Globethics Repository



Tensiones en la Iglesia: antes, como ahora [Tensions in the Church before, as now]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Vives, Josep
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 13:22:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223261

TENSIONES EN LA IGLESIA: ANTES, COMO AHORA

Por JOSEP VIVES

Cuando Loisy decía que «Jesús proclamó el Reino, pero lo que en realidad ha venido es la Iglesia», quizá afirmaba más de lo que quería: esta frase punzante podría expresar muy bien que la Iglesia no es ciertamente el Reino –como quizá pensaban aquéllos contra quienes Loisy la profería–: pero es algo que ha de venir necesariamente cuando alguien se dispone a proclamar y a querer acoger el Reino. La Iglesia se constituye en relación al Reino; es su proclamación entre los hombres, su interpelación y su exigencia; es, al mismo tiempo, su anticipación real, su realización parcial, su visibilización y el sacramento de la acción salvadora por la cual Dios conduce a los hombres hacia el Reino. Esto significa que la Iglesia está en el mismo centro de la tensión escatológica en que nos han sido ofrecidos el Reino y la salvación; es siempre un «ya ahora» y, a la vez, un «todavía no». De ahí resultan lo que podríamos denominar tensiones constitutivas de la Iglesia, que nunca podrán eliminarse por la simple supresión de uno de los polos; será preciso mantener la tensión dinámica entre ellos, con un equilibrio a menudo difícil; cuando este equilibrio se rompe, serán necesarios esfuerzos, a menudo muy trabajosos, para reconstruirlo; son los momentos de reforma. La Iglesia no puede quedar nunca reducida a una realidad tan temporal y humana que no transparente ya la acción trascendente de Dios que salva; ni tampoco puede ser concebida como una realidad tan intemporal, espiritual y divina que no alcance a ser signo temporal y visible de aquella acción. Estas tensiones de que hemos hablado pueden adquirir formas y nombres distintos: organización-comunión, ley-evangelio, autoridad-libertad, temporalismo-

espiritualismo, institución-carisma, localismo-universalismo, etc. Intentaré hacer unas breves reflexiones sobre algunas de estas tensiones tal como se hacen presentes en la época primitiva.

COMUNION-ORGANIZACION

Si quisiéramos describir la conciencia que la gran mayoría de los que hoy se dicen cristianos tienen de la Iglesia, podríamos quizá decir que la sienten primordialmente, de una manera más o menos refleja o inconsciente, como una organización; lo que conforma a la Iglesia parece ser la jerarquía bien estructurada desde el Papa hasta el sacristán de la parroquia, el Derecho canónico, la disciplina sacramental y cultual, un código bien preciso y determinado de conducta: todo un sistema coherente y ligado con una multitud de vínculos concretos y determinables que van desde la alta burocracia vaticana hasta lo que pueda ser la organización incipiente y elemental de una misión en Nepal o en Zimbawe. Los mismos teólogos han sido los primeros, hasta hace poco, en fomentar esta conciencia de la Iglesia como organización y estructura; todos sabemos que hasta los albores del último Concilio los tratados de Eclesiología se limitaban casi exclusivamente a la justificación de las estructuras jerárquicas y jurídicas de la Iglesia.

En cambio encontramos que en los primeros tiempos la Iglesia tiene escasa conciencia de sí como organización, y en cambio es muy vivo el sentimiento de la Iglesia como comunión en una misma fe y un mismo Espíritu. Algunos incluso encuentran rara la falta de interés de los documentos del Nuevo Testamento por las cuestiones que podríamos llamar estructurales; han de pasar algunas generaciones cristianas hasta que surjan documentos del tipo de las *Constitutiones Apostolorum,* que vienen a ser como los primeros brotes del Derecho eclesiástico. Y, si bien encontramos en la *Didaché* unos primeros intentos de reglamentación para cortar ciertos abusos que ya se dejaban sentir, es, sin embargo, cierto que en este documento la Iglesia tiene una conciencia prioritaria de ser ante todo la comunidad congregada por Dios de las cuatro partes de la tierra por medio de Jesús, su siervo (9,4; 10,5, etc.). En la Iglesia primitiva el interés principal reside en la comunidad, no en la autoridad o en la organización; estas últimas están al servicio de aquélla y por esto parece que no interesen demasiado por sí mismas. Cuando empiezan a interesar (reglamentación de la *Didaché,* insistencia en el orden en la carta de Clemente de Roma, insistencia en la tradición y en la sucesión apostólica) es como medio para

