendimiento mutuo y organizaciones con un grado muy variable de eficiencia. Quizás la confesión responda a un impulso que busque salir desesperadamente de esa interioridad aislada con la esperanza de hallar una religiosidad compartida. Y quizás sea la deliberación el mejor modo discursivo de que dispone en la actualidad la vieja predicación, uno en que las disputadas definiciones de lo religioso acaso puedan hallar nuevos consensos.

ÍNDICE DE LAS FIGURAS

- I. La Cruz de Hierro. Condecoración militar alemana emitida durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Hierro, 45 x 45 mm. Colección del Auckland Museum, Nueva Zelanda. Fotografía: Auckland Museum. Disponible en aucklandmuseum.com
- II. Santa María y San Pedro de Lübeck. Fotografía tomada hace más de cien años (c.1870). Medidas no disponibles. Autor no identificado. Disponible en dodendans.com
- III. Santa María de Lübeck. Fotografía tomada hace más de cien años (c.1906). Medidas no disponibles. Autor no identificado. Disponible en dodendans.com
- IV. Tentación a la impaciencia. Grabado en madera anónimo, de una serie que ilustra una edición incunable del *Ars moriendi*, impresa a mediados del siglo XVI, quizás en Colonia. Imagen tomada de la edición facsimilar preparada para la Holbein Society: *The Ars Moriendi (Editio Princeps, circa 1450). A reproduction of the Copy in the British Museum*. Edición de W. Harry Rylands. Introducción de George Bullen. Londres: Wyman & Sons, 1881. Disponible en archive.org
- V. El mercado de las indulgencias. Uno de los veintiséis grabados en madera dibujados por Lucas Cranach el Viejo (†1553) para ilustrar una edición del panfleto *Passional Christi und Antichristi* (Wittenberg: 1521), escrito probablemente por Lutero y Melchaton. Imagen tomada de P. Pietsch, G. Buchwald, G. Kawerau, et. al. (eds.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 9 Mit Nachbildungen von 27 Holzschnitten und 7 Handschriftenfacsimile*. Weimar: Hermann Böhlau. Disponible en archive.org
- VI. Líneas de trenes, tranvías y subterráneos en Hamburgo. Mapa publicado hace más de cien años (1910). Autores no identificados. Fotografía: Christian Terstegge. Disponible en christian-terstegge.de
- VII. Los barrios marginados en Hamburgo. Barrio de callejones en Neustadt, Hamburgo, sujeto a demolición por razones sanitarias tras la epidemia de cólera de 1892 (fotografía de 1901). Fotografía: Johann H. Hamann, Hamburgo. Digitalizado por el Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg. Disponible en sammlungonline.mkg-hamburg.de
- VIII. La Iglesia de Cristo en Eimsbüttel. Proyección del aspecto final de la Iglesia de Cristo en Eimsbüttel, grabado de P. Meurer para el artículo “Kirche für den Vorort Eimsbüttel zu Hamburg” del arquitecto Johannes Otzen (1839-1911), publicado durante las obras de construcción, en *Deutsche Bauzeitung* Año 17 No. 70 (1883), págs. 413-4. Digitalizado por la Biblioteca de la Branderburgische Technische Universität. Disponible en el repositorio opus4.kobv.de.
- IX. La piedad doméstica. Ilustración de una edición decimonónica de uno de los catecismos de Lutero. Imagen tomada de *Kleiner Katechismus*. Prólogo de G. C. A. Harleß. Ilustraciones. Leipzig: Gebrüder Reichenbach, 1846. Disponible en archive.org
- X. Adán labra los campos. Grabado en madera de la serie dibujada por Hans Holbein el Joven

(†1543) para ilustrar una danza de la muerte publicada por primera vez como *Les simulachres et historiees faces de la mort* (Lyon: 1538). Numerosas digitalizaciones disponibles en línea.

XI. Adán siente vergüenza de su desnudez. Detalle del díptico *Adam und Eva* (1528) de Lucas Cranach el Viejo (†1553). Óleo sobre tabla, 172 x 63 cm y 167 x 61 cm. Le Gallerie degli Uffizi, Florencia. Fotografía: Sailco, usuario de Wikipedia. Disponible en commons.wikimedia.org

XII. La doctrina de Lutero. Grabado en madera (primer cuarto del siglo XVI). Dibujante y grabador desconocidos. Una de las primeras representaciones del reformador, reproducida con algunas variaciones en numerosos textos impresos. La versión utilizada aquí se encuentra en la guarda delantera de una de las primeras ediciones del Nuevo Testamento en traducción alemana (Biblia S.4o 258). Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel. Disponible en virtuelles-kupferstichkabinett.de

XIII. El dogma luterano de la escritura. Ilustración, basada en un retrato de Lutero pintado por Lucas Cranach, para una traducción inglesa de la biografía del escritor Gustav Freytag (1816-1895) sobre el reformador, *Doktor Luther. Eine Schilderung* (Leipzig: 1883). Imagen tomada de *Martin Luther*. Traducción de Henry E. O. Heinemann (Chicago: Open Court, 1897). Disponible en archive.org

XIV. Retrato del pastor Behrmann de St. Michaelis. Retrato de Georg Behrmann (1846-1911), pastor principal de St. Michaelis en Hamburgo y desde 1984 dirigente de la iglesia luterana de la ciudad. Fotografía: Rudolf Dührkoop (1848-198). Imagen tomada de *Hamburguische Männer und Frauen am Anfang des XX. Jahrhunderts* (Hamburgo, 1905). Digitalizado por el Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg. Disponible en sammlungonline.mgk-hamburg.de

