



EQUIPO DE
REFLEXION TEOLÓGICA

EL CONSTANTINISMO EN LA IGLESIA

CURSO LATINOAMERICANO DE CRISTIANISMO 13

SUMARIO

EL CONSTANTINISMO EN LA IGLESIA

- Introducción: ¿Requiem por el Constantinismo?
- De la Iglesia confesante a la Iglesia Imperial
- Cristianismo y religión imperial
- La Iglesia en busca de su unidad
- Las Persecuciones en el siglo IV
- Creatividad histórica e Ideología
- Conclusión: La Cristiandad como tentación necesaria



CENTRO GUMILLA

Avenida Cristóbal Rojas, 16 - Santa Mónica

Apartado 40,225 - Telf. 661.28.40

CARACAS 104 - VENEZUELA

1979

¿REQUIEM POR EL CONSTANTINISMO?

LA CRISTIANDAD HA MUERTO

Si hubiéramos escrito esta introducción a mediados de la década pasada hubiéramos escrito poco más o menos: La cristiandad ha muerto. El Concilio acaba de concluir con la aceptación por parte de la Iglesia de la autonomía de las realidades terrenas. La Iglesia no aspira a constituirse en árbitro del mundo. Tampoco pretende construir en el mundo una sociedad perfecta e independiente. Renuncia a cualquier tipo de dominio o aislamiento. Por eso resulta pertinente clarificar cómo nació y en que consistió la cristiandad para no repetir con diversos nombres el mismo camino. He ahí el motivo de esta guía sobre el constantinismo.

Pero esta introducción nace en el año 79 bajo signos diversos. Lo escrito sigue siendo válido como horizonte de fondo. Pero en el primer plano resurgen los viejos rostros preconci- liares pretendiendo, como si nada hubiera pasado, restaurar el viejo esquema. Por eso hoy en A.L. un estudio sobre el constantinismo cobra dramática actualidad.

LA RESTAURACION DE LA CRISTIANDAD

La cristiandad asienta sus bases en tiempos de Constantino, se oficializa con Teodosio, se consagra con Carlomagno, con Otón I se consolida como Sacro Imperio Romano Germánico, se transforma bajo Carlos V y el surgimiento de los Estados europeos, a causa de la Ilustración se agrieta en el siglo XVIII, y recibe un golpe mortal en la Revolución Francesa.

Al caer Napoleón se instaura la alianza entre el Trono y el Altar para restaurar el antiguo régimen de absolutismo real y unanimidad cristiana. El carácter represivo de esta alianza refleja que el consenso que en siglos pasados lo sustentó ya no existía. De esta manera la alianza decimonónica entre el Trono y el Altar significó el intento extemporáneo de consagrar la división en el interior de la sociedad y de la Iglesia para sustraerlas de los cuestionamientos de los hombres en trance de construir una sociedad libre fundada en la igualdad y en la fraternidad.

El dominico Lacordaire, elegido por sufragio popular a la Asamblea Francesa, propugnaba "una Iglesia libre en un Estado libre". Pero el papado rechazó este esquema de pluralismo, abdicación de privilegios y concurrencia ideológica. No se trataba de lanzar el evangelio sobre este tiempo nuevo, confiados en su poder suscitador. Se trataba de defender una herencia gloriosa y unos derechos adquiridos. Por eso la Iglesia se opone a las libertades democráticas en nombre de una interpretación de la ley natural que concibe a la sociedad como un organismo vivo y naturalmente jerarquizado, en el que la verdadera libertad del pueblo no sería otra cosa que la voluntaria aceptación de la soberanía de los príncipes.

El siglo XX se abre con una cruzada eclesial contra el modernismo. El antídoto era la espiritualidad alimentada por las devociones y sobre todo la disciplina eclesiástica que debía controlar toda la vida de los cristianos desde los libros que leían hasta los partidos y organizaciones gremiales en que militaban, las diversiones que se les permitían o aun la manera de vestir. El éxito de este proyecto de restauración de la cristiandad lleva a una mayor amplitud y flexibilidad en su aplicación. Los años 50 se ven coronados por un elevado consenso en el pueblo cristiano. Es la época de los congresos eucarísticos, dedicaciones de basílicas, coronaciones de vírgenes, fiestas solemnes, procesiones y florecimiento de todo tipo de asociaciones piadosas.

LA NUEVA CRISTIANDAD

Sin embargo esta capa brillante de militancia y fervor ocultaba un vacío alarmante de sustancia y de imaginación creadora. De ahí que al comienzo de la década de los 60 afloraran de un modo jubiloso e incontenible gérmenes que desde tiempos de León XIII y de modo más específico en la década del 30 venían fermentando en el interior de la Iglesia. El núcleo de esta nueva proposición era la Nueva Cristiandad. Se pedía una nueva presencia de la Iglesia en el mundo. Aquí la mediación principal no sería ya la institución eclesiástica sino los seculares imbuidos en los valores evangélicos. Se trataría de consagrar el mundo, pero no mediante la presencia de templos materiales sino mediante la levadura de los profesionales, trabajadores e intelectuales cristianos.

No fue captado igualmente el alcance de este proyecto. Para unos se trataba simplemente de una puesta al día del anterior: corregir disfuncionalidades y atender a nuevos aspectos. Por eso este proyecto de aggiornamento pudo cabalgar sobre el proyecto restaurador sin impresión de ruptura. Ciertamente que para Maritain y otras corrientes afines el proyecto implicaba una novedad real: la división de planos, tal como él la entendía, suponía acabar con la simetría Iglesia-Estado que implicaba siempre el conflicto o el compromiso con algún tipo de sumisión. Sin embargo el esquema alternativo que él proponía guardaba no pocos resabios medievales que impedían sobrepasar el modelo de cristiandad. Pero otros entendieron que la dinámica conciliar llevaba a la aceptación por parte de la Iglesia de la mundanidad del mundo y por lo tanto a comprender su papel en él como una mera autoridad moral que tendría que ganarse en cada época, y como un movimiento histórico de animación espiritual que no se expresaría en organizaciones confesionales sino en asociaciones ciudadanas abiertas y pluralistas. Sería, entonces, el fin del régimen de cristiandad.

¿PERO ES QUE LA CRISTIANDAD HA MUERTO?

Hoy, 13 años después de la clausura del concilio, no aparece tan claro que se haya acabado el régimen de cristiandad.

La institución eclesiástica actual está casi completamente modelada por él. Y como se ha mostrado en la historia del postconcilio, ni puede echarse vino nuevo en odres viejos ni los hombres de las estructuras aceptan su radical transformación. Estos funcionarios, que en la primera década del postconcilio resistieron tenaz pero ocultamente a los cambios, ahora han pasado abiertamente a la ofensiva restauracionista.

El concilio fue ante todo un clima espiritual que se respiró, un ambiente de confianza, de apertura, de libre juego de ideas y circulación de experiencias, de creatividad. Juan XXIII señaló el tono: no dogmático ni disciplinar sino pastoral; no se trataba de definir ni de ordenar sino de iluminar y alentar. Era una buena nueva para un mundo que salía de la guerra fría y necesitaba un nuevo espacio de libertad y de vida, nuevas estructuras y una revolución cultural.

Pero, si se ha endurecido el ambiente eclesiástico, mucho más se ha bloqueado el social y político. La razón es la misma: Ni la actual estructuración societaria puede dar cabida a las expectativas que se despertaron ni los hombres que las usufructúan aceptan en ellas transformaciones profundas. Entonces viene el Estado autoritario. El rígido encuadramiento de los bloques. La sicosis de seguridad con la exigencia a la población de aceptar la homogeneización impuesta. Cada vez más el Estado se arroga la exclusividad de la representación social. Y la institución eclesiástica tiene propensión creciente a seguir esta tendencia. No se trataría ya de alentar lo que hacen espontáneamente los grupos cristianos u otras personas de buena voluntad; se trata de nuevo de la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia, y, hacia fuera, del proselitismo o del apartheid. No se trata de que el pueblo aumente y la institución disminuya realizándose no en sí sino en él. Ahora se trata de nuevo de un movimiento de reinstitucionalización que se pretende luego para bien y en servicio del pueblo. Nuevamente la Iglesia y el Estado como dos instituciones en cierto modo absolutas y sagradas que se enfrentan y que finalmente siempre llegan a acuerdos "para bien de los ciudadanos".

En Medellín se habló de organizaciones populares y genuinas comunidades de base; ahora se silencian las primeras y se intenta domesticar las segundas. Pero ambas existen en nuestro continente y muchos cristianos militan en ellas siguiendo imperativos genuinos e ineludibles de su vocación cristiana, y no pocos sacerdotes, religiosas y obispos las animan y respaldan. La semilla ha caído en tierra buena y va granando.

En este estado de cosas nos parece conveniente preguntarnos ¿por qué nace el régimen de cristiandad, cómo moldea a la Iglesia, cuáles fueron sus logros y sus limitaciones? De ahí, esta guía sobre el constantinismo.



DE LA IGLESIA CONFESANTE A LA IGLESIA IMPERIAL

El problema se plantearía así: ¿Cómo es posible que un movimiento religioso centrado en un judío crucificado por las autoridades romanas bajo la acusación de rebeldía haya podido llegar a convertirse en la religión oficial del Imperio romano?

Un movimiento de salvación que tiene como objetivo la transformación del orden actual para crear el reino de Dios ¿cómo pudo convertirse en la base espiritual del reino de este mundo?

Un imperio fundado en la afirmación absoluta de la particularidad romana y abocado a la autodivinización ¿Cómo pudo aceptar en sí a una religión universalista y a un poder heterogéneo?

El hecho es que Iglesia e Imperio llegaron a entablar una estrecha alianza. ¿Fue una simbiosis, beneficiosa para ambos? ¿o una mutua destrucción de sus núcleos configuradores? Por de pronto, el Imperio romano ha desaparecido ¿Qué parte tuvo en ello su cristianización? La Iglesia se ha mantenido hasta hoy, pero ¿es la misma Iglesia de los primeros tiempos?

DATOS PARA EL PROBLEMA

— Nerón declara al cristianismo “superstición ilícita” y pone a los cristianos fuera de la ley: “non licet esse christianos”. Persecución en Roma (año 64).

— Trajano, consultado por Plinio el Joven, gobernador de Asia, establece la norma que regirá durante más de un siglo respecto de los cristianos: Se prohíbe la denuncia pública y la persecución, pero se admiten las denuncias privadas. Si el acusado niega su condición de cristiano o se retracta, libertad; en caso contrario, trabajos forzados o muerte.

— Justino, Atenágoras y otros escritores cristianos del siglo II dedican sus Apologías a los emperadores. Creen en la reconciliación de la Iglesia y el Imperio, por eso intentan demostrar la superioridad cristiana dentro del marco cultural imperante.

— Hacia el año 178 el estoico Celso publica La verdadera doctrina. Acusa a los

cristianos de ser una chusma sin sentido crítico ni disciplina moral autónoma. La fuerza de la propaganda cristiana estaría en el temor supersticioso a la amenaza escatológica, la impresión de los milagros y el chantaje a los pecadores con el consuelo del perdón.

— En el 201 la Crónica de Edesa habla de la iglesia de la ciudad, “el templo de la Iglesia de los cristianos”. La vida cultural había pasado de la semiclandestinidad de casas y catacumbas a la plena luz pública.

— Tertuliano en su Apologética (año 197) adopta ya un tono desafiante: “Hubiéramos podido combatirlos sin armas, sin revueltas, simplemente separándonos de vosotros”. “Somos de ayer y ya llenamos la tierra”. “Las Escrituras nos mandan rezar por el Emperador... vemos en él un elegido de Dios... pero sólo tenemos un Señor, el Dios todopoderoso y eterno, Señor también del propio Emperador”.

— Septimio Severo prohíbe el proselitismo cristiano (año 202), pensando que es

ta medida sería suficiente para contener su avance.

— Alejandro Severo tenía a Cristo entre otros dioses en su capilla privada. Permitió existir a los cristianos. En un litigio sobre cuestiones de propiedad sentenció a favor de la comunidad cristiana con lo que implícitamente le reconoció el derecho a poseer y por tanto la existencia civil.



— Orígenes en el *Contra Celso* (año 248) considera providencial el papel del imperio romano para el desarrollo del cristianismo. Por eso pide “que el imperio se convierta al cristianismo y Dios velará sobre él”. A través de innumerables escritos y un fecundo magisterio Orígenes heleniza el cristianismo y renueva al helenismo con la savia cristiana.

— Decio se propone restaurar la vieja tradición romana. Por vez primera la persecución es general. Se pedía un acto de adhesión al culto pagano resumido en la ofrenda a la estatua del emperador. No se trataba de hacer mártires. Promesas y suplicios tenían por fin llevar a la apostasía. Muchísimos cedieron y murieron muchos (años 249-50).

— La persecución de Valeriano habría tenido un doble motivo: Ante la debilidad del imperio, la Iglesia cristiana, tan organizada, aparecía como un peligro interno. Y ante la crisis económica excitaba la codicia una institución poseedora de importantes posesiones y que repartía tantas limosnas (años 257-59).