preservar la comunión amenazada por tendencias disgregadoras. La conciencia de comunión en una misma fe y en los mismos dones de la salvación ofrecidos por Dios en Cristo es el constitutivo esencial de la existencia cristiana. Esto es patente en aquel texto de los *Hechos de los Apóstoles* que quiere ser como una especie de relato fundacional de la Iglesia (2,37 ss.): el día de Pentecostés, Pedro no se puso a organizar la Iglesia, sino a proclamar que en Jesús crucificado y resucitado ha tenido lugar la salvación definitiva y el cumplimiento de las promesas. Lo que pide directamente a sus oyentes no es que entren en una nueva organización, sino que crean en Jesucristo y se conviertan, a fin de obtener la remisión de los pecados y la promesa del Espíritu. Ahora bien, los que creen son bautizados y agregados al pequeño núcleo primitivo de los que, habiendo convivido con Cristo, ya creían en El. La fe de los nuevos creyentes brota a la vez de la fuerza del Espíritu y del testimonio de la primera comunidad de discípulos congregados por Jesús a su entorno, y se realiza por la agregación a esta comunidad de discípulos creyentes, que tiene conciencia de ser el verdadero Pueblo de Dios, el lugar donde se cumplen las promesas.

Está generalmente admitido que en las grandes cartas paulinas no se nota ninguna especie de preocupación estructuradora u organizadora; el Apóstol predica a Jesús y forma comunidades de creyentes, y si bien cabe suponer que les daba alguna especie de organización más o menos elemental, es evidente que no residía en ello el centro de su interés. Cuando surgen problemas o conflictos, como en Galacia o en Corinto, no busca una solución fácil con una automática apelación a unos principios de autoridad o con la referencia a estructuras extrínsecas, sino que apela a la comunión en una misma fe en Jesús y a lo que esa misma comunión de fe comporta: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre» (Ef 4,5). Es evidente que en las cartas pastorales, sean o no escritas por Pablo, la presencia de la estructura se deja sentir más; pero parece que esto no invalida lo que antes quería subrayar, que no es que la estructura no sea necesaria a la comunidad, sino que es la comunión en la misma fe, y no la participación en determinadas estructuras, lo que propiamente identifica a la Iglesia; una comunión de fe que si es realmente vivida de manera humana e histórica exigirá realizarse en determinadas estructuras.

Es interesante hacer notar también cómo Pablo no habla, por ejemplo, de la comunidad de Corinto, sino de la «comunidad de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2). o de «Las comunidades de Dios en Cristo Jesús que se hallan en la Judea» (1 Tes 2,14). Estas expresiones indi-