XV. El libro de la naturaleza. Página del manuscrito del *Émile* preparado por Rousseau (c.1762). Bibliothèque et Archives de l'Assemblée nationale. Disponible en gallica.bnf.fr

XVI. Las imágenes modernistas del salvador. *Cristo en la cruz* (1919), grabado en madera de Lovis Corinth (1858-1925), parte de la serie de escenas bíblicas del mismo año. Stiftung Christliche Kunst Wittenberg. Fotografía: Fotostudio Kirsch. Disponible en meine-kirchenzeitung.de

XVII. Interiores de cruceros. Sala del vapor Victoria Luise (principios del siglo XX). Fotografía: Atelier J. Hamann, Hamburgo. Digitalizado por el Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg. Disponible en sammlungonline.mkg-hamburg.de

BIBLIOGRAFÍA

He organizado una parte de la bibliografía según criterios cronológicos, distribuyendo las obras citadas en apartados que corresponden, en términos generales, a cada una de los principales períodos o momentos culturales relevantes para mi argumento. El primero y más vago de estos apartados comprende los textos antiguos y medievales (retórica y poética clásicas, textos patrísticos y el *Ars moriendi* castellano). El segundo agrupa los escritos de la época de la Reforma (las obras de Lutero, las traducciones alemanas de la Biblia y la fórmula confesional de Augsburgo, todas del siglo XVI), así como el único texto devocional del pietismo al que hice referencia, algo posterior (del siglo XVII). El tercer apartado incluye los escritos ilustrados y del primer romanticismo, pertenecientes al siglo XVIII (Rousseau, Kant, Lessing y Schleiermacher). El cuarto, por último, corresponde a distintas publicaciones de la época guillermina (Strauss, Nietzsche, Harnack, Simmel, Weber, Troeltsch, Cassirer, Benjamin, autores preexpresionistas) y a la literatura expresionista, que se extiende hasta los primeros años de la República de Weimar. La mayoría de las veces cité las obras de todos estos apartados en su lengua original y según la ortografía de las ediciones históricas. Cuando no hay indicación de su versión española, la traducción es mía. El resto de la bibliografía, que no se ordena cronológicamente, consta de sólo dos apartados. El primero, muy general, agrupa las obras de consulta (enciclopedias, diccionarios) y los códigos legales (incluido el Prusiano que, aunque pertenece a la era guillermina, preferí agrupar con las obras de consulta). En el segundo y más extenso de todos enlisto, finalmente, toda la literatura secundaria. Aunque ésta es casi en su totalidad posterior a los años ochenta, decidí incluir aquí, junto a un par de obras de teólogos protestantes escritas en la segunda mitad del siglo XX (Barth y Tillich, que representan un luteranismo posterior al de la obra), los ensayos crítico-literarios de Lukács, de mediados de los años 30, y los dos ensayos de Walter Muschg (1934; 1959), uno de los primeros defensores de la obra de Jahn, porque en ambos casos se trata ya de debates de recepción sobre el expresionismo.

FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES

Arte de bien morir y Breve confesionario. Edición y estudio de Francisco Gago Jover. Barcelona: José J. de Olañeta; Universitat de les Illes Balears, 1999.

Agustín de Hipona. *Contra duas epistolas pelagianorum* [Réplica a las dos cartas de los pelagianos] en *Obras Completas de San Agustín IX Tratados sobre la Gracia II*. Edición bilingüe. Traducción de Victorino Capanaga y Gregorio Erce. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, págs. 459-671.

— *De nuptiis et concupiscentia* [Del matrimonio y la concupiscentia] en *Obras Completas de San Agustín XXXV Escritos Antipelagianos III*. Edición bilingüe. Traducción de Teodoro C. Madrid y Luis Arias Álvarez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

—. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

Atanasio de Alejandría. *Historia Arianorum* en *Athanasius Werke II 1 Die Apologien*. Edición de Hans Georg Opiz. Berlín; Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1935-41.

Gregorio Magno. *Libros Morales I*. Introducción, traducción y notas de José Rico Pavés. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, 2a ed., dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

REFORMA Y PIETISMO (SIGLOS XVI Y XVII)

Confessio oder Bekantnus des Glaubens etlicher Fürsten und Stedte [Nürnberg: s/Ed., 1531].

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522-1546 (Luthers Drucktexte) 8 Die Übersetzung des Ersten Teils des Alten Testaments (Die 5 Bücher Mose). Prólogo de H. Rückert, introducción y notas de H. Bolz. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1954.

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522-1546 (Luthers Drucktexte) 11 I Die Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments (Die Propheten Jesaja bis Hesekeiel). Prólogo y notas de H. Bolz. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1960.

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522-1546 (Luthers Drucktexte) 6 Neuer Testament. Erste Hälfte (Evangelien und Apostelgeschichte). Prólogo de G. Lebermeyer y K. Drescher, introducción de O. Albrecht, notas de O. Brenner y K. Drescher, O. Albrecht y A. Freitag. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1929.

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522-1546 (Luthers Drucktexte) 7 Neuer Testament. Zweite Hälfte (Episteln und Offenbarung). Prólogo de G. Lebermeyer, introducción de O. Albrecht, estudio de H. Zimmermann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1931.

Lutero, Martín ([1517] 1883). *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* en Karl Knaake (ed.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 1. Weimar: Hermann Böhlau, págs. 233-8. Versión española: *Controversia sobre el valor de las indulgencias* en *Obras*, edición de Teófanos Egido. Salamanca: Sígueme, 1977, págs. 64-9.