— El martirio del obispo Cipriano de Cartago, ante el silencio respetuoso de la multitud pagana, y su entierro público entre himnos y oraciones de la numerosísima comunidad cristiana es una manifestación imponente

te del desarrollo y autoridad que ha alcanzado la Iglesia.

— Galieno (año 260) ordena cesar la persecución y confirma a los jefes de las Iglesias el libre ejercicio de sus funciones. Es la primera declaración de tolerancia publicada por la autoridad imperial. Comienzan cuarenta años de paz.

— El filósofo neoplatónico Plotino escribe su libro *Contra los Gnósticos* (año 264): En él se teoriza la oposición frontal entre helenismo y cristianismo. Unos diez años después su discípulo Porfirio lanza sus 15 libros *Contra los cristianos*.

— En tiempos de Aureliano (año 272) la Iglesia de Antioquía recurre al arbitraje del emperador para decidir entre dos obispos cuál es el legítimo. Muestra significativa del tono de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio.

— Diocleciano dispensa del deber de sacrificar a los altos funcionarios cristianos para que pudieran serlo sin problemas de conciencia.

— Las iglesias se vuelven insuficientes y en muchos lugares se edifican otras mayores.

— Galerio emprende en oriente (año 297) la depuración del ejército de cristianos.

— A los 19 años de su gobierno, Diocleciano se decide por la persecución. Los motivos serían los mismos de Decio: La oposición Iglesia-Imperio. Sólo la necesidad de pacificar las fronteras y reorganizar el imperio habría retrasado la ofensiva contra el adversario espiritual del Estado romano. El primer edicto se dirige contra los libros, los templos y la jerarquía; el segundo y tercero emplaza a los clérigos: abjuración o muerte; el cuarto aplica este dilema a todos los cristianos (años 303-05). Fue la persecución más terrible.

— Edicto de tolerancia de Galerio (año 311). El texto refleja amarga impotencia: como los cristianos son tan obstinados que no ha sido posible reducirlos a la disciplina tradicional de los romanos nos vemos

obligados a permitir que se sea cristiano y que restablezcan sus asambleas. El "licet esse christianos", que revoca la ordenanza de Nerón, será ya definitivo.

— Rescripto de Licinio (año 313): Libertad de cultos, restitución de bienes a los cristianos, a sus comunidades y restauración de sus templos. Esta será también la sustancia del Edicto de Milán, promulgado por Constantino. Por fin, la garantía de las leyes y el favor del príncipe: una nueva era.

— El concilio de Arlés (agosto 314) es el primero que nace de una convocatoria imperial: Constantino decide la reunión, ordena su asistencia a los obispos y pone la posta pública a su disposición.

— Lactancio, preceptor del hijo de Constantino, escribe Sobre las muertes de los perseguidores: es el primero que aplica de un modo sistemático la idea de la Providencia al triunfo del cristianismo en el Imperio. Este será también el criterio de la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea (año 325).

— Títulos que se arroga Constantino: "Yo he sido establecido por Dios obispo de los de fuera" (los paganos). Para la Iglesia es "Protector". Convoca los concilios como "Vicario de Cristo". Y en la inscripción para su tumba escribe: "Igual a los apóstoles".

— Constancio (año 356) dicta pena de muerte y confiscación de bienes para los que ofrezcan sacrificios. ¿Revanca cristiana?

— Un libro de la época, el Asclepio, ataca al cristianismo porque "pide prestada la fuerza de la ley para constreñir a las almas verdaderamente religiosas".

— Edicto de Tesalónica (año 380): Teodosio proclama que todos los pueblos del Imperio deben profesar la fe del apóstol Pedro. Nace el Estado confesional cristiano.

— En Siria por instigación del clero incendian y saquean una sinagoga. Teodosio manda que se castigue a los culpables y se repare el daño. Ambrosio amenaza al emperador con negarle la comunión si toma esas medidas. Teodosio cede al chantaje. El Estado ha sido humillado ante la Iglesia que ha

logrado impunidad incluso para trastornar gravemente el orden público.

— Tesalónica se subleva y el emperador la diezma (año 390). Ambrosio lo excomulga y Teodosio hace penitencia. Primer ejemplo de un soberano que se reconoce sometido a leyes más altas que las suyas y de un obispo que reivindica el poder de juzgar y absolver emperadores. La monarquía absoluta tiene ahora un límite en la autoridad también absoluta de los pontífices. En este esquema sólo cabrá subordinación o confrontación.

— Leyes constantino-teodosianas colocan a la Iglesia fuera del derecho común: los obispos habilitados como jueces; se reconoce el derecho de asilo; privilegio del fuero eclesiástico; exenciones fiscales; liberación a los clérigos de las cargas curiales; el Estado se tiene por obligado a ejecutar las sentencias eclesiásticas: brazo secular de la Iglesia.

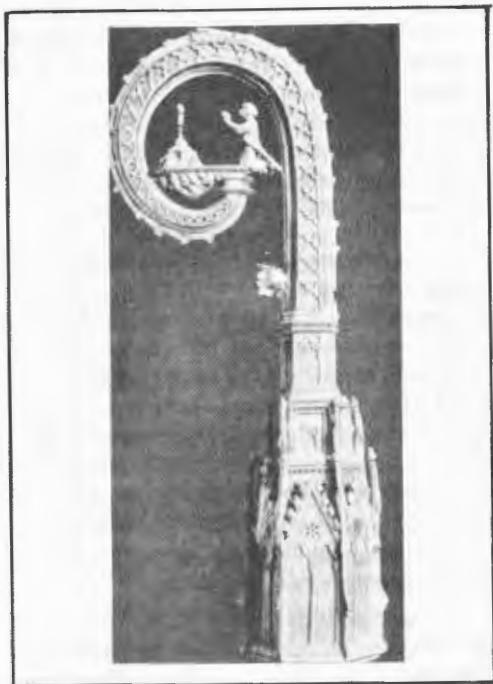
— En el año 410 Roma es saqueada por los bárbaros. Entre la muchedumbre corre el rumor: cuando se honraba a los dioses Roma se mantuvo floreciente ¿por qué ahora el Dios cristiano no ha sabido protegerla?

— Justiniano (527-65) consuma el proceso de mutua implicación entre la Iglesia y el Imperio: Un solo imperio, una sola fe, un solo derecho.

En este proceso largo y contradictorio ¿qué realidades históricas inclinaron la balanza hacia la cristianización del imperio y la adopción del cristianismo como religión oficial?

En primer lugar habría que insistir en que el cristianismo naciente no interesó ni a gobernantes ni a intelectuales durante más de un siglo. Su heterogeneidad respecto del medio impedía verlo como competidor y su carácter pacífico y el origen popular de su clientela inclinaban a considerarlo como algo a la vez despreciable e inocente. Sin embargo desde mediados del siglo II se multiplican los testimonios de inquietud y las reacciones rencorosas. Pero es sobre todo en

el siglo III cuando la situación tanto para el imperio y la sociedad como para la Iglesia cambia radicalmente. Estudiaremos el asunto, primero desde el punto de vista del Imperio y seguidamente desde la perspectiva eclesias-tica.



de la agricultura y el hostigamiento a la bur-guesía urbana.

Socavada la antigua estructura socio-política, la emergencia fue la norma: levas coercitivas de soldados, contribuciones for-zosas de numerario y víveres e imposición de trabajos obligatorios. De este desorden y mi-seria nacieron las pestes. Y como resultado de todo, la despoblación general. Se abando-nó la agricultura, las obras de saneamiento, el comercio; y de ahí, la manufactura. Cada familia tendió a autoabastecerse. Era el des-membramiento de la sociedad.

La reforma de Diocleciano y Constantino fue el resultado lógico de la revolución social del siglo III. Para salir del caos no se encontró otro camino que estabilizar las prácticas introducidas en la anarquía mili-tar reduciéndolas a un sistema lo más simple posible. Se trataba ante todo de restaurar el Estado. Diocleciano y Constantino lo logra-ron; pero, seguramente contra su voluntad, sacrificaron los intereses del pueblo a la sal-vación y conservación del Estado. El sistema tributario ligó los hombres a la tierra o a sus profesiones penándose con la muerte toda movilidad. La burguesía urbana, los curiales, también sufrieron esta transformación aca-bando en funcionarios hereditarios que res-pondían con sus vidas del cobro de los tribu-tos.

EVOLUCION DEL ESTADO

La causa de la inestabilidad del siglo III se debería a que el Imperio se hallaba funda-do sobre las aristocracias urbanas y cuando arrecia la presión en las fronteras éstas se muestran insuficientes para encarar el pro-blema. Para defender al Estado los empera-dores se ven obligados a recurrir de un modo creciente a aquellos mismos cultivadores de la tierra en los que reposaba la prosperidad económica del Imperio, pero que tan escasa-mente habían participado de sus beneficios. El efecto de esta medida es doble: La ruina

En esa sociedad misérrima, ignorante y fanatizada, el emperador como príncipe, es decir como el primero de los ciudadanos y su representante epónimo, no tiene ya cabida. Era necesaria una concepción más simple y fuerte. De ahí que Diocleciano —aunque per-sonalmente adepto a la antigua idea del em-perador como primer magistrado del pueblo romano— hiciera resaltar el carácter sobrena-tural de su poder expresándolo por medio de la identificación del emperador con la divini-dad, introduciendo el ceremonial asiático de la adoración y constituyéndose en Dominus, Señor de sus súbditos, ya no ciudadanos sino siervos.

En adelante el poder imperial quedó fundado en la fuerza y la coacción por un lado y en la religión por otro.

Hay que destacar que el sentimiento religioso se había vuelto dominante en el atormentado siglo III. Pero cuanto más religiosa se hacía la sociedad, más precisas se marcaban también las divisiones entre los diversos grupos. ¿De qué religión sería representante el emperador? Una y otra vez se intentó reanimar a los viejos dioses romanos. Ni aun con el hálito insuflado por su simbiosis con las religiones orientales logró resucitarse su espíritu.

En el siglo III la Iglesia cristiana era sin duda el grupo religioso más compacto y expansivo. Las manifestaciones de los escritores cristianos en el siglo III no producen la impresión de que representen una comunidad oprimida y oculta. Más bien se sienten como la parte más fuerte y valiosa de la población del Imperio y depositaria del futuro de la sociedad. A fines del siglo III los cristianos constituían aún una minoría que no llegaría ni a la décima parte de la población; incluso en las ciudades helenísticas, que eran las más cristianizadas, no llegarían a la mitad. Pero ninguna comunidad religiosa de la época podía compararse con la Iglesia.

Constituyendo un Estado dentro del Estado, su organización fue perfeccionándose en la misma medida en que la del Estado empeoraba. Además los métodos del Estado eran la opresión, la coacción y las persecuciones; las máximas de la Iglesia en cambio, el amor, la compasión y el consuelo. La Iglesia, y sólo ella entre todas las comunidades religiosas, ofrecía no sólo ayuda espiritual, sino también auxilio práctico en las miserias de la vida presente, en tanto que el Estado oprimía y perseguía a los auxiliares.

Constantino tuvo el genio de percibir este estado de cosas y obrar en consecuencia. La Iglesia tendría la paz, el Estado la favorecería. El poder imperial había encontrado su fundamentación absoluta: era eterno como

la Iglesia que lo apoyaba y como ella un poder universal.

Sin duda que Constantino obró guiado por la razón de Estado. Pero no hay que mirar en ello sólo el aprovechamiento de la capacidad organizativa de la Iglesia o su autoridad moral; sino también su función religiosa y cultural: interesaba sobremedida al Estado tributar a la divinidad el culto recto para concitarse su benevolencia en favor del Imperio. Que el cristiano fuera el culto legítimo quedaba probado por su resistencia a las persecuciones y su avance incontenible. De ahí la conveniencia de convertirse a él.

En este esquema la autoridad imperial parece drásticamente desabsolutizada: El emperador no es Dios. Pero enseguida se la restituye: es elegido por Dios, es su enviado. El recorte efectivo de su autoridad viene por parte de la Iglesia: como el emperador, también el pontífice es autoridad sagrada. Ambas son potestades supremas. Si ambas son obedientes a Dios se puede esperar que procedan en armonía benéfica para ellos y sus súbditos. En cualquier otro caso sólo se puede esperar la tiranía o la discordia.

De todos los modos, aun en el mejor de los casos, al estatuto de ciudadano habría sucedido el de súbdito y al de cristiano el de laico. La jerarquía terrestre —civil y eclesiástica— quedaba consagrada como manifestación de la jerarquía celeste; la división social no es ahora un avatar histórico sino una cualidad del ser, la estructura esencial de la realidad. Al pueblo sólo le toca obedecer. El emperador y la jerarquía eclesiástica sólo ante Dios son responsables. Sólo ellos pueden interpelarse mutuamente. La libertad del pueblo está en obedecer a esa disposición providencial. El bautismo de los niños sellará esta evolución. En adelante ser cristiano no será ya una libre respuesta al anuncio de la Buena Nueva; será más bien un aspecto de la socialización, una característica cultural. El cristianismo ha quedado reducido a la condición de religión del imperio. Claro está que

frecuentemente desbordó este esquema, pero es un dato irrefutable que cumplió esta función. Como consecuencia de esta realidad la Iglesia acabó por concebirse a sí misma como Imperio. ¿Cómo pudo darse esta evolución?