can que la comunidad local con su estructura propia no es algo cerrado y autodefinido; la comunión universal en una misma fe hace a la Iglesia universal, aunque realizada en diversas estructuras locales. En el discurso de Mileto (Act 20,28) Pablo recomienda a los ancianos de Efeso *–presbyteroi–*, que había hecho llamar, que tengan cuidado del rebaño «ya que habían sido puestos por el Espíritu como inspectores *–episkopoi–* a fin de apacentar la Iglesia de Dios». Dejando aparte el hecho de la aplicación indiferenciada de los términos «ancianos» e «inspectores» a unas mismas personas, lo que quisiera subrayar es cómo se habla en el texto de «la Iglesia de Dios» como de una comunión de los que tienen la misma fe en Cristo. No nos sorprenderá, pues, que cuando el autor de los *Hechos* nos quiera resumir cómo se vivía en la primitiva Iglesia, nos diga precisamente que «se mantenían firmes en la enseñanza de los Apóstoles y *en la comunión*, así como también en la fracción del pan y la plegaria» (2,42). La predicación de los Apóstoles había creado antes que todo una comunión de fe, y ésta se manifestaba en la participación en todos los bienes espirituales (culto) y materiales (ayuda fraterna). La práctica paulina de referirse a la Iglesia de Dios en tal o cual sitio y no simplemente a la Iglesia de tal lugar concreto, y todavía menos a la que sigue a tal o cual apóstol o predicador, será habitual en los primeros tiempos. La llamada carta de Clemente de Roma a los cristianos de Corinto es propiamente, según el texto, una carta «de la Iglesia de Dios que habita en Roma, a los que han sido llamados y santificados por voluntad de Dios por medio de Nuestro Señor Jesucristo». Más adelante «la Iglesia de Dios que habita en Esmirna» escribirá a «la Iglesia de Dios que habita en Filomenium» sobre el martirio de Policarpo; «los siervos de Cristo que habitan en Viena y Lion» escribirán sobre sus mártires a las iglesias de Asia. Las cartas de Ignacio de Antioquía son cartas personales; pero van dirigidas a la Iglesia de Dios que habita en Esmirna, en Filadelfia, etc. La correspondencia oficial no se hace de responsables a responsables de iglesias, sino de comunidad a comunidad.

Podríamos en este momento detenernos en la forma curiosa como parece que la Iglesia entró en las fórmulas de confesiones de fe o credos. Si nos podemos fiar de las versiones que poseemos de la *Tradición Apostólica*, de Hipólito de Roma, que habría sido escrita no mucho después del año 200, se preguntaba al que había de ser bautizado, después de haberle interrogado si creía en Dios Padre, y en Jesús su Hijo, si creía también en «el Espíritu Santo *en la Iglesia*», es decir, en el Espíritu Santo que actúa y se hace sentir en la Iglesia. Una sola versión, la latina, presenta ya la forma que pasará a las confesiones poste-

riores, que requieren la fe «en el Espíritu Santo y en la Iglesia». Pero la forma anterior, que parece más auténtica y más antigua, expresa mucho mejor cómo no es la Iglesia como tal la que es objeto de fe, sino la acción del Espíritu que crea la Iglesia. La Iglesia se considera entonces como la comunión suscitada y mantenida por la acción del Espíritu.

Hay que reconocer, sin embargo, que si bien el sentido de comunión en la fe y en el Espíritu es el carácter primario de la conciencia de la Iglesia primitiva, poco a poco se va haciendo sentir con fuerza la necesidad de traducir la comunión en estructura. Hemos indicado antes cómo en la *Didaché* se comienzan a dar normas litúrgicas y disciplinares. En la primera carta de Clemente de Roma, aunque no falta desde luego la apelación al sentido de comunión, hallamos ya una larga elaboración sobre la necesidad de mantener un orden estructural con argumentos que hacen referencia no sólo a la organización religiosa y cultual del Antiguo Testamento, sino también a las concepciones propias de la filosofía social de la época, sobre todo del estoicismo. Todos sabemos cómo en las cartas que nos han llegado bajo el nombre de Ignacio de Antioquía se insiste muy particularmente en la sumisión jerárquica al obispo como medio de conservar la unidad y la pureza de la fe; los estudios de nuestro Dr. Rius Camps, que parecen mostrar que estas cartas han sido interpoladas y manipuladas, confirmarían todavía más lo que íbamos diciendo, porque nos llevarían a la conclusión que el auténtico Ignacio era un hombre que todavía consideraba la comunión en la fe y la caridad como el principio supremo de unidad, mientras que poco después su interpolador ya busca la unidad, basándola en el principio estructurador y jerárquico, más extrínseco. La aparición de las primeras corrientes heréticas –docetismo, gnosticismo, marcionismo– determina el reforzamiento de las estructuras como medio de autoidentificación; Ireneo y Tertuliano recurren entonces a los principios de tradición y de sucesión apostólica autoritativa, que ya se insinuaban en la carta de Clemente. Las Iglesias procuran establecer las listas de su sucesión apostólica y comienzan a hacer recopilaciones de sus tradiciones cultuales, doctrinales y disciplinares. Surgen figuras como Hegesipo, hacia finales del siglo II, que según Eusebio (H. E., IV 8 y 22) se dedicó a recoger en cinco libros «la tradición apostólica limpia de todo error» y a establecer las listas sucesorias de Roma y de Jerusalén; o bien la de Hipólito de Roma, a inicios del siglo III –una especie de Lefèbvre para quien toda adaptación o innovación era necesariamente una desviación– que recogió en la *Traditio Apostolica* las prácticas cultuales y disciplinarias que consideraba