—([1520a] 1888). *An den christlichen Adel deutscher Nation* en K. Knaake (ed.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 6. Weimar: Hermann Böhlau, págs. 381-469. Versión española: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, acerca del mejoramiento del estado cristiano* en *Escritos Reformistas de 1520*. Prólogo, selección y notas de Humberto Martínez. Sin nombre del traductor. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1988.

—([1520b] 1897). *Von der Freyhey eyniß Christen menschen* en K. Knaake, G. Buchwald, E. Thiele, P. Drews (eds.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 7 Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, págs. 12-38. Versión española: *La libertad del cristiano* en *Obras*, págs. 157-70.

—([1521a] 1897). *Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms* en *Kritische Gesamtausgabe* 7, págs. 814-887. Traducción parcial: “Discurso pronunciado en la dieta de Worms” en *Obras*, págs. 173-5.

—([1521b] 1893). *Passional Christi und Antichristi [Pasionario de Cristo y el Anticristo]* en P. Pietsch, G. Buchwald, G. Kawerau, et. al. (eds.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 9 *Mit Nachbildungen von 27 Holzschnitten und 7 Handschriftenfacsimile*. Weimar: Hermann Böhlau, págs. 677-715 y facsimilar anexo sin paginación.

—([1529a] 1910). *Großer Katechismus* en O. Albrecht, O. Brenner, G. Buchwald, J. Luther (eds.). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 30 I. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, págs. 123-238.

—([1529b] 1910). *Kleiner Katechismus* en *Kritische Gesamtausgabe* 30 I, págs. 239-425. Versión española: *Catecismo breve para uso de los párrocos y predicadores en general* en *Obras*, págs. 292-305.

—([1544] 1911). *In primum librum Mose enarrationes* en G. Koffmane y O. Reichert (eds.). *D.*

Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 42 Genesisvorlesung (cap. 1-17), Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, págs. 1-673.

Spener, Philipp Jacob ([1675] 1706). *Pia desideria oder hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen*. Frankfurt a.M.: Johann David Zunner.

ILUSTRACIÓN Y PRIMER ROMANTICISMO (SIGLO XVIII)

Kant, Immanuel (1794). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Neue Auflage*. Frankfurt a.M.; Leipzig. Versión española: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2001.

Lessing, Gotthold Ephraim ([1774] 1897). *Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten* en Karl Lachmann (ed.). *Sämtliche Schriften* XII, 3a ed., revisada por Franz Muncker. Leipzig: Goschen, págs. 254-71. Versión española: “Sobre la tolerancia de los deístas, fragmento de un anónimo” en *Escritos filosóficos y teológicos*, 2a ed. Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos; Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990, págs. 443-7.

—([c.1775] 1900). *Christliche Religion* en K. Lachmann (ed.). *Sämtliche Schriften* XV, 3a ed., revisada por Franz Muncker. Leipzig: Goschen, pág. 358. Versión española: “Religión cristiana” en *Escritos*, págs. 551.

—([1777] 1897). *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten. Die Offenbarung betreffend* en *Sämtliche Schriften* XII, págs. 301-450. Versión española: “Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación” en *Escritos*, págs. 451-69.

—([1778a] 1897). *Eine Parabel* en K. Lachmann (ed.). *Sämtliche Schriften* XIII, 3a ed., revisada por Franz Muncker. Leipzig: Goschen, págs. 91-103. Versión española: “Una parábola” en *Escritos*, págs. 498-506.

—([1778b] 1897). *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* en *Sämtliche Schriften* XIII, págs. 217-221. Versión española: “Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos. Un fragmento más del anónimo de Wolfenbüttel” en *Escritos*, págs. 541-4.

—([1780] 1897). *Die Erziehung des Menschengeschlechts* en *Sämtliche Schriften* XIII, págs. 413-36. Versión española: “La educación del género humano” en *Escritos*, págs. 627-47.

Rousseau, Jean-Jacques (1762). *Émile ou De l'éducation*. Amsterdam: Jean Néaulme [Paris: N. B. Duchesne]. Versión española: *Emilio o De la educación*, 3a ed. Prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño. Madrid: Alianza: 2011.

Schleiermacher, Friedrich D. E. (1799). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlín: Johann Friedrich Unger. Versión española: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.

ÉPOCA GUILLERMINA Y EXPRESIONISMO (SIGLOS XIX-XX)

Benjamin, Walter ([1912] 1977) *Die Schulreform, eine Kulturbewegung* en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). *Gesammelte Schriften* II 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, págs. 12-16. Versión española: “La reforma escolar, un movimiento cultural” en *Obras* II 1, 2a ed., al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010, págs.13-6.

—([1936] 1977). *Der Erzähler* en *Gesammelte Schriften* II 2, págs. 438-65. Versión española: “El

narrador” en *Obras* II 2, págs. 41-68.

Cassirer, Ernst ([1932] 1972). *La filosofía de la Ilustración*, 3a ed. Ciudad de México: FCE.

Harnack, Adolf ([1886-90] 1957). *Outlines of the History of Dogma*. Introducción de Philip Rieff. Traducción de Edwin Knox Mitchell. Boston: Beacon.

Jahn, Hans Henny (1919). *Pastor Ephraim Magnus. Drama*. Berlín: S. Fischer.
—([1914-5] 1993). *Tagebücher en Werke in Einzelbänden. Frühe Schriften. Deutsche Jugend. Norwegisches Exil*. Edición de Ulrich Bitz, con la colaboración de Jan Bürger y Sebastian Schulin. Hamburgo: Hoffmann und Campe.