EVOLUCION DE LA IGLESIA

En la primera mitad del siglo IV esta imagen fue el resultado de una determinada lectura de los signos de los tiempos; una lectura, por otra parte, casi inevitable.

A pesar de las persecuciones la Iglesia no cae en una visión dicotómica que devalúa al mundo y a la historia —que la rechazan— para ponerlo todo en función del cielo y de la eternidad. La Iglesia cree en la justicia de su causa, cree en su condición de fuerza espiritual sanadora del cuerpo social, y siempre conserva la esperanza de que un día el cristiano será reconocido como óptimo ciudadano, como súbdito leal del emperador y la Iglesia como fuente de paz en el imperio, de confiabilidad en las relaciones sociales y de regeneración moral en los ciudadanos.

El cristiano de los siglos II y III no ve en general al Imperio romano al modo del Apocalipsis de Juan como un poder constitutivamente antidivino por autodivinizado. Sí hablaron a veces de algunos emperadores como de encarnaciones del Anticristo; pero en general más bien pensaron que se trataba de un gran malentendido —generalmente lo atribuyeron al diablo— que algún día se esclarecería. Aun en las horas de persecución más encarnizada nunca dejaron de pensar que el imperio llegaría a convertirse.

Por eso cuando Galerio, el mayor enemigo de la Iglesia, tras diez años de implacable persecución, reconoce su derrota y dice la palinodia, y cuando dos años después Constantino y Licinio pasan de la tolerancia a la restitución de bienes y a la abierta protección ¿cómo no ver la mano de Dios en esta completa mudanza? ¿Cómo no ver en

Constantino un Liberador providencial? ¿Cómo no leer en su obra la realización de la profecía del segundo Isaías? ¿Cómo no identificar su triunfo con el cumplimiento de las promesas de Cristo? Claro que siempre subsiste la reserva escatológica: esto no es el cielo; pero ¿cómo no ver en esta nueva era el comienzo del reino de los santos de Dios?

Así pues hay que decir que la cristiandad —que será posteriormente el modelo de la deshistorización y desescatologización del cristianismo— nace de una determinada interpretación de los signos de los tiempos, de una lectura histórica. Porque, si la historia la hacen los cristianos, si son ellos quienes, según el designio de la Escritura, modelan las estructuras sociales ¿cómo no ver en la configuración social resultante el trasunto de la Jerusalén celestial? De este modo insensiblemente —y por la mediación ideológica del neoplatonismo— se pasa de un juicio insuperablemente ambiguo de la realidad a la consagración arquetípica de las estructuras eclesíásticas y políticas.

En esas condiciones, ante la evidencia de la verdad, la resistencia sólo puede ser obcecación. La libertad queda anulada. La única respuesta digna es la sumisión gozosa. Lo contrario es rebeldía satánica que no tiene ningún derecho y debe ser reducida por las buenas o por las malas. La fe se vuelve uniformidad dogmática y lo que no cabe en el molde se persigue por sedicioso y herético. La libertad cristiana se refugia cada vez más en el monacato, combate interior como protesta por el irenismo imperante, aventura espiritual contra el instalamiento burocrático y sobre todo cristianismo de elección personal, conversión y camino frente al cristianismo de masas.

Sin embargo en el siglo IV este modelo de cristiandad se encuentra aún vivificado y desbordado por los gérmenes poderosos de ese cristianismo emergente, purificado por las persecuciones. Además el emperador es uno solo, pero en la Iglesia aún son varias las

escuelas teológicas hondamente arraigadas, y los centros de decisión se equilibran. Además las sedes metropolitanas estuvieron regidas frecuentemente por personas de gran capacidad intelectual, libertad de espíritu y voluntad de servicio. El siglo IV semeja a un potente resorte que al cesar la opresión que lo retenía se expande vigorosamente. Sin embargo hasta el entusiasta Eusebio se queja de

la hipocresía que la cristiandad lleva necesariamente consigo ya que gentes sin fe y herejes "se infiltraban en la Iglesia por temor a las amenazas del emperador". Y Jerónimo quiso componer una obra histórica para mostrar cómo la Iglesia "después de recibir en su seno a los príncipes cristianos se hizo mayor en riquezas pero menor en virtudes".

CRISTIANISMO Y RELIGION IMPERIAL

La organización de un movimiento es señal de crecimiento. El espíritu de un movimiento se pone por escrito como fuente obligada de referencia. Se fijan los objetivos propuestos. Y los medios para alcanzarlos.

Esa institucionalización responde a una situación histórica. Se adapta a ella. La materia viva toma forma en un molde cultural.

La institución tiende por inercia a perpetuar no sólo el espíritu que le dio vida. Sino también las formas culturales adoptadas en unas circunstancias históricas determinadas.

Cambian los tiempos y las circunstancias. Y surgen tensiones y conflictos con diversos aspectos de las instituciones. La repetición produce un sentimiento de seguridad. Se piensa que la repetición de las formas asegurará la identidad del espíritu. Se niega la historia. Y así no se conserva la tradición viva sino disecada.

Los diversos elementos de la tradición cristiana tienen un origen histórico. Fueron la institucionalización de la vivencia cristiana en una determinada cultura. Si no reexaminamos nuestra vida cristiana, corremos el peligro de petrificar nuestro cristianismo en una cultura pasada. De creernos los conservadores del Evangelio cuando defendemos el absolutismo monárquico que provocó la Revolución Francesa. Una cosa es la manía de novedades. Y otra cosa es la manía de vivir con 200 años de retraso.

En 1832 escribía Rosmini su libro titulado "Las cinco llagas de la santa Iglesia". Lo publica 15 años más tarde, esperanzado por la elección papal de Pío IX. Lo de "santa Iglesia" no es una ironía, sino una profesión de fe. Las cinco llagas son, según él: La división entre pueblo y clero en el culto público de la Iglesia; la insuficiente educación del clero; la desunión de los obispos; el nombramiento de los obispos dejado en manos del poder laical; y, la servidumbre de los bienes eclesiásticos.

Puso el dedo en las llagas. Pero había enfermos que no querían ser curados. Y personas extrañas que sacaban provecho de la enfermedad. La alianza de algunos clérigos con el gobierno del emperador de Austria lograron que el libro fuera incluido inmediatamente en el índice de libros prohibidos, y que Rosmini perdiera la confianza de Pío IX, que había pensado nombrarlo Secretario de Estado.

El Índice de Libros prohibidos fue suprimido al concluir el Concilio Vaticano II. Rosmini fué rehabilitado. Su obra nuevamente publicada. Pero, ¿qué pasó con las "cinco llagas"?

Son llagas profundas. Algunas vienen desde la Edad Media. Algunas son aún más profundas. Vienen desde tiempos del Imperio Romano. Vamos a buscar su origen. No con la actitud científica del historiador. Sino con la preocupación del enfermo por curarse.



Eusebio de Cesarea nos cuenta en su Historia Eclesiástica los tres primeros siglos

de vida de la Iglesia. Tras hablar de las persecuciones, el libro décimo está consagrado a la paz constantiniana.

"Rebosábamos de un gozo indecible". "Los templos surgían de nuevo desde los cimientos hasta una altura imprevista, y recibían una belleza superior en mucho a la de los que anteriormente fueran destruidos" (X,2,1).

Al obispo constructor de la nueva iglesia de Tiro en Fenicia se le llama nuevo Beseleel, Salomón, Zorobabel (X,4,3), nuevo Aarón o nuevo Melquisedec (X,4,23). Hemos vuelto a la legislación sacerdotal del Antiguo Testamento, al tabernáculo, al templo, a los sacrificios, a los ritos. Se cita la carta a los Hebreos mientras se olvida su mensaje central.

Se reconoce que el verdadero templo son los creyentes. "Dios está contemplando el templo vivo que son ustedes y vela por la casa de piedras vivas y bien montadas, y asentadas con toda seguridad sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, cuya piedra angular es Jesucristo" (X,4,21). Pero como que el templo material se roba la atención.

Con el anuncio de la Buena Noticia del Reino, y con el mandato del amor al prójimo Jesús había borrado las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Ahora se restablecen esas fronteras. Reaparecerán espacios sagrados (templo, convento), tiempos sagrados (Semana Santa, Navidad), objetos sagrados (cálices, patenas), vestidos sagrados (alba, casulla), personas sagradas (obispos, sacerdotes). Más adelante habrá también instrumentos sagrados, opuestos a los profanos. Y una lengua sagrada (el latín imperial), opuesta a las lenguas profana.

"Pero aún hay más: los supremos emperadores, con sus continuas legislaciones en favor de los cristianos, venían a confirmar ampliándolas y agrandándolas, las mercedes de la munificencia de Dios. También para los obispos menudeaban cargas personales del

emperador, honores y donaciones en dinero" (X, 2,2).

"Por una serie de hechos, aparece que la religión en que se conserva el supremo respeto al santísimo poder del cielo, cuando se la ha admitido y se la ha preservado legalmente, ha proporcionado al nombre romano grandísima fortuna y a todos los asuntos de los hombres una prosperidad singular" (X,7,1). La política religiosa de Constantino camina hacia una identificación de la Iglesia y el Estado.

Esta asimilación entre Iglesia y Estado favorece la aceptación de estructuras cortesananas por parte del cristianismo. No es casual que a partir de este momento se empiece a notar una intensificación del esplendor en la celebración de la eucaristía. Las ceremonias del altar se convierten para los fieles en objeto de su reverente admiración. El clero se presenta con suntuosas vestiduras, se hace un derroche de luz e incienso, el ceremonial se desarrolla a base de inclinaciones, genuflexiones y reverencias. Se introducen formas que sólo se usaban cuando el emperador o sus altos dignatarios, en ocasiones festivas, se presentaban al pueblo. El traslado de los dones al altar y, si se daba el caso, la distribución de la comunión, dieron ocasión a solemnes procesiones de los clérigos, que recordaban los coros invisibles de los espíritus celestiales.

Las señales de la realeza de Dios, para el salmista, eran hacer justicia a los primidos, dar pan a los hambrientos, liberar a los cautivos, enderezar a los que ya se doblan, sustentar al huérfano y a la viuda y trastornar el camino de los malvados. En cambio, ahora esas pruebas se verán en el incienso, los ornamentos y las ofrendas. "¿Qué rey es tan poderoso y llena todo lugar con dedicaciones de sus regias moradas y de templos divinos, como esos bellísimos ornamentos y ofrendas que vemos en este templo? Porque también estos mismo objetos son realmente venerables y grandes, dignos de admiración y estupor,

como pruebas claras que son de la realeza de nuestro Salvador" (X,4,20).

"El favor otorgado a la religión cristiana por parte de la autoridad estatal condujo a conversiones en las que, frecuentemente, la oportunidad era factor más fuerte que la fe. Así se produjo el fenómeno de la Iglesia masiva y surgió el peligro de un cristianismo pagano, que no podía conjurarse completamente ni siquiera por la institución del catecumenado.

A consecuencia de esta evolución, se impuso dentro del pueblo de Dios una diferencia sociológica, entre clérigos y laicos". (*Sacramentum mundi*, Herder. Barcelona 1972, I, 965).

La distinción entre clérigos y laicos comienza a apuntarse en el siglo III (Tertuliano y Orígenes) y se afianza definitivamente en el siglo IV (San Jerónimo). "El clero, en cuanto orden (del latín *ordo*) o categoría de personas diferenciadas y distinguidas del resto de los fieles, tiene su origen en una pretensión de los clérigos por asimilarse al orden de los magistrados o notables que gobernaban en Roma. Así el orden —y sus derivados ordenación y ordenar— vino a ser en la iglesia el término clave que discriminaba a los cristianos en dos categorías de personas: los que estaban situados en un rango o condición superior, los 'ordenados', y los que no tenían ese rango, la plebe. Lo mismo que en la sociedad civil, el orden llevaba consigo un honor, término que se aplicaba sobre todo al obispo" (Castillo, *La Alternativa cristiana — Sígueme*, pag. 180-182).

"Por la adaptación de la jerarquía eclesiástica al rango de los honores civiles, por los privilegios y títulos de nobleza, el alto clero se separó abiertamente del pueblo, situación que fue subrayada arquitectónicamente en la construcción de las iglesias por la contraposición de coro y nave. La originaria tensión entre Iglesia y mundo quedó sustituida por la diferencia entre clero y laicos. En adelante se tiene por "espiritual" precisa-

mente al clérigo —a quien está reservada la instrucción— y ya no simplemente al bautizado” (*Sacramentum mundi, ibid.*).