intocables; después irán apareciendo innumerables recopilaciones semejantes, algunas de las cuales nos son conocidas en diversas versiones o redacciones bajo el nombre de *Constitutiones* o *Didascalia Apostolorum*. Es importante subrayar el espíritu o la actitud que se va introduciendo con este tipo de autores y obras; podríamos decir que mientras en los grandes autores, como Ireneo, Tertuliano o Cipriano, los principios de tradición y sucesión se hallan al servicio del sentido de comunión en la misma fe y en el mismo Espíritu de Jesús, en los otros autores compiladores o canonistas va dominando cada vez más el amor de la tradición y de la disciplina por sí mismos. Los primeros todavía tienen claro que lo que hay que conservar es esencialmente la comunión; los otros parece que ya sólo se preocupan de conservar la estructura. Para confirmar lo que digo aduciré sólo un texto muy significativo, que resume toda la eclesiología de Ireneo:

> «Nosotros hemos recibido nuestra fe de la Iglesia, y así procuramos conservarla. El Espíritu Santo la puso en un vaso de gran valor, y este don de Dios ha sido confiado a la Iglesia, a fin de que esta creatura reciba de ella la vida y de esta manera todos sus miembros también hallen la vida. Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios, allí hay también la Iglesia y la plenitud de la gracia. Ahora bien, el Espíritu es la verdad» (A. H., III, 38,1).

Podríamos, todavía, subrayar, cómo la tensión entre comunión y organización no se hace sentir de la misma forma ni con la misma fuerza en todas partes. Es evidente que el Espíritu de reglamentación y de organización es más operante en Occidente que en Oriente, cosa que probablemente cabe explicar por el instinto más juridicista de la romanidad, tan ávida siempre de un derecho concreto y detallado, en que nada se deje a la improvisación. En Oriente, en cambio, hay otro talante, sobre todo en Alejandría. Ni Clemente de Alejandría ni Orígenes muestran excesivo interés por los aspectos estructurales de la Iglesia, quizá porque ambos iniciaron su actividad de maestros de la sabiduría cristiana como laicos, aunque Orígenes fuera después ordenado en condiciones que le crearon conflictos con su obispo. Clemente llega a afirmar que el verdadero presbítero no es el que ha sido ordenado por manos de hombres sino el que verdaderamente hace y enseña las cosas del Señor (*Strom.*, VI, 13, 106-107). Orígenes viene a decir una cosa semejante, aunque de forma más matizada: reconoce el valor y la necesidad de la escala jerárquica; pero subraya que el mérito cristiano

no depende del lugar que ocupe en esta escala sino en la fidelidad de su vida a las exigencias del Evangelio (*Hom. Levit.*, VI,6). Para Orígenes, la Iglesia es ante todo la «comunión de todos los santos», la «comunión del pueblo cristiano», «el pueblo de los creyentes», «el cuerpo de Cristo animado por el mismo Logos de Dios». En conjunto se puede decir que en la eclesiología alejandrina, aunque se afirmen también los principios de tradición, sucesión y jerarquía, se valora sobre todo la adhesión personal a la fe que se traduzca en forma de vida. Aquí está la raíz de una actitud que distinguirá a la Iglesia de Africa de la Iglesia de Roma, y llevará a graves conflictos, en la época de Cipriano y el Papa Esteban, en la cuestión de la necesidad de volver a bautizar a los bautizados por manos de herejes. En Roma parecía suficiente el rito sacramental bien realizado en sí mismo, prescindiendo de las actitudes personales de los ministros del sacramento; en Africa se valoraban ante todo estas actitudes. En Roma dominaba el principio jurídico y formal; en Africa dominaba el principio espiritual y personal.