Nietzsche, Friedrich (1873). *Unzeitgemässe Betrachtungen I David Strauß. Der Bekenner und der Schriftsteller*. Leipzig: E. W. Fritsch. Versión española: *Consideraciones intempestivas I David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988.

—([1908] 1922). *Ecce homo. Wie man wird, was man ist en Nietzsches Werke XV*, 3a ed. Leipzig: Alfred Kröner, págs. 1-127. Versión española: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998.

Piscator, Erwin ([1929] 1968). *Das politische Theater*. Berlín: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft. Versión española: *El teatro político*. Traducción de Salvador Vila. Madrid: Cénit: 1930.

Rilke, Rainer Maria ([1910] 1963). *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Frankfurt a.M.: Insel.

Schweitzer, Albert ([1906] 1911). *The quest of the historical Jesus. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*, 2a ed. Traducción de W. Montgomery. Prefacio de F. C. Burkitt. Londres: A&C Black.

Simmel, Georg (1918). *Der Konflikt der modernen Kultur*. München; Leipzig: Duncker & Humblot. Versión española: *El conflicto de la cultura moderna*. Introducción de E. Vernik. Traducción y nota preliminar de C. Astrada. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro, 2011.

Strauss, David F. (1872). *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig: S. Hirzel. Traducción parcial al castellano en Nietzsche ([1873] 1988).

Toller, Ernst ([1918] 1922). *Die Wandlung*. Potsdam: Kiepenheuer.

Troeltsch, Ernst ([1911] 1913). “Die Kirche im Leben der Gegenwart” en *Gesammelte Schriften II Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, págs. 91-108. Versión española: “La iglesia en la vida del presente” en *El carácter absoluto del cristianismo*. Introducción de Aurelio Orensanz. Traducción de Emilio Saura. Salamanca: Sígueme, 1979, págs. 161-76.

Tucholsky, Kurt (1931). “Der bewachte Kriegsschauplatz” en *Die Weltbühne* 31, 4.VIII.1931, pág. 191.

Weber, Max ([1920] 2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a ed. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M. Traducción de Luis Legaz Lacambra, revisada por Francisco Gil Villegas M. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Wedekind, Frank ([1891] 1924). *Frühlings Erwachen. Eine Kindertragödie en Prosa. Dramen. Verse*.

München: Langen Müller, págs. 243-311.

OBRAS DE CONSULTA Y CÓDIGOS

i. Obras enciclopédicas

Ball, Robert W. D.; Peters, Paul (1994). *Military Medals, Decorations and Orders of the United States and Europe. A Photographic Study to the Beginning of World War II*. Atglen: Schiffer.

Diccionario Enciclopédico de la Época de la Reforma. Traducción de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2005.

ii. Diccionarios de lengua

García Santos, Amador Ángel (2011). *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino.

Segura Munguía, Santiago (2010). *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español y de las Voces Derivadas*, 4a ed. Bilbao: Universidad de Deusto.

Distintos diccionarios históricos de la lengua alemana disponibles en línea, Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften, Universität Trier. (woerterbuchnetz.de).

iii. Códigos legales

Código de Derecho Canónico (1983). Edición vigente, disponible en latín y en distintas lenguas modernas en el sitio del vaticano (www.vatican.va).

Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich en *Deutsches Reichsgesetzblatt* (1871) No. 24, págs. 127-205. Código Penal publicado por primera vez en Berlín, en el Diario Oficial del Imperio Alemán y, con modificaciones considerables, vigente en Alemania hasta la actualidad. Distintos recursos en línea compendian tales modificaciones. La versión original está disponible en de.wikisource.org

LITERATURA SECUNDARIA

Anderson, Lisa Marie (2011). *German Expressionism and the Messianism of a Generation* (Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literatur 150). Amsterdam; Nueva York: Rodolpi.

Anz, Thomas (2010). *Literatur des Expressionismus*, 2a ed. Stuttgart: J.B. Metzler.
——(2007). “Thesen zur expressionistischen Moderne” en Sabina Becker y Helmuth Kiesel (eds.). *Literarische Moderne. Begriff und Phänomen*. Berlín; Nueva York: Walter de Gruyter, págs. 329-346.

Bada, Joan (2010). “La nueva sociedad que emerge de la revolución liberal y su repercusión en el mundo cristiano” en Francisco J. Carmona Fernández (coord.). *Historia del Cristianismo IV*, págs. 17-43.

Barth, Karl ([1952] 1959). *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*. Traducción de Brian Cozens. Revisión de H. H. Hartwell. Nueva York: Harper & Brothers.

Basso, Alberto ([1977] 1999). *Historia de la música VI La época de Bach y Haendel*. Edición española de Andrés Ruiz Tarazona. Traducción de Verónica y Beatriz Morla. Madrid: Turner; Ciudad de México: CONCAULTA.

Bentué, Antonio (2010). “Neoescolástica, teología liberal protestante y crisis modernista” en Francisco J. Carmona Fernández (coord.). *Historia del Cristianismo IV*, págs. 219-251.

Bergemann, Hans Georg (1958). *Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts*. Hamburgo: Wittig.

Berghahn, Klaus L. (2005). “Lessing the Critic: Polemics as Enlightenment” en Barbara Fischer y Thomas C. Fox (eds.). *A Companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, págs. 67-87.