Esa división dentro de la iglesia, reflejada en la misma arquitectura, la expresa así Eusebio de Cesarea: “Después de haber terminado el templo, lo adornó con tronos muy elevados para honrar a los que presiden, y además con escaños dispuestos en orden para los del común, según corresponde. Y después de todo ello, puso en medio el altar, como santo de los santos, y para que no fuera accesible a la masa, lo cercó también con enrejados de madera cuidadosamente adornados con finos trabajos de arte hasta arriba, ofreciendo así un admirable espectáculo a cuantos lo ven” (X, 4, 44). De una mesa accesible a cuantos comparten la comida eucarística, hemos pasado a un santo de los santos, como el del Antiguo Testamento, inaccesible “a la masa” (!!!), adornado con trabajos artísticos, para que los espectadores los admiren.

En el oriente del Imperio, esta separación será completa. “Se acentúa cada vez más la línea divisoria entre el altar y el pueblo. Las barandillas que había entre los fieles y el altar se hacen más altas, hasta convertirse, finalmente, en el iconostasio, una pared con cuadros que oculta completamente el altar a las miradas del pueblo. Con esto se da un paso más en la dignificación de las ceremonias del altar, que quedan envueltas en una atmósfera de estremecido y sagrado misterio” (JUNGMANN, J.A.: *El sacrificio de la Misa*. BAC. Madrid 1953. pg. 70).

San Juan Crisóstomo habla del ‘sacrificio terrible’, de la ‘hora escalofriante’ en que se celebra el misterio de la ‘mesa terrible y tremenda’. Tales sentimientos influyeron en la espiritualidad. Ya San Juan Crisóstomo mismo “tuvo motivo para quejarse de que demasiado pocos se atrevían a recibir la comunión. Esta baja en la frecuencia de la comunión en Oriente la registran también los Padres latinos de los siglos IV y V” (*ibid.*).

También a partir del siglo IV van adquiriendo carácter obligatorio los textos litúrgicos. A comienzos del siglo III, San Hipólito insiste expresamente en el derecho del celebrante a formar libremente sus textos, derecho que siguió en vigor aún por bastante tiempo. En algún país puede probarse el derecho de la libre creación del texto todavía para el siglo VII. En el siglo IV alguien creó el texto primitivo del canon romano, que durante siglos se impondrá obligatoriamente a todas las iglesias, algunas de las cuales habían tenido anteriormente hasta 17 formas diversas.

Nos podemos preguntar quién es ahora el protagonista principal en la vida de la iglesia. “¿No se ha dicho siempre que el centro de la iglesia está en Roma, en el papa y en sus organismos de gobierno? Y si del ámbito universal pasamos al diocesano o al más estrictamente local, ¿no es una verdad elemental que el centro de la comunidad diocesana está en el obispo? ¿no es también una verdad elemental que cuando se trata de una parroquia, es al párroco a quien corresponde ocupar el puesto central en la vida de la comunidad parroquial?” (Castillo, o.c. pg. 145). La iglesia es una institución estructurada de tal manera que en ella se da un grupo reducido dirigente y dominante y, por debajo de ese grupo, una gran masa fundamentalmente pasiva. Está estructurada según el esquema de la sumisión, no de la participación. ¿Se puede decir que una organización en donde las cosas funcionan así es una verdadera comunidad? “Para que se dé una verdadera comunidad cristiana, además de las condiciones que podríamos llamar de tipo dogmático, tales como una sola fe, un solo bautismo, etc., se necesitan otras de carácter psico-social. Esas condiciones son: la participación, la responsabilidad, la cooperación, la confianza, la interacción, la comunicación y la influencia. Seamos sinceros. ¿Se dan estas condiciones en la iglesia? ¿Se dan en cada diócesis y en cada parroquia?” (*ibid.*, pg. 168).

Lo que en realidad se pone en tela de juicio no es la autoridad de la iglesia, sino las formas de ejercicio de la autoridad en la iglesia, la larga tradición, que se remonta a Carlomagno, si no a Constantino, está necesitando hoy una verdadera revisión. "Siervo de los siervos de Dios" y otras expresiones semejantes, presentan la autoridad eclesiástica como un servicio. "Está claro que ser servidor y esclavo, ponerse el último y comportarse como el que lava los pies a los demás, son cosas que sólo se pueden realizar de verdad si se excluye: 1) toda separación; 2) todo privilegio; 3) todo poder que en la práctica domine a los demás. Sin embargo, la teología dice que los clérigos tienen por derecho divino, unos poderes que nadie más que ellos pueden tener. Concretamente se trata del poder sobre la verdad que la gente debe aceptar, el poder sobre los sacramentos y el poder para regir a los fieles. Además, en la praxis de la iglesia se ha aceptado la separación de los clérigos, que están situados por encima de los demás. Y luego vinieron los títulos y las insignias que utilizan los eclesiásticos, con la consiguiente instalación económica y social que todo eso ha traído consigo". (ibid, pgs. 183-84).

Los títulos que utiliza el clero están prohibidos por el evangelio: 'padre', 'abad', 'papa' (cfr. Mt 23,9), 'maestro' (Mt 23,8), 'doctor' (Mt 23,10), 'señor' y lógicamente también 'monseñor' (Lc 22,25); 'excelencia' y 'eminencia' no cuadran con Mt 20, 26-27; 23,11; Mc 9,35; 10,43-44; Lc 22,25; Jn 15, 13-15 (cfr. VON BALTHASAR, H.U.: Ensayos teológicos II. Madrid 1964. pgs. 475-476).

Nos han dicho que "el medio es el mensaje". Pero muchas veces nos olvidamos de la importancia de la comunicación no verbal. Nos pueden predicar la igualdad de todos los hombres y su responsabilidad en la transformación del mundo. Pero si algunos siempre hablan desde arriba, y si otros nunca pueden ser escuchados, se fomenta el infanti-

lismo, la inmadurez, y se anula lo que se predica a nivel verbal.



El Nuevo Testamento habla de 'ministerios', de 'dones particulares', de 'miembros de un cuerpo', en el que todos son necesarios. La pequeña comunidad que sigue a Jesús va creciendo y se va dando la organización que necesita. Aparecen los "responsables" y "dirigentes" de la comunidad (cfr. Hech 11,30 y 1 Tim 3,1, en la Nueva Biblia Española). Pablo y Juan se dirigen a comunidades, no a dirigentes. Con el tiempo crece el poder de obispos y presbíteros. Todavía San Cipriano escribe: "Desde el principio de mi episcopado determiné no tomar ninguna resolución por mi cuenta sin vuestro consejo y

el consentimiento de mi pueblo". Todavía en su tiempo, las comunidades de tres diócesis habían depuesto a sus obispos respectivos, porque habían flaqueado en la persecución y no habían confesado su fe. Y San Cipriano les dará la razón, escribiendo: "Por lo cual el pueblo... debe apartarse de un obispo pecador y no mezclarse en el sacrificio de un obispo sacrílego, cuando sobre todo, tiene poder de elegir obispos dignos o de rechazar a los indignos". En cambio, otro santo, San Pío X, escribirá: "En la jerarquía sola residen el derecho y la autoridad necesarias para promover y dirigir a todos los miembros al fin de la sociedad. En cuanto al pueblo, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores". Como dice el padre Congar, la eclesiología se ha convertido en jerarcología.

Nuestra preocupación fundamental no es la intraeclesial. Jesús vino a anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios para los po-

bres. Hoy faltan seguidores para continuar esa empresa. No clérigos, sino cristianos, organizados para esa tarea. Para anunciar el Reino con hechos significativos.

El siglo de Constantino y Teodosio se nos presenta como un tiempo de la iglesia lleno de creatividad. De gran aumento numérico. De celebraciones litúrgicas impresionantes. De mucha organización. De reservar grandes espacios para lo sagrado. De un crecimiento en recursos, en poder y en prestigio, al servicio de la iglesia.

Las consecuencias de aquella época han marcado a la iglesia durante siglos. El psicoanálisis no vuelve a los orígenes por curiosidad. Sino para tomar conciencia de las alternativas que se plantearon. Y para retomar la decisión más conveniente.

Por eso en la Historia eclesiástica hemos buscado el origen de las cinco o más llagas de la santa Iglesia. Para ayudarnos a optar por la alternativa cristiana.

LA IGLESIA EN BUSCA DE SU UNIDAD

El proyecto de cristiandad se apoya sobre una concepción estrictamente jerárquica de la autoridad, donde las bases obedecen ciegamente las directrices emanadas desde la cúspide. La unidad de la Iglesia se lograría —según este modelo— a través de una sumisión absoluta al magisterio; y los cuestionamientos actuales representarían una insubordinación inadmisibles en un auténtico cristianismo.

Sin embargo, a juzgar por la historia de los primeros siglos, el proceso real de unificación fue mucho más complejo, aleccionador y estimulante.

ACUERDOS REGIONALES

Desde el primer momento la comunidad cristiana cayó en la cuenta de que no bastaba referirse a una única persona para lograr la unidad. Era posible proclamarse seguidores de Jesús de Nazareth y sin embargo presentar imágenes de él no sólo diferentes,

sino incluso contradictorias. Más aún; esta posibilidad se estaba haciendo amenazadoramente real en más de una circunstancia y colocaba a las diversas facciones en el umbral de un cisma.

Ya en los intentos iniciales de recoger resúmenes escritos de la enseñanza y las acciones de Jesús, o evangelios, existía una va-

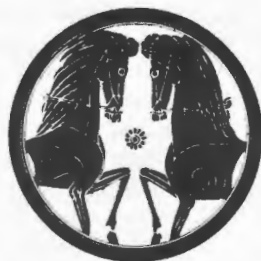
riedad desconcertante. Cada uno de ellos aparecía bajo la autoridad de un apóstol, por lo que era muy difícil decidir sobre su autenticidad fiándose únicamente del nombre. Allí estaban los evangelios de Tomás, Mateo, Lucas, Pedro, Andrés, Marcos, Felipe, Matías, Juan, Bernabé, Santiago, Bartolomé. Algunos de ellos narraban cosas sumamente extrañas. ¿Pero quién iba a decidir cuáles de estos evangelios eran verdaderos y cuáles falsos si todos los testigos presenciales hacía tiempo que habían muerto?

La solución surgió de la práctica litúrgica. Con el paso del tiempo se percibió que determinados evangelios eran utilizados universalmente por las diversas iglesias locales que veían bien reflejada en ellos su experiencia de fe; mientras otros, por el contrario, eran abandonados o rechazados como extraños. Comenzaba así a funcionar la selección natural como criterio de ortodoxia. Las primeras colecciones de libros "inspirados" no surgieron de un decreto superior sino del discernimiento practicado por las bases.

Lo que sucedía con los evangelios se repetía con mayor razón respecto a los pensadores o, como se les comenzó a llamar pronto, teólogos. Estos eran personajes sumamente cultos y capaces que se habían convertido al cristianismo y, al estilo de Pablo, no se habían conformado con transmitir tradiciones, sino que habían tratado de reelaborarlas para hacerlas accesibles a otras culturas. Estos primeros teólogos tenían otra importante función: la de justificar la coherencia del cristianismo frente a los ataques de los representantes de otras tradiciones religiosas más prestigiosas.

Pero aquí surgía de nuevo la dificultad. En vez de formar un grupo compacto, algunos de ellos defendían posiciones que chocaban con las sostenidas por otros sectores dentro de la misma Iglesia. Así lo que se suponía que iba a ser una lucha ideológica entre cristianos y no cristianos se convertía

más de una vez en disputa acerba entre diversos sectores de la Iglesia. La crisis se agudizaba cuando las divergencias respondían a diversas prácticas o creencias en distintas regiones o ciudades que siempre habían luchado por la hegemonía dentro del Imperio y de la Iglesia. Estas ciudades, después de la caída de Jerusalén, eran fundamentalmente Alejandría (Egipto), Antioquía (actual Turquía), y más tarde Roma y Constantinopla (actual Estambul). Entonces las diferencias doctrinales podían degenerar en auténticas guerras civiles. ¿Y quién era el que iba a decidir en favor de una u otra parte?



En los tres primeros siglos, cuando la Iglesia vivía aún perseguida y en la clandestinidad, las soluciones se encontraban siempre a nivel local. Los representantes de las diversas posiciones se reunían o escribían hasta lograr un acuerdo, o elegían un arbitraje neutral que decidiera la cuestión.

Claro que este mecanismo valía para los casos en los que las fuerzas fueran bastante iguales por ambas partes. Cuando la voz discordante representaba sólo a un grupo no demasiado grande, resultaba fácil para el jefe de la comunidad declararlo como separado (hereje), por sí mismo o en unión con algunos otros Obispos de la región. En estos casos se suponía implícitamente que el sentido común de los cristianos estaba guiado por el Espíritu de Jesús para no desviarse de la recta enseñanza de su Señor. Una vez más, el criterio de ortodoxia se encontraba en las bases.

Las cuestiones discutidas en estos tiempos tenían que ver sobre todo con la práctica sacramental, y con la comprensión de la personalidad de Jesús de Nazareth y sus relaciones con la divinidad.