Tocamos ahí una cuestión importante: parece muy claro que lo absolutamente primario y esencial es la comunión en una misma fe en Jesús y en el Espíritu y en una misma disposición de conversión; la incardinación en unas estructuras concretas es algo derivado, es el medio y la manera como habrá de vivirse humana e históricamente aquella comunión. Me parece que esto no lo negarían ni los teólogos más juridicistas anteriores al Concilio Vaticano II. Lo que ha ocurrido, sin embargo, es que la prioridad de la comunión en la fe se ha dado como supuesta y, dándose como supuesta, prácticamente se ha olvidado, mientras que el interés explícito se ha puesto en la defensa de las estructuras. En consecuencia, nos encontramos con una Iglesia que aparece como un gran armazón estructural y jurídico, en la que de hecho se encuentra cualquiera que pase sólo por determinados requerimientos institucionales. El cristianismo en nuestra tierra es un paradigma degradado de inserción sociológica. Todos sabemos lo que quiere decir esto en la práctica: bautismo casi indiscriminado de niños; sacramentos y celebraciones que son más ritos sociales que expresión de la fe vivida, identificación de la Iglesia con las formas de determinadas clases sociales –burgueses– o políticas –de derechas–, etc. Ante esto se hace sentir con urgencia la necesidad de recuperar el sentido más profundo de la comunión en la fe, en actitud de constante conversión y de voluntad de aceptación de las exigencias del Reino.

LA LEY Y EL EVANGELIO

El hecho más decisivo para la Iglesia es que fuese configurada, de acuerdo con el mensaje central de Jesús, no como una secta fundada en la pertenencia étnica o social o en criterios de selección de tipo moral, ritual o legal, sino como comunión de todos los que quieran acoger la salvación absolutamente gratuita de Dios. Dicho con otras palabras, lo que constituye la Iglesia no es la ley, sino el Evangelio; no es la voluntad de los hombres, sino la gracia; la comunión no resulta de la adhesión a una doctrina o de la profesión de unas observancias morales o rituales, sino de la fe en el Dios que salva por que éste ha sido su beneplácito y no porque los hombres lo merezcamos o lo podamos exigir. Los escritores eclesiásticos lo explican contraponiendo las denominaciones de «sinagoga» y de «iglesia»; «sinagoga» quiere decir sólo «congregación», y la congregación la pueden hacer los hombres por sí mismos o por propia voluntad; pero «iglesia» quiere decir «convocación», y la convocación sólo puede hacerla aquel que tiene poder para convocar y ofrecer la salvación, el cual resta soberano para hacerlo como quiera, independientemente de los méritos de los hombres.

La característica de la Iglesia de estar sólo fundada en la gracia de Dios y no en los esfuerzos de los hombres, es una cosa tan singular y única que no debe extrañarnos nada que costara de comprender y admitir ya desde las primeras generaciones cristianas y que haya sido siempre una fuente constante de tensiones, malentendidos y dificultades. En la historia de la Iglesia se han ido produciendo mil movimientos de signo rigorista y puritano, que bajo el pretexto de velar por la pureza de la fe y del Evangelio, en realidad acaban con un retorno al espíritu de la ley. El retorno al judaísmo, el creer que es suficiente con reforzar los lazos y la disciplina exterior es una tentación constante de los hombres de Iglesia.

Como paradigma de la reintroducción de la mentalidad judaica en la Iglesia primitiva consideraré brevemente el caso de Hipólito de Roma. De ninguna manera quiero decir que este curioso personaje pretendiera volver a las prácticas materiales del judaísmo; al contrario, profesaba atender sólo a lo que consideraba las tradiciones y prescripciones de los Apóstoles; pero su forma de aferrarse a estas tradiciones permite afirmar que estaba impregnada de un espíritu más próximo al judaísmo que al cristianismo. Al menos esto es lo que parece posible

deducir de algunos datos sobre su vida, de la que, por otra parte, sólo tenemos informaciones parciales y confusas. El conflicto de Hipólito con el Papa Calixto manifiesta la incompatibilidad de un hombre que se guía por el espíritu de la ley con la de un hombre que se guía por el Espíritu del Evangelio. Lástima que este conflicto sólo nos es conocido por la versión que nos da el mismo Hipólito. Sería muy interesante conocer la versión de Calixto; pero la espontaneidad impetuosa con que Hipólito explica todo el asunto deja ver muy claramente dónde estribaba todo el problema:

> «Calixto fue el primero que tuvo la idea de dejar las puertas abiertas a las pasiones de los hombres, al afirmar que perdonaría los pecados de todos; porque a cualquiera que se reúna con cualquier otro y se confiese cristiano, por más que haya pecado, según él, no se le tendrá en cuenta su pecado si acude a la escuela de Calixto. Esta declaración llenó de gozo a muchos que tenían la conciencia destrozada y habían sido rechazados por muchas sectas y algunos incluso habían sido excomulgados de la Iglesia por nosotros; todos éstos se añadían a sus adeptos y llenaban su escuela. Calixto decretó que si un obispo había pecado, aunque fuera mortalmente, no por eso debía ser depuesto. En su tiempo se empezó a admitir a las órdenes a obispos, presbíteros y diáconos que habían estado casados dos y tres veces; e incluso cuando algún clérigo se casaba le mantenía en su puesto como si no hubiera pecado. En casos semejantes decía que se aplicaba aquello del Apóstol: "¿Tú quién eres para juzgar al siervo de otro?" (Rm 14,4), o aquello de "Dejad crecer la cizaña con el trigo" (Mt 13,30)... Decía que el Arca de Noé... que contenía animales puros e impuros, era figura de la Iglesia. Y así es como interpretaba todos los textos que podía conducir a este sentido...» *(Philos.*, IX,13).

Realmente parece como si Hipólito no hubiese leído nada de lo que los evangelios dicen sobre la actitud de Jesús con los pecadores, o mejor, que habiéndolo leído, se ponía de parte de los fariseos que se escandalizaban del perdón y de la salvación ofrecida gratuitamente a todos. Más adelante dirá todavía, con expresión de escándalo que recuerda el escándalo farisaico: «éstos no hacen nada para impedir el pecado, sino que hacen profesión de perdonarlo a todos los que estén dispuestos». Detrás de estos aspavientos hay una determinada postura

eclesiológica, la misma que se halla siempre, a lo largo de los siglos, detrás de todos los movimientos rigoristas, cátaros o puritanos: la Iglesia, dice Hipólito en el Comentario de Daniel, «es la sociedad de los santos», de los que viven según la justicia (*In Dan.*, I, 14 y 17). Para explicarlo no quiere ni oír hablar de la imagen del Arca de Noé –que había de ser una de las imágenes básicas de la eclesiología de Orígenes, Ambrosio y Agustín–, sino que su imagen de la Iglesia es la del paraíso primero cuando no había más que árboles buenos que sólo producían frutos buenos sin mezcla alguna de mal. La Iglesia no es sólo la proclamación, la incoación y el signo visible del Reino de Dios, sino la plena realización temporal de este Reino. Y por esto, Hipólito es también el primero en establecer, cien años antes que Constantino, un paralelismo entre la Iglesia y el Imperio Romano: así como los emperadores redujeron a un solo reino toda la tierra conocida, así ahora el Emperador Celestial reducirá a un único reino celestial a todos los pueblos. Los inicios del constantinismo están ya en el horizonte. Es la santidad impuesta desde arriba por los representantes de Dios.

Hay todavía otro detalle de la acusación de Hipólito contra Calixto, que confirma su actitud judaizante y temporalista. Es un pasaje algo enigmático que sigue al que antes hemos citado, dice que el Papa Calixto:

> «a las mujeres no casadas que se enamoraban de alguien que era indigno y no querían casarse legalmente a fin de no perder su reputación, les autorizaba a cohabitar con él, fuera esclavo o libre, de forma que le tuvieran como marido verdadero, aunque no hubiera habido matrimonio legal» (*Philos.* IX, 12).