Betz, Hans-Georg (1998). “Elites and class structure” en Eva Kolinsky y Wilfried van der Will (eds.). *The Cambridge companion to modern German culture*, págs. 67-85.

Beutin, W.; Ehlert, K.; Emmerich, W.; et al. ([1989] 1993). *A history of German literature. From the beginnings to the present day*. Traducción de Clare Krojzl. Londres: Routledge.

Beyme, Klaus von (2005). *Das Zeitalter der Avantgarden. Kunst und Gesellschaft 1905-1955*. München: C. H. Beck.

Bianconi, Lorenzo ([1982] 1999). *Historia de la música V El siglo XVII*. Edición española de Andrés Ruiz Tarazona. Traducción de Daniel Zimbaldo. Madrid: Turner; Ciudad de México: CONCAULTA.

Boorman, Helen (1986). “Rethinking the Expressionist Era. Wilhelmine Cultural Debates and Prussian Elements in German Expressionism” en *The Oxford Art Journal* 9 2, págs. 3-15.

Bornay, Erika (2001). *Las hijas de Lilith*. Madrid: Cátedra.

Bowen, James ([1981] 1992). *Historia de la educación occidental III El occidente moderno. Europa y el Nuevo Mundo (siglos XVII-XX)*, 2a ed. Barcelona: Herder.

Bowie, Andrew (1998). “Critiques of culture” en Eva Kolinsky y Wilfried van der Will (eds.). *The Cambridge companion to modern German culture*, págs. 132-152.

Brastow, Lewis O. (1906). *The modern pulpit. A study of homiletic sources and characteristics*. Nueva York: Hodder & Stoughton.

Bronner, Stephen Eric (1983). “Expressionism and Marxism: Towards an Aesthetic of Emancipation” en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.). *Passion and Rebellion*, págs. 411-453.

Bronner, Stephen Eric; Kellner, Douglas (eds.) (1983). *Passion and Rebellion. The Expressionist Heritage*. Nueva York: Universe Books.

Brown, Raymond E. ([1997] 2002). *Introducción al Nuevo Testamento*. Traducción de Antonio Piñeiro. Madrid: Trotta.

de Brugger, Ilse M. (1961). *Teatro alemán del siglo XX*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bürger, Jan (2003). *Der gestrandete Wal. Das maßlose Leben des Hans Henny Jahnn. Die Jahre 1894-*

1935. Berlín: Aufbau.

Byrne, Peter (1989). *Natural religion and the nature of religion. The legacy of deism*. Londres; Nueva York: Routledge.

Capó Inglada, Carlos (2010). “Revolución industrial y formas de vida en las iglesias protestantes” en Francisco J. Carmona Fernández (coord.). *Historia del Cristianismo IV El mundo contemporáneo*. Madrid: Trotta; Granada: Universidad de Granada, págs. 154-190.

Clark, Christopher (2008). “Religion and Confessional Conflict” en James Retallack (ed.). *Imperial Germany 1871-1918*, págs. 83-105.

Cohen, Esther (2005). “La sexualidad en la Cábala” en *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, 4a ed. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, págs. 147-57.

Cohen, Robert (1997). “Expressionismus-Debatte” en Wolfgang Fritz Haug (ed.). *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus III*. Berlín: Argument, págs. 1167-83.

Cortés Peña, Antonio Luis (coord.) (2006). *Historia del Cristianismo III El mundo moderno*. Madrid: Trotta; Granada: Universidad de Granada.

Craig, Gordon A. (1978). *Germany 1866-1945* (Oxford History of Modern Europe). Oxford: Clarendon Press.

Cristaudo, Wayne; Baker, Wendy (eds.) (2006). *Messianism, Apocalypse and Redemption in Twentieth Century German Thought*. Hindmarsh: Australian Theological Forum.

Crites, Stephen (2012). “Three Types of Speculative Religion” en Allen W. Wood y Songsuk Susan Hahn (eds.). *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, págs. 545-569.

Derrida, Jacques ([1996] 2003). “Fe y saber” en *El siglo y el perdón. Seguido de fe y saber*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, págs. -139.

Díaz-Salazar, Rafael (1994). “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente” en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, págs. 71-116.

Díez de Velasco, Francisco (2002). *Introducción a la Historia de las Religiones*, 3a ed. Madrid: Trotta.

Dollimore, Jonathan (2004). *Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, 3a ed. Prólogo de Terry Eagleton. Basingstroke; Nueva York: Palgrave Macmillan.

Donahue, Neil H. (ed.) (2005). *A Companion to the Literature of German Expressionism* (Studies in German Literature, Linguistics and Culture). Rochester, Nueva York: Camden.

Eagleton, Terry (2014). *Culture and the Death of God*. New Haven; Londres: Yale University Press.
——(2003). *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*. Malden; Oxford: Blackwell.

Egido, Teófanos (2006). “Lutero y el luteranismo” en Antonio Luis Cortés Peña (coord.). *Historia del Cristianismo III*, págs. 91-146.