Respecto a la práctica sacramental, una de las cuestiones más agriamente debatidas fue la de los "rebautizantes", hacia mediados del s.III. Para aquella época ya se habían constituido algunas comunidades "heréticas" que se declaraban cristianas pero no estaban en comunión con las principales Iglesias. Con el tiempo, algunos miembros bautizados en estas nuevas comunidades decidían pasarse a la Iglesia católica. ¿Habría que admitir su primer bautismo como válido? Esteban, Obispo de Roma, pensaba que sí. Bastaba por tanto oficiar un rito de reconciliación o admisión para que el postulante pasara a ser un nuevo cristiano. Las Iglesias de Africa en cambio, liderizadas por Cipriano, Obispo de Cartago, se negaban a admitir validez alguna al primer bautismo y volvían a repetir la ceremonia. Las cartas que ambas iglesias se cruzaron con este motivo abundan en condenaciones mutuas de herejía y están llenas de acrimonia. Estaban le llama a Cipriano "pseudo-cristo, pseudo-apóstol y obrero infiel". Cipriano, por su parte, juzga que Esteban "trata de defender la causa de los herejes contra los cristianos y contra la Iglesia de Dios". Hoy ambos contendientes están incluidos en el catálogo de los santos.

Otras disputas tuvieron como sujeto el sacramento de la Penitencia. Varios cristianos pensaron que la disciplina penitencial de la Iglesia —muchísimo más estricta que la actual— era demasiado laxa. Allí perdió el occidente uno de sus mejores teólogos. Tertuliano (ca. 160 - 222/3), que entre otros grandes méritos había ayudado a crear un vocabulario teológico propio a la iglesia latina, dominada cultural y lingüísticamente por la griega, se unió al rigorismo de la secta montanista.

Las discusiones sobre la naturaleza de Cristo presentaban por entonces una comple-

ja gama de matizaciones y no resultaba fácil definir cuándo una proposición dejaba de ser ortodoxa para convertirse en herética. Fundamentalmente se consideraba ortodoxo a quien afirmara que Jesús era Dios y hombre. La negación directa de alguna de las partes pasaba a ser herética. Pero el avance de la comprensión de la personalidad de Jesús tenía que pasar necesariamente por todo un proceso de afirmaciones incompletas o ambiguas, que resultaba difícil clasificar y valorar en todas sus implicaciones sucesivas. Varios de los pensadores más capaces corregían ellos mismos sus propias formulaciones al ver cómo podían ser interpretadas por otros en sentidos que ellos nunca les quisieron dar. Pero hasta Constantino las diversas disputas permanecieron bastante localizadas.

CONCILIOS ECUMENICOS

Después del Edicto de Tolerancia promulgado por Constantino, la situación cambió por completo. Si dicho edicto permitió por fin el libre curso de las ideas, no pudo evitar tampoco la expansión rápida de concepciones heterodoxas. Una de ellas —el arrianismo— alcanzó pronto proporciones peligrosas para la misma unidad del Imperio. Aunque originada por un presbítero de Alejandría contó pronto con las simpatías de Obispos tan notables como los de Nicomedia, Nicea, Calcedonia, Laodicea, Tiro, Cesarea y E-feso, todas ellas importantes ciudades del Imperio. Arrio defendía que Jesús de Nazareth era la criatura más perfecta que haya existido, creada incluso antes que todas las demás y con una naturaleza semejante a la de Dios. Pero según él era absurdo afirmar que fuera Dios.

Constantino veía con preocupación que la unidad política lograda tras una guerra civil laboriosa y dramática iba a ser echada a perder por cuestiones religiosas. En vista de lo cual decidió reunir a los Obispos más

significativos en un amplio Consejo (Concilio) para tratar de llegar a un acuerdo.

Ya anteriormente se habían tenido más de una vez Concilios Provinciales. Algunos de éstos habían llegado incluso a ser reconocidos por otras Provincias Eclesiásticas que aceptaron sus conclusiones como válidas también para sus propios territorios. Pero las circunstancias hacían entonces imposible un encuentro de dimensiones universales (ecuménicas).

El primer Concilio Ecuménico se celebró en Nicea de Bitinia del 20 de mayo al 25 de julio del año 325. Participaron más de 300 Obispos. La mayoría pertenecían a la parte oriental del Imperio (actuales Grecia, Egipto, Turquía) porque era ahí donde florecía la cultura y proliferaban los grandes pensadores. Entre los occidentales las crónicas mencionan a un renombrado presbítero de Córdoba (Osio), y a un grupo de sacerdotes romanos que traían la representación del Papa Silvestre. El Concilio definió que Jesucristo era "Dios verdadero, consustancial al Padre".

Constantino había tomado una parte considerable en la preparación y celebración del evento. Financió los costos de viajes de los participantes y les ofreció incluso las carrozas imperiales para su traslado. Las sesiones se tuvieron en el salón del palacio imperial, ya que en Nicea estaba la residencia de verano del Emperador. El mismo asistió en persona y tuvo una alocución inicial para exhortar a la paz. Un representante de los Obispos le agradeció en nombre de todos sus solicitudes por los asuntos eclesiásticos. Comenzaba la larga historia de los Concilios Ecuménicos con una presencia-presión del poder civil que no iba a desaparecer hasta nuestros días. El primer concilio ecuménico celebrado sin una ingerencia directa de los poderes políticos ha sido apenas el Vaticano II.

Pero los Concilios Ecuménicos no supusieron una solución definitiva a las divergencias doctrinales dentro de la Iglesia. Va-

rios de los concilios que siguieron al de Nicea decretaron lo contrario de aquél. Los arrianos lograron conquistar las simpatías del Emperador y desterrar a Atanasio, Obispo de Alejandría, que en Nicea había sido el portavoz de la posición victoriosa. En el año 342 decidieron reunirse de nuevo en Sardica (actual Sofía capital de Bulgaria), pero desde el primer momento los Obispos orientales y occidentales mantuvieron sesiones separadas. Occidente declaró injusta la deposición de Atanasio y confirmó las decisiones de Nicea; los orientales en cambio las condenaron. Lo que intentaba ser una reconciliación había terminado en un cisma. La situación se agravó cuando Constancio, sucesor de Constantino para la región oriental, amenazó con el destierro a los Obispos que se negaron a suscribir un credo claramente arriano.

Hoy, a distancia de siglos, distinguimos en toda esa multitud de concilios los que llamamos ecuménicos de los demás. Pero esta clasificación es muy tardía. Al principio no había aún criterios claros para discernir cuál de ellos tenía valor obligatorio universal y cuál no. El número o la calidad de los participantes no era criterio suficiente, pues hoy reconocemos como segundo concilio ecuménico al primer concilio de Constantinopla que apenas contaba con unos ciento cincuenta Obispos, todos ellos orientales, y que al principio fue considerado como regional. Allí se definió la divinidad del Espíritu Santo. El criterio, por tanto, para juzgar de la ecumenicidad de un concilio ha sido considerar la importancia de las decisiones que tomaron. Esta se ha visto más clara con el correr de los años, cuando la decantación de los ánimos ha dejado en pie unas cosas y abandonado otras. De nuevo, el criterio de unidad fue considerablemente influenciado por el sentido común de la comunidad cristiana.

Tampoco los concilios reconocidos como ecuménicos se vieron libres de apasionamientos y contradicciones. Esto lo vemos por ejemplo en el tercer concilio ecuménico

celebrado en Efeso el año 431. El problema era para este tiempo decidir si Jesús era una persona que podía ser llamada a la vez Dios y hombre, o si había que separar en él una como doble personalidad. Los Líderes de la contienda eran Cirilo, Obispo de Alejandría, que defendía la personalidad única, y Nestorio, Patriarca de Constantinopla, a quien se acusaba de defender la doble personalidad. El concilio se abrió el 22 de junio después de haber esperado en vano dieciséis días a los que faltaban. La primera sesión condenó a Nestorio. Cinco días más tarde llegaron los Obispos de la región de Antioquía que, molestos porque se había tomado una decisión tan importante en su ausencia, se reunieron en anticoncilio y condenaron a Cirilo. Todavía unos días después llegaron los delegados de Roma que, unidos a la fracción de Cirilo, confirmaron la condenación de Nestorio y excomulgaron a los antioquenos. Esta fue la sentencia que prevaleció al final del concilio.

Como hemos podido observar, la dirección de los concilios no estaba reservada al representante de ninguna ciudad en especial. Quien más se había distinguido por sus escritos en defensa de la opinión que la mayoría consideraba la ortodoxa era el que, al reunirse el concilio, tomaba naturalmente el liderazgo del mismo. Sus escritos eran asumidos y los del contrario resultaban condenados. En alguna ocasión ni siquiera se podía hablar de un líder, sino más bien de una tendencia representada por varios Obispos.

La participación del Obispo de Roma en los primeros concilios fue escasa por no decir nula. Se contaba con su aprobación, se recibían sus legados y se le enviaban las conclusiones, como se hacía con todas las demás sedes cuyos Obispos no habían podido asistir. A pesar de que ya para ese tiempo se tenía una consideración especial a la sede Romana, por ser tradición que había sido fundada por el apóstol Pedro, esto no influyó en la práctica doctrinal. Las decisiones dogmáticas más importantes de los primeros siglos fueron tomadas en otros círculos.

Fue en el cuarto concilio ecuménico, celebrado en Calcedonia el año 451, cuando por primera vez el Obispo de Roma tuvo una función de liderazgo. Tampoco en este caso asistió el Pontífice León Magno, pero su carta a Flaviano, Obispo de Constantinopla, fue incluida en las Actas del Concilio como la expresión más acabada del pensar de la ortodoxia.

La primera presentación de un Papa en un Concilio Ecuménico fue dramática. Ocurrió en el quinto concilio ecuménico celebrado por segunda vez en Constantinopla el año 553. Para entonces era Papa Vigilio y Emperador Justiniano. Ya la salida de Roma traía malos presagios. El Libro Pontifical cuenta que cuando los Romanos, agobiados por la pésima política económica del Pontífice, se enteraron de que éste se ausentaba, acudieron en tropel al puerto arrojándole piedras y gritando: "Que te hagan a ti lo mismo que tú has hecho a los Romanos" (MANSI 9, col 24). Llegado a Constantinopla fué obligado por Justiniano a firmar tres condenaciones que habían sido redactadas previamente. Al protestar Vigilio diciendo que se sentía como ante Diocleciano, perseguidor de los cristianos, fue abofeteado y se tuvo que refugiar en la Iglesia de Santa Eufemia. Pero los enviados de la Emperatriz Teodora lo arrastraron fuera, lo pasearon por la ciudad con una cadena al cuello, y lo encerraron en una cárcel a pan y agua. Allí firmó un documento dirigido "al gloriosísimo y clementísimo Emperador Justiniano" en el que confirmaba las condenaciones. Esta rendición le colocaba en una posición muy difícil cuando regresara a su Sede, ya que gran parte de los occidentales estaban en contra de la misma. Sus problemas se acabaron cuando, en el camino de vuelta, falleció a su llegada a Siracusa.



PRIMACIA ROMANA

Sin embargo, los ocupantes sucesivos de la Sede de Roma, algunos de ellos de innegable valor, llevaron una efectiva política encaminada a ser reconocidos como autoridad última y punto de referencia decisivo en los conflictos eclesiásticos.

Es verdad que ya desde un principio Roma era una de las Sedes preferidas para cuestiones de arbitraje, siempre que ella misma no estuviera envuelta también en la contienda. Pero se intentó evitar de igual manera que esta primacía fuera interpretada como un reconocimiento de superioridad. Varios Obispos insisten, por ejemplo, en que el poder de atar y desatar concedido a Pedro en Mt 16.19 es asimismo concedido a todos los apóstoles en Jn 20.23. Les faltó decir -y no se podía esperar que lo dijeran- que el mismo poder aparece concedido a toda la comunidad cristiana en Mt 18.18.

Cuando Constantino abandonó Roma y edificó una nueva capital en el Oriente que llevara su nombre (Constantinopla), Roma permaneció todavía como Sede Primada de Occidente y como primera Sede Universal por su relación con Pedro. Se trataba, sin embargo, de una primacía de honor que no eliminaba la colegialidad episcopal. Es así como el Primer Concilio Constantinopolitano decreta en su canon tercero que el Obispo de Constantinopla obtenga los honores del Primado, después del Obispo de Roma que pertenece a una ciudad más antigua.

Sin embargo Roma, ya desde Esteban I (254-257) y sobre todo a partir de León Magno (440-461), seguía insistiendo en que su parecer tenía más fuerza que el de cualquier otra Sede. La confirmación de esta pretensión se apoyaba siempre en una trasposición automática de los textos aplicados en el evangelio a Pedro y los demás apóstoles como igualmente aplicables al Obispo de Roma y los demás Obispos.

León Magno defenderá en las homilías pronunciadas en los aniversarios de su Con-

sagración que el Verbo inundó a Pedro con riegos tan copiosos de carismas que "nada pasa a otro sin participar en él... y si quiso que algo fuese común en los otros preladados jamás dio sino por él lo que no negó a otros" (Sermo IV,2). Con esto se interpone como fuente de todos los privilegios de los demás Obispos. Gelasio I (492-496) por su parte adjunta a las colecciones de cánones sinodales sus propias decretales y las de sus predecesores, a las que reconoce el mismo poder de crear derecho que a las decisiones de los Síodos. Otros Papas sostienen que no se puede celebrar ningún sínodo en otras diócesis sin permiso de Roma, y llegan incluso a anular cánones aprobados por todo un concilio ecuménico.