Lo que en realidad pasaba parece que era lo siguiente: en el Derecho romano toda unión entre un esclavo y otra persona libre o servil no se consideraba un matrimonio válido, sino sólo un *contubernium* o concubinato reconocido; es decir, todo matrimonio en que una de las partes era servil estaba privado de reconocimiento legal y podía deshacerse en cualquier momento. Calixto, que era de origen servil, apreciaba particularmente las dificultades de los esclavos cristianos, que nunca podían considerarse casados legalmente, con el peligro consiguiente de promiscuidad y desvalimiento que esto comportaba. Por esto decidió que la Iglesia consideraría plenamente válidos y obligantes los matrimonios de esclavos o con un esclavo, aunque no fuesen reconocidos por la ley civil. Esta fue una innovación muy importante, la primera

herida de muerte que la Iglesia infligía a la institución social de la esclavitud, el reconocimiento evangélico de la plena personalidad moral de los esclavos y de su igualdad básica con los hombres libres. El legalista Hipólito no lo supo entender y sólo fue capaz del escándalo farisaico. Estos matrimonios de conciencia, no públicos ni legales, debieron conducir a situaciones sociales difíciles: una mujer cristiana casada en conciencia con un esclavo, pero no ante la ley, al quedar embarazada podía quedar avergonzada públicamente y se la podía inducir a abortar. Hipólito exclama horrorizado: «Mirad cómo las mujeres cristianas recurren a toda clase de medios abortivos a fin de destruir lo que han concebido, no queriendo tener un hijo de un esclavo o de un hombre indigno, por miedo de la familia y de perder su posición. Es tanta la impiedad de Calixto que ha llegado a enseñar de esta forma la licitud del concubinato y del infanticidio.» Entre líneas podemos leer que la política de Calixto sobre el matrimonio de esclavos debió de llevar a problemas muy serios; pero el escándalo de Hipólito suena a puro fariseísmo, y es evidentemente una extrapolación acusar a Calixto de enseñar el infanticidio, porque alguna mujer autorizada por él a casarse secretamente con un esclavo hubiera después recurrido al aborto. La actitud de Calixto era una actitud evangélica, que reconocía la personalidad y la igualdad de todos ante Dios y ante la Iglesia. La de Hipólito era sólo una actitud legalista.

Se podrían hallar muchos otros casos de tensión entre el espíritu de la Ley y el espíritu del Evangelio en la Iglesia primitiva. Por ejemplo, una generación antes de Hipólito, el sensato Dionisio de Corinto había de escribir a las iglesias del Ponto recomendando «que acogiesen a los que se convertían de cualquier caída, no sólo debida a negligencia, sino incluso a error herético»; y recomendaba al obispo de Cnossos que «no impusiera obligatoriamente a los hermanos (¿se refería a los ordenados para el ministerio?) el grave peso del celibato, sino que tuviera en consideración la debilidad de la mayoría» (Eus., H. E., IV, 23). Más adelante Dionisio de Alejandría tendrá que adoctrinar también a Fabio de Antioquía contra un excesivo rigorismo al no admitir a pecadores a penitencia (*ibíd.*, VI, 44).

Esta tensión entre Ley y Evangelio se puede afirmar que es también como constitutiva en la Iglesia; porque si es verdad que la Iglesia es el lugar de gracia y del perdón gratuito, también lo es que la gracia tiene unas exigencias que han de configurar una nueva forma de vida que viene a ser como una nueva Ley: el Señor no ha venido simplemente a destruir toda ley, sino a perfeccionarla, haciendo que de una obliga-

ción extrínseca se convierta en un principio intrínseco. Históricamente esta tensión se ha manifestado en actitudes alternativas de rigorismo y laxismo. Un texto rigorista de Tertuliano muestra con qué facilidad se resbala de una actitud a la otra: se empieza afirmando que la ley ha pasado, pero se acaba imponiendo una nueva ley más estricta que la primera:

> «Que la ley ha pasado, nosotros lo entendemos así: han pasado ciertamente aquellos fardos que, como decían los Apóstoles, ni los padres podía soportar; pero, en lo que respecta a la justicia, no sólo sigue en vigor, sino que incluso ha sido aumentada, a fin de que nuestra justicia pueda ir más allá que la justicia de los fariseos y escribas» (*Monog.*, 7).