- von Essen, Gesa (2009). “Resonanzen Nietzsches im Drama des expressionistischen Jahrzehnts” en Thorsten Valk (ed.). *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*. Berlín; Nueva York: De Gruyter, págs. 101-28.
- Evans, Richard J. (1987). *Death in Hamburg. Society and Politics in the Cholera Years 1830-1910*. Oxford: Clarendon Press.
- (1976). “Prostitution, State and Society in Imperial Germany” en *Past & Present* 70, págs. 106-29.
- Fischer, Jens Malte (1978). *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*. München: Winkler.
- Fischer, Barbara; Fox, Thomas C. (2005). “Lessing's life and work” en *A Companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, págs. 13-39.
- (eds.) (2005). *A Companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*. Rochester, Nueva York: Camden.
- Fraijó, Manuel (ed.) (2005). *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, 3a ed. Madrid: Trotta.
- Freeman, Thomas P. (2001). *The Case of Hans Henny Jahnn. Criticism and the Literary Outsider* (Studies in German Literature, Linguistics and Culture). Rochester, Nueva York: Camden.
- Ginzo Fernández, Arsenio (2005). “Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión” en Manuel Fraijó (ed.). *Filosofía de la religión*, págs. 239-64
- (1993). “La recuperación de lo religioso en el primer romanticismo alemán” en José Gómez Caffarena y José María Mardones (eds.). *Estudiar la religión*. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC, págs. 177-206.
- Gómez Caffarena, José (2005). “La filosofía de la religión de I. Kant” en Manuel Fraijó (ed.). *Filosofía de la religión*, págs. 179-205.
- (1994). “Kant y la filosofía de la religión” en Dulce María Granja Castro (ed.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos; Ciudad de México: UAM, págs. 185-211.
- Gourevitch, Victor (2001). “The Religious Thought” en Patrick Riley (ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 193-246.
- Grady, Hugh (2005). “Tragedy and Materialist Thought” en Rebecca Bushnell (ed.). *A Companion to Tragedy*. Malden; Oxford: Blackwell, págs. 128-144.
- Harvey, Van A. (2012). “Challenges to Religion in the Nineteenth Century” en Allen W. Wood y Songsuk Susan Hahn (eds.). *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, págs. 521-544.
- Hepp, Michael; Otto, Viktor (eds.) (1996). *Soldaten sind Mörder. Dokumentation einer Debatte 1931-1996*. Berlín: Christoph Links.
- Herzig, Arno (2007). “Die Entwicklung der Hamburger Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert” en Claudia Schnurmann e Iris Wigger (eds.). *Tales of Two Cities / Stadtgeschichten. Hamburg & Chicago*, 2a ed. Berlín: LIT, págs. 175-209.
- Hewitson, Mark (2008). “Wilhelmine Germany” en James Retallack (ed.). *Imperial Germany 1871-1918*, págs. 40-60.

- Holt, Bradley P. (2004). "Protestantism and Spirituality" en Alister E. McGrath y Darren C. Marks (eds.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Malden; Oxford: Blackwell, págs. 382-391.
- Hope, Nicholas (1995). *German and Scandinavian Protestantism 1700-1918*. Oxford: Clarendon Press.
- Howard, Michael (2006). "Military History and the History of War" en Williamson Murray y Richard Hart Sinnreich (eds.). *The Past as Prologue. The Importance of History to the Military Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 12-20.
- Jefferies, Matthew (2003). *Imperial culture in Germany 1971-1918* (European Studies Series). Hampshire; Nueva York: Palgrave.
- Jelavich, Peter (1983). "Wedekind's *Spring Awakening*: The Path to Expressionist Drama" en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.). *Passion and Rebellion*, págs. 129-150.
- Jenson, Robert W. (2006). "Apocalypse and Redemption in Twentieth Century German Theology" en Wayne Cristaudo y Wendy Baker (eds.). *Messianism, Apocalypse and Redemption in Twentieth Century German Thought*, págs. 3-12.
- Kellner, Douglas (1983a). "Expressionism and Rebellion" en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.). *Passion and Rebellion*, págs. 3-39.
- (1983b). "Expressionist Literature and the Dream of the «New Man»" en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.). *Passion and Rebellion*, págs. 166-200.
- Kiesel, Helmuth (2017). *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1918-1933*. München: C. H. Beck.
- Kitchen, Martin (1990). "Civil-Military Relations in Germany during the First World War" en R. J. Q. Adams (ed.) (1990). *The Great War 1914-18. Essays on the Military, Political and Social History of the First World War*. Londres: MacMillan Press; The Military Studies Institute of Texas A&M University, págs. 39-68.
- Köster, Peter (2000). "Religion" en Henning Ottmann (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, págs. 309-11.
- Kolinsky, Eva; van der Will, Wilfried (eds.) (1998). *The Cambridge companion to modern German culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koschorke, Albrecht (2000). *Die Heilige Familie und ihre Folgen*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Leiß, Ingo; Stadler, Hermann (1999). *Deutsche Literaturgeschichte VIII Wege in die Moderne 1890-1918*, 2a ed. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Lema-Hincapié, Andrés (2006). *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Prólogo de Jean Grondin. Barcelona: Anthropos; Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Leroux, Neil R. (2007). *Martin Luther as Comforter. Writings on Death* (Studies in the History of Christian Traditions). Leiden; Boston: Brill.
- Lewis, Michael J. (2002). *The Gothic Revival*. Londres: Thames & Hudson.

—(1993). *The politics of the German Gothic Revival. August Reichensperger*. Nueva York: Architectural History Foundation.

Lindenberg, Carter (ed.) (2005). *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell.

Livingston, James C. (2012). “The Defence of Traditional Religion, 1790-1870” en Allen W. Wood y Songsuk Susan Hahn (eds.). *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, págs. 570-598.

Löwy, Michael ([1988] 2017). *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. Traducción de Hope Heaney. Londres: Verso.

—(2001). “Messianism in the Early Work of Gershom Scholem” en *New German Critique* 83, págs. 177-91.