Esta nueva eclesiología absolutista va a provocar fuertes recelos en las Iglesias Orientales, que defienden y practican una estricta concepción colegial de la autoridad, donde el máximo poder descansa en los concilios. Esto, unido a constantes fricciones originadas por malentendidos y suspicacias políticas va a acrecentar una tensión insostenible que en el s.XI culminará en el primer gran cisma de la cristiandad.

Pero también en Occidente varias de estas pretensiones encontraron una gran oposición. Esta estaba concentrada sobre todo en las ciudades que políticamente eran rivales de la de Roma, tales como Milán, Ravena o Cartago. El Concilio de Cartago del 418 llegó a prohibir incluso a las iglesias allí representadas las apelaciones a Roma.

Roma, por su parte, extendió su área de influencia considerablemente a través de sus monjes misioneros que se extendieron por Francia y España, llegaron hasta Inglaterra y de allí pasaron a Alemania y al Este. Las circunstancias jugaban además a su favor. Situada la Iglesia en una sociedad en la que el Emperador acapara cada vez más prerrogativas, necesita una fuerte unidad no sólo para actuar rápidamente contra los herejes, sino aun para contrarrestar las pretensio-

nes imperiales sobre la misma Iglesia. Pronto la administración eclesiástica copiará los modelos de la civil y competirá con ésta.

Si, para concluir, recorremos lo descrito hasta ahora, percibiremos cómo el fortalecimiento de la unidad se logra gradualmente a expensas de la participación de las bases. En un primer momento es toda la comunidad la que, con su intuición cristiana fundamental y su consiguiente apoyo o rechazo de las diversas tendencias, decide las divergencias en una u otra dirección. Más tarde se opera una reducción que limita el poder de decisión a las autoridades eclesiásticas reuni-

das en concilio. Por fin éste quedará ensombrecido y dominado por la autoridad única de los Pontífice Romanos y sus ayudantes de Curia.

Este proceso de unificación continuó después de la caída del Imperio Romano. Pero ya antes se había puesto en marcha una tendencia que atravesaría por largos siglos de crisis antes de consolidarse. Aun dejando de lado los cismas, conformarían esta crisis la lucha por las investiduras entre el poder eclesiástico y el poder civil, y las corrientes conciliaristas dentro de la misma Iglesia. De ellas hablaremos en otra ocasión.

LAS PERSECUCIONES EN EL SIGLO IV

POLITICA IMPERIAL CON RESPECTO AL PAGANISMO

No es fácil trazar un cuadro de la política imperial con respecto al paganismo, a lo largo del siglo IV. Aunque exista una amplia documentación, diversos factores impiden llegar a conclusiones precisas: la tendencia a la hipérbole en todos los documentos, la dificultad para determinar el sentido preciso de ciertas expresiones que aparecen en las leyes antipaganas (p.ej. *superstitio*), la diferencia entre esas leyes y su aplicación en las diversas provincias del Imperio, etc.

Es casi imposible encontrar un orden verosímil y lógico en el comportamiento de Constantino en relación al paganismo. Es curioso que él permaneciera fuera de la Iglesia, es decir, sin recibir el bautismo, hasta el momento de su muerte. Esta reserva es significativa en un hombre cuya fe e incluso buena voluntad parecían sinceras. La razón principal de esta actitud dilatoria ha de buscarse en su pensamiento político. En su calidad de emperador, él es — y sigue siéndolo — Pontifex Maximus de la religión romana. A este título, él debe conservar para el viejo

politeísmo y sus secuaces, la libertad de culto, las ventajas materiales y los privilegios de que gozaban oficialmente hasta el momento. De hecho, no parece que Constantino haya olvidado jamás las solemnes promesas hechas en 313 y repetidas en 324: que se consideraba como "obispo de la gente de fuera", es decir, de los paganos. Ninguna destrucción ni cierre de templos tuvo lugar en Occidente. En muchos casos razones de moralidad pública son suficientes para justificar las medidas que fueron prescritas en Oriente. En cuanto a la legislación, si se dejan de lado las

leyes favorables al cristianismo, se constata que el esfuerzo imperial no se dirige más que contra la "adivinación" privada, los maleficios de la magia y los sacrificios a puerta cerrada. La adivinación pública, en sus formas tradicionales, seguía permitida. Otro tanto se diga de la magia benéfica.

Los hijos de Constantino no observaron esta tolerancia relativa. Los hechos realmente demostrados de destrucción de templos no son numerosos. La legislación antipagana, por el contrario, se agrava. Las Leyes de los años 341, 353 y 356 mandan que, en todo lugar y en todas las ciudades, los templos se cierren inmediatamente, se prohíba la entrada a todos. Todo el que cometa falta de este género debe ser herido por la espada vengadora. El fisco reivindicará los bienes del difunto. Los gobernadores de las provincias que descuiden castigar estos crímenes, sufrirán los mismos castigos. Más tarde, la pena de muerte es extendida a todos los que cooperen en los sacrificios o adoren los ídolos. Naturalmente, estas medidas no fueron aplicadas igualmente en todas partes. Con todo, en los últimos años de su reinado, Constancio siguió también la lucha contra los arúspices, los astrólogos y contra los magos. Nadie por su rango se librará de la tortura, los hierros y la muerte entre los que practicaren estas artes prohibidas o consultaren a los pretendidos adivinos.

La política antipagana de Constancio fue interrumpida por su sucesor Juliano, el Apóstata. Juliano fue educado en la religión cristiana. Pero, siguiendo una vocación mística, a los 20 años abrazó un paganismo inspirado en el neoplatonismo y en otras corrientes. Juliano se hizo muy devoto del Sol, más de cuanto había sido su tío Constantino antes de su conversión al cristianismo. Con todo, durante 10 años tuvo que disimular sus creencias. Sólo en el año 361 hace abiertamente profesión de su paganismo. Inicialmente, parece inaugurarse un período de simple tolerancia. Pero pronto mediante decretos claros y sin reservas, hizo abrir los

templos y ofrecer víctimas en honor de los dioses. No sólo se volvieron a abrir los templos cerrados, sino que reedificaron muchos que habían sido demolidos, exigiéndose además a los cristianos la restitución de los objetos sustraídos de los santuarios paganos. Estos hechos causan revueltas sangrientas algunas veces. En algunas ciudades de Siria, de Fenicia y de Arabia, el populacho saqueó y profanó edificios cristianos. Las provocaciones por parte de los cristianos indignados, que llegaron a destruir a los ídolos restaurados, dieron lugar a algunos martirios. Estas violencias nunca fueron aprobadas por el Juliano. Por encima de esta obra de restauración puramente negativa, Juliano concibió una gran empresa de reforma del paganismo, pero no tuvo éxito.

Los emperadores subsiguientes permanecieron fieles al cristianismo y volvieron al comportamiento de los emperadores cristianos. En su breve reinado Joviniano desarrolló una política de tolerancia; pero, no obstante, habría prohibido de nuevo los sacrificios públicos y habría dado orden de cerrar los templos. Su sucesor Valentiniano I hizo alarde de imparcialidad religiosa. Sólo con Graciano se iba a operar una verdadera separación del paganismo y del Imperio. El emperador renunció a su título de Pontifex Maximus, que en adelante será apropiado por los Papas. Y dará un golpe mortal al paganismo con la supresión de todas las ayudas oficiales al culto. Su sucesor, el emperador Teodosio, dará un nuevo impulso a la lucha antipagana y liquidará prácticamente las últimas resistencias del paganismo. Los emperadores paganos habían perseguido al cristianismo, los emperadores cristianos, al paganismo.

INTERVENCION IMPERIAL EN EL ARRIANISMO

A lo largo del siglo IV, el oriente cristiano del imperio se encuentra violentamente

dividido por las cuestiones teológicas del arrianismo. En sus comienzos el arrianismo presenta el carácter de una discusión interna a la Iglesia entre dos tendencias teológicas opuestas. Arrio, presbítero de Alejandría, se opone violentamente a su obispo Alejandro. Se celebra un concilio local en Alejandría que condena a Arrio y a sus partidarios. Arrio busca refugio en el Asia Menor y en Palestina. Por su influjo se celebran concilios en Bitinia y en Palestina, que condenan las decisiones del concilio de Alejandría, y rehabilitan a Arrio. La polémica se extiende por todo el oriente del Imperio. En entonces cuando Constantino juzga que es necesario reunir un concilio ecuménico. En el año 325, Constantino convoca el concilio de Nicea, al que acuden obispos de todas las tendencias teológicas. Con todo, se llegó fácilmente a la condena de Arrio. Constantino influyó notablemente en este resultado rápido, no obstante su incompetencia teológica. Por segunda vez Arrio y dos obispos más son condenados y desterrados por no aceptar las conclusiones del Concilio. Tres obispos más quisieron retirar sus firmas, y también fueron desterrados.



Todo parecía resuelto, pero no fue así. Muchos obispos, sobre todo orientales, habían aceptado con muchas reservas las conclusiones de Nicea. Hay que subrayar que la posición ortodoxa no era fácilmente discernible. El mismo emperador Constantino cambió de parecer y comenzó a defender la línea arriana. En consecuencia, muchos obispos "nicenos" fueron depuestos de sus sedes y desterrados. Entre otros, Atanasio, obispo de Alejandría, fue depuesto y desterrado cinco veces. El ambiente empeoró tanto que los procesos contra los obispos se apoyaban con frecuencia en acusaciones o calumnias de carácter personal y de orden moral y político.

Constantino muere el año 338. Su hijo Valente, emperador de Occidente, siguió la línea de Nicea. En cambio, su hermano Constancio II, emperador de Oriente, favoreció el arrianismo, más o menos mitigado.

Cuando Constancio reunió en sus manos todo el Imperio, se celebraron diversos concilios locales que se doblegaron a la voluntad del Emperador. Sólo se resistieron algunos espíritus fuertes como Hilario de Poitiers, el papa Liberio, Osio de Córdoba, que fueron desterrados. Con todo, en medio de una creciente confusión, pululan nuevas tendencias teológicas que no se dan por satisfechas. El emperador Constancio cree necesario decidir la cuestión con una decisión imperial. En el Concilio de Constantinopla (360) se proclama solemnemente lo que será la fe oficial del imperio. Los que permanecen fieles a Nicea son nuevamente depuestos y desterrados.

En el período del emperador Juliano (361-363) renace el paganismo y continúa la polémica teológica. Atanasio, fiel a Nicea, es desterrado nuevamente. En el reinado de Valentiniano I (363-375), en Occidente predomina la mayoría nicena. El emperador no entra en cuestiones teológicas. En Oriente, por el contrario, reina el emperador Valente (364-378), que sigue el arrianismo mitigado de Constancio II, definido en Constantinopla el

360. Recrudescen la lucha contra los extremistas arrianos y los ortodoxos de Nicea. Muchos Obispos son desterrados, entre ellos, Atanasio por quinta vez. Pero en estos años, nace un nuevo grupo o partido que puede llamarse neo-ortodoxo que avanza hacia el encuentro con los nicenos. Sus mayores representantes son los llamados Padres capadocios: San Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y su hermano Gregorio de Nisa. Sobre todo San Basilio busca la unidad superando las sospechas y suspicacias mutuas. Ahora el emperador Teodosio es niceno y en el año 380 promulga en Tesalónica un edicto imponiendo a sus súbditos la ortodoxia católica, definida en referencia a la cátedra de Pedro que ahora era ocupada por el papa San Dámaso. Como ya es costumbre, Teodosio depone de sus sedes a los arrianos, abroga las medidas de tolerancia promulgadas a favor de ellos, y el cristianismo ortodoxo se convierte en la única religión del Imperio Romano. Así acaba la crisis abierta por la condenación de Arrio. Aunque el tema de la polémica era altamente teológico, no se crea que el pueblo estuviera ajeno a él. La crisis arriana llegó hasta el pueblo. El mismo Arrio escribió coplas que las cantaban los marineros, molineros y caminantes. A diferencia del cisma donatista, la crisis arriana significó un gran avance para la elaboración de la teología católica.

INTERVENCION IMPERIAL EN EL CRISTIANISMO

Pero esta protección total del nuevo emperador a la ortodoxia tenía que pagar también su precio bien alto. Había un paso de pedir que se castigara a los herejes a pedir que, dentro de la ortodoxia, se castigara a los de opinión diversa de la del grupo dominante. La historia de los dos primeros siglos de "cristianismo oficial" está ensombrecida por persecuciones y condenas nada edificantes de personajes reivindicados demasiado tarde. Es verdad que la complejidad de los

procesos históricos impide juzgar estos hechos desde una perspectiva nítida de perseguidores tiranos y perseguidos inocentes. Ambas partes tenían motivos para justificar su actuación. Pero el echar mano del poder imperial para resolver las diferencias creaba un peligro antecedente: la facción protegida debía demasiados favores a la corona para poder tomar más tarde ante ella una postura digna y cristiana.

Podríamos mencionar una vez más el caso de Atanasio de Alejandría, líder de la mayoría en el Concilio de Nicea, pero que pasó más de diecisiete años en cinco destierros sucesivos impuestos por los emperadores Constantino, Constancio y Juliano. O un siglo más tarde las intrigas del Arzobispo de Alejandría para deponer y desterrar a Juan Crisóstomo, Arzobispo de Constantinopla, con el apoyo del emperador Arcadio y la Emperatriz Eudoxia, que estaban exasperados por las valientes prédicas del Crisóstomo contra el lujo y la corrupción de la corte.

Poco a poco, y siempre a ritmo creciente, la religión se unió inextricablemente con una cultura particular. Los malentendidos religioso-políticos entre la parte oriental y la parte occidental del imperio se hacían cada vez más agudos y se expresaban con más intolerancia. A distancia de siglos vemos a las dos culturas empujadas irremisiblemente a un encontronazo cuya única solución iba a ser la separación total, el cisma.

Desde entonces, numerosos pueblos se han encontrado a lo largo de la historia ante el dilema doloroso de tener que elegir entre el cristianismo y los valores más queridos de su propia cultura. El proceso alcanza para nosotros un momento culminante en la conquista de América cuando se destruyen civilizaciones enteras con la convicción de que ése es el único modo de salvar las almas de los indígenas. El malentendido se prolonga en las dolorosas disputas sobre los ritos, cuando Ricci (China) y De Nobili (India) tienen que interrumpir sus intentos de adaptar el

cristianismo a las ricas y venerables culturas asiáticas por una orden de Roma. Quizás sea hoy Africa el continente donde —con una actitud oficial más abierta— se está intentando descubrir por fin la verdadera catolicidad

o universalidad de la Iglesia, que nunca debió estar sujeta a un modo de ver la vida, pero que en la era colonial ha sido siempre la punta de lanza de la civilización occidental.

CREATIVIDAD HISTORICA E IDEOLOGIA

EL PROBLEMA

Entre los siglos II y V la iglesia pasó de ser un pequeño poder paralelo a ser un poder igual y luego un poder superior en el imperio. Este proceso implicó que la iglesia se fuera modelando a la imagen del imperio que decaía, de tal modo que aquella se mantuvo y éste desapareció. Aquí está uno de los aspectos del problema: ¿Será cierto que el cristianismo —y las religiones en general— sólo puede tener vigencia sobre la base de la descomposición de las sociedades donde logra implantarse? ¿Puede el cristianismo preservar los gérmenes de las culturas con las que se va encontrando? El otro aspecto implicado en la problemática es el de la función ideológica del cristianismo en la sociedad. ¿Es que acaso la única posibilidad de vigencia del cristianismo es su existencia como ideología de imperios de dominación o de sociedades de clases con mayorías oprimidas? Ciertamente que el vínculo unificante de la concepción constantiniana del imperio era la fe cristiana.

EUSEBIO DE CESAREA (Siglo IV), historiador eclesiástico constantiniano, plantea claramente esa perspectiva al colocar la correlación:

Un Dios — Un emperador

Una Fe — Un imperio

realidad que implicará la necesidad de coacción en el debate teológico y la tendencia, aún vigente, a oficializar las intelecciones de la fe que me los comprometan al poder eclesiástico frente a la sociedad civil tutora (Constantino es Obispo para los de fuera) o tutelada (Los emperadores de los sacroimperios) hasta nuestros días. Omnipotente y cautiva, dueña y vulnerable, soberana y sierva, la Iglesia constantiniana.

Eusebio, en su *Historia Eclesiástica* (326) plantea la identificación entre estado e

Iglesia en términos de acoplamiento subordinado: Dios estará con aquel emperador que ayude a la Iglesia. Por esto lo importante será que el imperio ayude a la institución eclesiástica. Este será un buen camino de legitimación de la grandeza material de la Iglesia del constantinismo y de sus jerarquías.

Pero quizás es **AGUSTIN DE HIPONA** (Siglos IV - V) quien mejor representa en la teoría y la práctica el destino del cristianismo emergente en el crepúsculo del mundo antiguo y el amanecer medieval. Agustín basa su concepción política en una visión pesimista de la naturaleza humana, influida por el neoplatonismo y el maniqueísmo. La pérdida de dominio del alma sobre la carne, causada por el pecado original, sólo se superaría por el deseo de Dios. El orden de la convi-

vencia civil es una necesidad, un paliativo que remedia sólo en parte la naturaleza del hombre viciada por su cupiditas (deseo de las cosas), su libido dominandi (ansia de dominio) y su ignorancia. Sólo en la ciudad celeste —el cielo eterno— puede encontrarse la justicia genuina; la terrenal sólo es relativa, imperfecta, pálida imagen de la otra. Pretender instaurar en la sociedad humana una verdadera justicia sería un desvarío ya que, dado lo que es el hombre, sólo el estado garantiza un mínimo de concordancia mediante la obediencia civil. Las instituciones sociales —la propiedad, la pobreza, la esclavitud— si bien son convencionales —no fruto de decretos divinos— son una especie de “permisión divina”. En el mundo de su tiempo Agustín entiende que el Estado, ciudad terrenal, tiene la misión de gobernar a los hombres; la iglesia —prefiguración de la ciudad celeste— la de dirigir a las almas favorecidas por la gracia divina no a un orden externo coactivo medicinal sino a edificar un orden interior, de amor y libertad. Para Agustín por tanto el orden civil tiene un valor propio incuestionable aunque relativo frente a la ciudad de Dios entendida como realidad eterna e invisible mediada por la institución eclesiástica. Agustín ve en el triunfo del cristianismo la ruina del imperio romano-pagano; y su doctrina, como su práctica, determinará el papel que la iglesia juegue en las sociedades civiles hasta muy entrado el medio-evo; y en parte renacerá en la iglesia de la restauración frente al mundo liberal.

DISCUSION ANTIGUA

Pero esta problemática de la relación del cristianismo con los poderes civiles está presente en la vida y reflexión de las comunidades cristianas desde el origen. Ya antes de fines del siglo primero se dan una serie de elementos que amainan la carga revolucionaria del mensaje y la vida de Jesús. La expectación escatológica inminente que deshacía de todo valor las realidades del mundo, y la

muerte al mundo (conversión) que era la premisa del nuevo nacimiento en Cristo a un nuevo orden sin diferencias sociales y sin dominación, se fueron atenuando por la misma experiencia de la vida de las comunidades en el imperio. Todo esto implicaba una espiritualización de las promesas que permitía a la iglesia poder convivir duramente en las ásperas realidades de la Pax Romana, pax de un imperio que ya daba muestras de descomposición.

Entre las figuras de la iglesia de los siglos II y III no faltaron quienes, frente a los defensores de la cultura pagana (entre los cuales es quizás SAN JUSTINO el más importante) y las actitudes colaboracionistas, plantearan respuestas insuficientes pero que intentaban preservar la autonomía del Cristianismo frente al estado.

TACIANO, apologeta cristiano del siglo II, sirio educado en ambiente griego y converso, expresa una violenta repulsa a todo lo que huele a paganismo. En su Discurso a los Griegos (167) condena acerbamente no sólo las doctrinas religiosas, también toda la moral y las prácticas de los gentiles de su tiempo: asambleas, fiestas, espectáculos, los juegos y el teatro, la filosofía, el preciosismo de los gramáticos, las “estatuas”. Todo esto implicaba la creación de un pequeño mundo cristiano al margen del imperio.

También en la misma línea habla TERTULIANO (160-240), el más vigoroso de los apologistas del mundo latino. En sus escritos defiende a los Cristianos de las acusaciones que venían del mundo pagano. En Tertuliano encontramos dos líneas persistentes con diverso énfasis según el momento y el adversario. Por una parte se empeña en demostrar el derecho a la existencia de los Cristianos en una sociedad pagana “irracionalmente adversa” y en esta dirección señala que son falsas las acusaciones de desprecio de la religión nacional y del Emperador: Los Cristianos reconociendo al único Dios verdadero que se manifiesta en Cristo son leales al emperador ya

que su conducta ciudadana es irreprochable y el amor fraterno reina entre ellos. Por otra parte, y ésta será la línea que prevalece en él, Tertuliano, con una concepción milenarista de escatología recalcará la incompatibilidad de las costumbres, los espectáculos, las filosofías gnósticas, incluso la colaboración en los puestos del imperio para los Cristianos. En el 211 escribe el De Corona donde enalzará al soldado cristiano que rehusa ceñir en la frente la corona de laurel como "donativum" por su comportamiento castrense, y llegará a negar la licitud del servicio militar para los cristianos. En el De Idolatria Tertuliano afronta el problema de la participación de los Cristianos en la vida pública, prohibiéndoles toda actividad que tenga relación con la idolatría. "¿Qué tienen que ver Jerusalén y Roma?" Pero este tipo de razonamiento era más bien la expresión de que la práctica habitual iba siendo la contraria ya que el imperio y la iglesia tenían cada vez más intereses comunes. Clemente de Alejandría (+ 215), por ejemplo, explícitamente afirma la compatibilidad del Cristianismo con la profesión de las armas, hecho que era ya cotidiano.

Quizás el más interesante, ciertamente el más vigoroso de los teólogos Cristianos de esta época, es ORIGENES (185-253). En el Contra Celso, ante la afirmación de éste de que las promesas del Dios de judíos y cristianos sólo llevan a la ruina y a la impotencia, Orígenes plantea la hipótesis de un imperio cristiano: Si todo el imperio Romano se concertara en el Dios Cristiano, todos rogarían al Logos que antes dijo a los Hebreos bajo el poder de los egipcios: "El Señor combatirá por ustedes y ustedes estarán tranquilos" (Ex. 14, 14). La oración de los Cristianos sería más poderosa que la de Moisés. Y si esto no sucede es porque no se cumple la Ley de la Alianza, como les pasó a los Judíos que llegaron a matar a Jesús.

Se trata de un optimismo racional, no de un puro moralismo o trascendentalismo

de Deus Ex Machina. Hay una visión acertada de la realidad histórica que fundamenta el optimismo de Orígenes en su hipótesis del imperio Cristiano: Ni el Emperador se quedaría solo ni el gobierno caería en manos de los bárbaros. Si todos los bárbaros también "aceptaran la palabra de Dios, serían los hombres de más ley y más mansos, desaparecería la falsa religión y sólo imperaría la cristiana, cosa que acontecerá un día porque el logos gana para sí más y más almas".

La fuente del optimismo de Orígenes radica en la comprensión que tiene del ser cristiano: "Y es que los hombres de Dios son la sal que mantiene unida la consistencia del mundo, y las cosas de la tierra mantienen su consistencia en tanto la sal no se torna insípida". Frente a los estoicos que afirman que sólo el más poderoso vence y que por eso todo acabará en el fuego, la conflagración universal, Orígenes afirmará que el Logos dominará un día sobre toda la naturaleza racional y transformará a todos los hombres en su propia perfección, de modo que "cada uno haciendo uso de su potestad, escoja lo que quiera y permanezca en lo que escogiere". El reino de la Libertad.

Aunque la influencia de Orígenes es grande hasta entrado el siglo V, a medida que avanza el proceso de constantinización irá desapareciendo la carga utópico-escatológica de su discurso o a lo más quedará restringida a la vida cerrada de las comunidades monacales que se retiran del mundo.

DISCUSION ACTUAL

En los juicios que sobre el proceso de constantinización de la iglesia encontramos ahora también hay contraposiciones notables. Mientras la Enciclopedia Católica, por ejemplo, no ve más causas para las actuaciones de Constantino que el deseo de buen gobierno, ajeno a la búsqueda de cualquier beneficio directo, y deja entrever que todo sucedió conforme a lo establecido por la divina providencia; gente como Kautsky acentuará la necesidad del Emperador de buscar un apo-

yo en la jerarquía eclesial para salir vencedor de las guerras internas de los comienzos del siglo IV. Concluirá Kautsky afirmando que *"La comunidad cristiana victoriosa fue, en todos los aspectos, exactamente opuesta a aquella comunidad que había sido fundada tres siglos antes por los pobres pescadores y campesinos de Galilea y los proletarios de Jerusalén. El Mesías crucificado se convirtió en el más firme soporte de aquella sociedad infame y decadente que la comunidad mesiánica había esperado que él destruiría hasta los cimientos"*.

Si bien es cierto que el cristianismo como religión de Estado se impuso entonces sobre una sociedad que ya tenía en sí los gérmenes de la decadencia, lo cual es muy distinto a ser una de las causas de la ruina del imperio, también es cierto que el cristianismo fue el último gran florecimiento de la antigüedad y la cuna del mundo moderno. El Cristianismo imperial amalgamará las tradiciones judeo-cristianas y greco-romanas. La sencillez pragmática de la administración imperial romana había llegado a popularizar el ethos griego de ideal de vida humana: vida natural que conduce a los misterios divinos, de tal modo que cielo y tierra se unían, lo sensible y lo suprasensible, convirtiéndose en una existencia con sentido. Las culturas particulares del mundo antiguo, merced a Alejandro y los Césares, se habían convertido en la primera cultura ecuménica, o al menos de una región bastante extensa.