Lukács, György ([1934] 1966). “Grandeza y decadencia del expresionismo” en *Problemas del realismo*. Traducción de Carlos Gerhard. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, págs. 217-58.

—([1935] 1973). “La teoría de Schiller sobre la literatura moderna” en *Sociología de la Literatura*, 3a ed. Edición de Peter Ludz. Traducción de Michael Faber-Kaiser. Barcelona: Península, págs. 153-68.

—([1936a] 1966). “¿Narrar o describir? A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo” en *Problemas del realismo*, págs. 171-216.

—([1936b] 1970). “La tragedia de Heinrich von Kleist” en *Realistas alemanes del siglo XIX*. Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona; Ciudad de México: Grijalbo, 1970, págs. 15-48.

—([1938] 1966). “Se trata del realismo” en *Problemas del realismo*, págs. 288-318.

—([1938-9] 1966). “Correspondencia entre Anna Seghers y Georg Lukács” en *Problemas del realismo*, págs. 319-51.

—([1944-45a] 1971). “Progreso y reacción de la literatura alemana” en *Nueva historia de la literatura alemana*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: La Pléyade, págs. 11-110.

—([1944-45b] 1971). “La literatura alemana en la era del imperialismo” en *Nueva historia de la literatura alemana*, págs. 111-91.

Ludz, Peter ([1961] 1973). “Marxismo y literatura. Introducción crítica a la obra de György Lukács” en György Lukács. *Sociología de la Literatura*, 3a ed., por Peter Ludz. Traducción de Michael Faber-Kaiser. Barcelona: Península, págs. 15-61.

Mancini, Elena (2010). *Magnus Hirschfeld and the quest for sexual freedom. A history of the first international sexual freedom movement* (Critical Studies in Gender, Sexuality and Culture). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Martinec, Thomas (2003). *Lessings Theorie der Tragödienwirkung. Humanistische Tradition und aufklärerische Erkenntniskritik* (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 116). Tübingen: Max Niemeyer.

Martinson, Steven D. (2005). “Lessing and the European Enlightenment” en Barbara Fischer y Thomas C. Fox (eds.). *A Companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, págs. 41-63.

Mate, Manuel-Reyes (2005). “La crítica marxista de la religión” en Manuel Fraijó (ed.). *Filosofía de la religión*, págs. 317-43.

McGrath, Alister E. (2005). *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 3a ed.

Cambridge: Cambridge University Press.

de Mendelssohn, Peter (1970). *S. Fisher und sein Verlag*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Meyer, Jochen ([1970a] 1980). “»Die flüssigsten Jahre«. Hans Henny Jahns literarische Anfänge” en *Text + Kritik* 2/3, 3a ed., págs. 1-16.

—([1970b] 1980). “Lebensdaten Hans Henny Jahns” en *Text + Kritik* 2/3, 3a ed., págs. 136-8.

Middendorff, Wolf ([1956] 1964). *Criminología de la juventud. Estudios y experiencias*. Traducción, prólogo y notas de José María Rodríguez Devesa. Barcelona: Ariel.

Miller, Eddis (2013). “Deconstruction and Religion” en *Religion Compass* 7/1, págs. 25-35.

Mullett, Michael A. (2004). *Martin Luther* (Routledge Historical Biographies). Abingdon: Routledge.

Muschg, Walter ([1934] 1976). “Hans Henny Jahnn” en *Expresionismo, literatura y panfleto*. Traducción de Ramón Ibero. Madrid: Labor, págs. 169-179.

—([1959] 1972). “Hans Henny Jahnn” en *La literatura expresionista alemana. De Trakl a Brecht*. Traducción de Michael Faber Kaiser. Barcelona: Seix Barral, págs. 251-315.

Oksenberg Rorty, Amélie (1996). “Structuring Rhetoric” en Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, págs. 1-33.

Palmier, Jean-Michel (1983). “Expressionist Reviews and the First World War” en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.). *Passion and Rebellion*, págs. 113-125.

Ping, Larry L. (2006). *Gustav Freytag and the Prussian Gospel. Novels, Liberalism and History*. Bern: Peter Lang.

Pippin, Robert B. (2012). “The Kantian Aftermath. Reaction and Revolution in German Philosophy” en Allen W. Wood y Songsuk Susan Hahn (eds.). *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, págs. 19-45.

Porter, Patrick (2005). “New Jerusalems: Sacrifice and Redemption in the War Experiences of English and German Military Chaplains” en Pierre Purseigle (ed.). *Warfare and Belligerence. Perspectives in First World War Studies*. Leiden; Boston: Brill, págs. 101-132.

Pulzer, Peter (1998). “The citizen and the state in modern Germany” en Eva Kolinsky y Wilfried van der Will (eds.). *The Cambridge companion to modern German culture*, págs. 20-43.

Retallack, James (ed.) (2008). *Imperial Germany 1871-1918* (Short Oxford History of Germany). Oxford: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul (1996). “Between Rhetoric and Poetics” en Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, págs. 324-384.

Rühle, Günther (2007). *Theater in Deutschland 1887-1945. Seine Ereignisse – seine Menschen*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Ruiz Ibáñez, José Javier; Penzi, Marco (2006). “La edad del absolutismo confesional: las guerras de religión” en Antonio Luis Cortés Peña (coord.). *Historia del Cristianismo III*, págs. 319-65.

Salaquarda, Jörg (1996). "Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition" en Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins (eds.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 90-118.

Schaeffer, Richard ([1991] 1996). "Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la Ilustración" en Mircea Eliade y Ioan P. Culianu (eds.). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 2a ed. Barcelona: Herder, págs. 517-563.

Schilson, Arno (2005). "Lessing and Theology" en Barbara Fischer y Thomas C. Fox (eds.). *A Companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, págs. 157-83.

Schürer, Ernst (2005). "Provocation and Proclamation, Vision and Imagery: Expressionist Drama between German Idealism and Modernity" en Neil H. Donahue (ed.). *A Companion to the Literature of German Expressionism*, págs. 231-254.

Schweikert, Uwe (ed.) (1994). „*Orgelbauer bin ich auch*“. *Hans Henny Jahnn und die Musik*. Paderborn: Insel.

Schweizer, Eduard ([1978] 2002). *El espíritu santo*, 3a ed. Traducción de Faustino Martínez Goñi. Salamanca: Sígueme.

Sembdner, Helmut (ed.) (1968). *Der Kleist-Preis 1912-1932. Eine Dokumentation*. Berlín: Erich Schmidt.

Sommer, Andreas Urs (2000). "Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts" en Henning Ottmann (ed.). *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, págs. 412-22.

Sourvinou-Inwood, Christiane (2005). "Greek Tragedy and Ritual" en Rebecca Bushnell (ed.). *A Companion to Tragedy*. Malden; Oxford: Blackwell, págs. 7-24.

Spreizer, Christa (2005). "The Spirit of Expressionism *ex machina*: The Staging of Technology in Expressionist Drama" en Neil H. Donahue (ed.). *A Companion to the Literature of German Expressionism*, págs. 255-283.

Sloterdijk, Peter ([1983] 2007). *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela.

Styan, John L. (1983). *Modern Drama in Theory and Practice III Expressionism and Epic Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press.

Szondi, Peter (1966). *Theorie des modernen Dramas*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tábet, Miguel Ángel ([2000] 2004). *Introducción al Antiguo Testamento I Pentateuco y libros históricos*. Traducción de Antonio Esquivias Villalobos. Madrid: Palabra.

Tábet, Miguel Ángel; Marconcini, Benito; Boggio, Giovanni ([2008] 2009). *Introducción al Antiguo Testamento II Libros proféticos*. Traducción de Antonio Esquivias Villalobos. Madrid: Palabra.

Thompson, Geoff (2006). "From Invisible Redemption to Invisible Hopeful Action in Karl Barth" en Wayne Cristaudo y Wendy Baker (eds.). *Messianism, Apocalypse and Redemption in Twentieth Century German Thought*, págs. 49-62.

- Tillich, Paul ([1968] 1976). *Pensamiento cristiano y cultura en occidente I De los orígenes a la Reforma*. Compilación de Carl E. Braaten. Traducción de María Teresa La Valle. Buenos Aires: La Aurora.
- Torres Queiruga, Andrés (2003). *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Traducción de Engracia Vidal Estévez y María Guillén Olivera. Madrid: Trotta.
- Trebolle Barrera, Julio (2002). “La crítica histórico-filológica. La biblia como caso de estudio” en Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán (eds.). *El estudio de la religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 1). Madrid: Trotta, págs. 283-312.
- Urban, Hugh B. (2006). *Magia Sexualis. Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkley: University of California Press.
- Vilanova, Evangelista (1992). *Historia de la teología cristiana III Siglos XVIII, XIX y XX*. Prólogo de Giuseppe Alberigo. Colaboración de Josep Hereu i Bohigas. Barcelona: Herder.
- Vilar, M. Loreto (2011). “La herencia del expresionismo. Sobre la discusión en *Das Wort*, Moscú, 1937/38” en *Revista de Filología Alemana* 19, págs. 189-205.
- Wallmann, Johannes (2003). “Eine alternative Geschichte des Pietismus. Zur gegenwärtigen Diskussion um den Pietismusbegriff” en Udo Sträter (ed.). *Pietismus und Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, págs. 30-71.
- Walser Smith, Helmut (1995). *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870-1914*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Wehler, Hans-Ulrich (1995). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte III Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges: 1843-1914*. München: C. H. Beck.
- Weigl, Engelhard (2006). “Theodicy Between Messianism and Apocalypse” en Wayne Cristaudo y Wendy Baker (eds.). *Messianism, Apocalypse and Redemption in Twentieth Century German Thought*, págs. 13-31.
- Weiss, Penny; Harper, Anne (2002). “Rousseau's Political Defense of the Sex-Role Family” en Lynda Lange (ed.). *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. University Park: The Pennsylvania State University Press, págs. 42-64.
- Wicks, Jared (1998). “Applied Theology at the Deathbed. Luther and the Late-Medieval Tradition of the *Ars moriendi*” en *Gregorianum*, 79 2, págs. 345-68.
- Williams, Raymond ([1977] 1980). *Marxismo y Literatura*. Prólogo de J. M. Castellet. Traducción de Pablo di Masso. Barcelona: Península.
- ([1968] 1973). *Drama. From Ibsen to Brecht*. Harmondsworth: Penguin; Chatto & Windus.
- Wood, Allen W. (1992). “Rational theology, moral faith and religion” en Paul Guyer (ed). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 394-416.
- Wood, Allen W.; Hahn, Songsuk Susan (eds.) (2012). *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yetano Laguna, Ana (1993). *Las Iglesias Cristianas en la Europa de los Siglos XIX y XX* (Historia Universal Contemporánea 18). Madrid: Síntesis.