El Cristianismo fue la síntesis espiritual del mundo antiguo, de sus más altos problemas intelectuales. Religiones judías y otras creencias orientales hasta Persia, filosofía griega y —para la organización de la iglesia— el espíritu administrativo y el derecho romano se articularon en una totalidad cuyo centro es un pensamiento religioso de salvación. Universal en sus elementos originarios, fue también universal en su finalidad: Mostrar a todo hombre, Judío, Griego, Asiático, Africano, Romano, bárbaro, sin dife-

rencia de pueblo, clase o educación, el camino del hombre a Dios. Si el anuncio Cristiano no hubiera fraguado en esa síntesis, podríamos tener la impresión de que su hegemonía se debió a un violento golpe de estado realizado por el contubernio de jerarquías políticas y religiosas. Durante más de un milenio toda la ciencia y el arte, la vida política y social, van a estar presididos por los dogmas cristianos. La formación y los progresos de los pueblos europeos hasta el renacimiento — ¡Ah oscurantismo el de la negación del medioevo, cuna de Europa! — y aún después, se da en la esfera del cristianismo como horizonte y sentido de la vida social. El patrimonio exclusivo de la verdad y la instrumentación de todo poder para someter o suprimir las disidencias también van a estar presentes, pero no se puede negar la fuerza preservativa y generativa del cristianismo en la historia de Occidente; y del mundo, hecho occidente metrópoli de dominación.



El antiguo imperio se desmembrará y de los nuevos países, encuentro de bárbaros y romanos, surgirá un mundo fraccionado política y económicamente, ahora unificado por una confesión común que tiene su organización centralizada. Sólo la gran iglesia pudo construir un sistema teológico capaz de funcionar eficazmente como ideología de las sociedades del imperio en desarticulación. El horizonte utópico cristiano —conformado por la ética absoluta del amor (“ama y haz lo que quieras”) como pauta del homo viator (hombre peregrino) y el reino de los cielos como compensación de las frustraciones y premio de los méritos— y la reflexión sobre las realidades concretas —tendencia a la legitimación de la dominación económica, social, política, religiosa— se amalgamaron para darle sentido al poder civil, al orden jurídico, a la propiedad, el trabajo servil, la guerra, la represión coactiva. Muchas veces el horizonte utópico prevaleció en casos particulares contra la simple legitimación ideológica, pero en conjunto la tendencia a la legitimación ha tenido más vigencia.

Las teocracias cristianas instauradas en el amanecer del medioevo revistieron diverso valor histórico. La versión Bizantina (Cesaropapismo: el emperador sumo sacerdote de lo temporal y lo espiritual) perteneció a un mundo que parecía sin futuro, demasiado próximo a los imperios despóticos orientales. La versión latina, el Papa como soberano universal que delega lo temporal al emperador, correspondía a un mundo adolescente de enfrentamiento entre un estado soberano secular y una Iglesia celosa de sus prerrogativas dentro de una concepción teocrática de la monarquía universal. El mismo desarrollo histórico de Europa obligará a la iglesia romana a abandonar los rigores de la teocracia papal pero ella mantendrá in pectore una cierta actitud que tendrá que ir adaptando a las diversas coyunturas de la historia moderna, situaciones reales de conflicto de poder.

El Vaticano II parecería haber aclarado en teoría la desvinculación de la iglesia como instancia religiosa referida a la historia de la sacralización de los diversos regímenes políticos pero la experiencia latinoamericana —el continente católico y oprimido— de los últimos años, que se agudiza en los preparativos para la reunión del Episcopado en Puebla, nos replantea nuevamente ese constante dilema en la historia del cristianismo: ¿Hay en nuestra fe el dinamismo para la construcción de una sociedad realmente más humana? ¿Podemos salir de las alianzas con el poder que ahora trata de dar sentido “cristiano” al imposible proceso de desarrollo de los países “subdesarrollados” en la órbita del capitalismo internacional? La tradición de los que creen, esperan y tratan de construir el reino que Jesús anuncia e inaugura ¿será capaz, en unión con otras personas y grupos de concepciones y fes diferentes, de caminar en lucha hacia la eliminación de todas las formas de opresión? Mientras la perspectiva sea la del bien de la institución eclesial por sí misma, no. Pero hay razones objetivas de esperanza.



CONCLUSION: LA CRISTIANDAD COMO TENTACION NECESARIA

En la introducción de este trabajo hemos partido de la cristiandad en su fase histórica de restauración. Restauración más de unas estructuras pretéritas que del espíritu que las animó. Es que en el momento actual este proyecto cristiano es netamente antihistórico: encerrado en unos moldes fosilizados y paralizado por el miedo, no cabe en él la novedad del evangelio. Este proyecto de cristiandad se nos presenta hoy monstruosamente deformado y castrado. Si su estado actual no se entiende como degradación no se explica cómo pudo introducirse tan profundamente en el cristianismo hasta configurarlo durante largos siglos. Por eso hemos tratado de rastrear su nacimiento y su primera plasmación histórica. Acabaremos ahora señalando lo que tiene de planteamiento irrenunciable.

Creemos que el movimiento histórico cristiano que culmina en la constitución de la cristiandad parte de esta convicción profunda: El Espíritu de Jesús resucitado actúa como fuerza capaz de transformar la historia. Pero no actúa de un modo objetivo, como una fuerza más intramundana. Actúa como espíritu, es decir subjetivamente. Estos hombres quieren obedecer a ese Espíritu y construir un mundo que merezca el nombre de cristiano. Para ello tratan de penetrarlo todo para transformarlo.

Ante todo valorarían -diríamos sobrevalorarían- las condiciones subjetivas para transformar la realidad. Están convencidos de que si un grupo humano con buena voluntad trata de discernir las estructuras fundamentales del Reino de Dios puede vislumbrarlas y, con su gracia, ejecutarlas, al menos fundamentalmente.

El punto de partida sería, pues, la novedad del cristianismo, una novedad histórica y fundadora de historia. Si nos convertimos a Dios, si luchamos por transformarnos en hombres nuevos y si logramos que esta novedad se refleje en las estructuras civiles y religiosas y hasta en el aparato legal estaremos edificando el anticipo real de lo que un día será plenitud transhistórica: el Reino de Dios.

La conciencia de la persona, como ser libre del estatus injusto, y de la comunidad, como embrión de una nueva sociedad, se ha visto confirmada y robustecida por la capacidad de resistir a las persecuciones. Esta voluntad purificada y fortalecida, cuando, sin resistencia exterior, toma a su cargo la tarea de construir un mundo nuevo y una nueva humanidad ¿cómo no lo conseguirá? Si Dios apoyó para resistir ¿cómo no asistirá para edificarle un reino en el que brille su gloria?.

Pero esta voluntad entregada a plasmar un orden cristiano tiende a sobrevalorar el resultado de sus esfuerzos naturalizando los límites de su empresa. Si las autoridades son idóneas y bien intencionadas, lo que ellas no han logrado es que no le es concedido al hombre. De este modo la confianza en la capacidad del hombre cristiano para renovar el mundo se convierte en sacralización de los logros cristianos. Esto es tan patente en el caso del constantinismo que menos de un siglo después de su inicio San Agustín tiene que dedicar los 22 libros de la ciudad de Dios para demostrar que el cristianismo no está irrevocablemente ligado a la suerte del Imperio romano.



Y también se sacralizan los medios que alimentan esta voluntad: la ascética, la fuerza de la oración, la lectura de las Escrituras, el culto... serían fuerzas suprahistóricas capaces de incidir directamente en el curso de los acontecimientos, con lo que la sustancia propia de los procesos históricos quedaría cada vez más relativizada e irrelevante. Aunque por eso mismo más dura e inflexible.

Por otra parte al privilegiar la voluntad de transformar la historia se establece la diferencia entre los carnales y los espirituales. Estos son los espíritus fuertes mientras que aquellos deben ser ayudados, encuadrados, vigilados. Son como menores de edad; por eso hay que ponerlos en tal situación que puedan vivir cristianamente porque les resulte más provechoso y fácil que lo contrario. De ahí la tendencia a los regímenes políticos autoritarios y a la Iglesia doctrinaria.

Claro está que la libertad cristiana quedaría sacrificada, pero eso sería un mal menor; incluso se puede decir que la libertad no es una necesidad sentida por la mayoría. La mayoría busca seguridad vital, sentido para su vida y consuelos periódicos para no abrumarse por el peso y la monotonía del trabajo.

De este modo los espíritus fuertes por un amor realista al pueblo abandonan aventuras y utopías elitistas y se dedican a la labor desgastante de regir a una masa cada vez más numerosa. Paulatinamente se impone la fijación de normas claras y taxativas y la discreta compulsión para que se realicen.

La época de la constitución del orden cristiano con sus actitudes transformadoras se corta del tiempo posterior elevándola al rango de fundacional. De este modo se venera su dinamismo a la vez que se impide el contagio. Ellos habrían agotado la historia; ahora el trabajo es conservar, interpretar, ser fieles.

Y cuando no se tienen fuerzas para configurar la historia viene la alianza con las fuerzas retrógradas para hacer no ya un mundo nuevo sino un invernadero, un remanso de salvación. Es la Restauración, triste colofón de lo que comienza en Constantino.

¿Cómo se ha operado esa inversión? Si el cristianismo es una magnitud social que impulsa a la construcción de un mundo plenamente liberado es inevitable que cristalice en estructuras. Y es natural que al encontrarse con estructuras dadas tienda a transformarlas hasta que sean capaces de expresar su proyecto histórico. Y es natural que tienda a preservar un orden superior penosamente adquirido. ¿Cómo evitar por lo menos la tentación de sacralizarlo?

Es necesario profundizar en la teología del poder. Si los cristianos queremos ser hijos de Dios, si como a Jesús nos duele el hambre y el abandono del pueblo, si no podemos resignarnos a pensar que Dios permite el actual estado de cosas se impone una lucha ideológica, social y política para cambiar la situación. A medida que esa caridad que urge y busca hacerse eficaz tenga éxito irá surgiendo un nuevo poder -como todos en la historia, ambiguo y amenazado. Un poder que se ha conseguido para salvar al pueblo; pero un poder: algo más o menos consistente y en sí, una capacidad para realizar los propios designios y disponer de hombres y de elementos. Llegado aquí ¿qué hace el cristiano? ¿se retira por el peligro? ¿O se queda? Y si se queda ¿cómo no absolutizarse? En teoría cabe apelar como antídoto al poder como participación de las bases -concreción poco falsificable del poder como servicio. Pero en la práctica ¿Cuáles son las posibilidades reales?.



CURSO LATINOAMERICANO DE CRISTIANISMO

- 1 : Latinoamérica: Paz o Violencia Institucionalizada
- 2 : Análisis Socio-Político de la Iglesia Latinoamericana
- 3 : La Iglesia Latinoamericana busca su rostro
- 4 : Tipos cristianos en Latinoamérica hoy
- 5 : El Exodo
- 6 : Liberación y Liberaciones
- 7 : Salvarse en Latinoamérica
- 8 : Cautiverio y Creación
- 9 : Libros Sapienciales: Mujeres, Plata, Poder
- 10 : Los Cristos de América Latina
- 11 : Jesús de Nazareth
- 12 : El Nacimiento de la Iglesia
- 13 : El Constantinismo en la Iglesia

CRISTIANISMO HOY

- 1 : Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana
- 2 : Cómo leer el Antiguo Testamento
- 3 : El Antiguo Testamento leído al Pueblo
- 4 : Cómo leer los Evangelios
- 5 : La Eucaristía: La comida de la comunidad cristiana

CURSO DE FORMACION SOCIO-POLITICA

- 1 : ¿Qué vas a hacer con tu vida?
- 2 : Análisis Socio-Político de Venezuela
 - a) Período Colonial
- 3 : Análisis Socio-Político de Venezuela
 - b) Siglo XIX
- 4 : La Educación en Venezuela
- 5 : Análisis Socio-Político de Venezuela
 - c) Siglo XX
- 6 : Realidad Venezolana
- 7 : Realidad Indígena Venezolana
- 8 : Los Medios de Comunicación en Venezuela
- 9 : Análisis Socio-Económico de Venezuela
- 10 : Los Cristianos ante las Injusticias Sociales
- 11 : Los Partidos Políticos de Venezuela
- 12 : Venezuela y el Petróleo
- 13 : La Nacionalización del Hierro
- 14 : La Propiedad Privada: Iglesia, Capitalismo - Socialismo
- 15 : Cristianismo y Socialismo
- 16 : Historia de la Lucha Armada en Venezuela
- 17 : La Agricultura en Venezuela
- 18 : El Productor Venezolano
- 19 : Relaciones entre U.S.A. y Latinoamérica
- 20 : La Corrupción en Venezuela
- 21 : Análisis Socio-Económico de Venezuela II
- 22 : La Existencia Campesina
- 23 : La Tecnología en Venezuela