Esta especie de tensión de que hablábamos se expresa en una serie de temas tradicionales de la eclesiología patrística: si la Iglesia tiene la exigencia de ser la *societas sanctorum,* no por eso ha de dejar de ser el *refugium peccatorum.* Si es la *casta sponsa,* sin mancha ni arruga, también es la *pia meretrix* que confiesa sus pecados.

El problema es más actual de lo que parece. Si para contrarrestar la degradación sociológica del cristianismo no sabemos hacer otra cosa que estrechar las exigencias externas de pertenencia a la Iglesia o de participación en los sacramentos, podemos encontrarnos abocados a los caminos del puritanismo judaizante. La Iglesia judaíza siempre que está más apunto para la excomunión que para la predicación de la conversión, siempre que pone mayor énfasis en el derecho canónico que en el Evangelio; en definitiva, siempre que en lugar de predicar a Cristo predica un moralismo.

CARISMA E INSTITUCION

A veces se ha presentado a la Iglesia más primitiva como una Iglesia eminentemente –cuando no exclusivamente– carismática. La Iglesia institucional habría llegado luego en un proceso que algunos consideran como un desarrollo necesario y legítimo, mientras que otros lo juzgarían como una degeneración y una corrupción. También hay quienes han profesado la tesis exactamente contraria: la Iglesia fundada por Jesús habría sido la Iglesia-institución, estructurada sobre la autoridad otorgada por el mismo Jesús a los apóstoles, y sobre todo a Pe-

dro; los carismas, que se hicieron sentir con tanta fuerza en los primeros tiempos, serían un fenómeno adjetivo y transitorio, necesario para ayudar a la consolidación inicial, pero no esencial para la misma Iglesia.

Ninguna de estas dos tesis extremas parece responder adecuadamente a los datos de la historia primitiva. La Iglesia la encontramos fundada sobre el principio encarnatorio y sobre el principio pneumático: dos principios igualmente necesarios e interdependientes. La Iglesia fue fundada por Jesús sobre los hombres que habían convivido con él, a los que encarga continuar su obra a través de los tiempos; pero es fundada también por la acción del Espíritu de Jesús, el único que puede hacer conocer a los hombres de todos los tiempos quién era Jesús, cuál era su mensaje y cuáles son las exigencias de Jesús para cada época.

El primer caso de carisma en la institución es Pablo. El Apóstol, aunque llamado de una manera muy singular por el mismo Jesús, recibe el encargo de presentarse a Ananias y bautizarse, es decir, de incardinarse en la comunidad de los creyentes ya de alguna manera –por elemental que fuera– institucionalizada. Pablo ya no considerará nunca que le sea posible desentenderse de aquella Iglesia la que había sido agregado, incluso profesando tener un carisma que los hombres de aquella Iglesia no siempre comprendieron. Entre dificultades enojosas buscará siempre entenderse con los que «parecían ser alguna cosa en la Iglesia», y nunca pensará en una ruptura. Es un caso claro de carisma *en la institución.*

El hecho carismático y profético es plenamente reconocido en la primitiva Iglesia como un elemento intrínseco y connatural: puede presentar problemas, pero nadie considera que sea posible prescindir de él. En la *Didaché* y en el Pastor de Hermas la figura del profeta se ha hecho habitual y enseñan cómo ha de ser estimada y honrada; pero al mismo tiempo se recomiendan precauciones contra los falsos profetas y usurpadores. San Justino y San Ireneo muestran igualmente gran estima de los dones proféticos, junto con cierta preocupación por las posibles degradaciones. La impresión que dan los documentos más primitivos es que el hecho carismático y profético están plenamente reconocidos y asimilados; en ninguna parte institución y carisma se encuentran en conflicto sistemático; sólo se recomiendan precauciones contra el engaño o la impostura, tan fáciles en este terreno.

La cosa parece cambiar con la aparición de movimientos extremo-

sos, y sobre todo con la del montanismo. Montano fue un espíritu exaltado que, a mediados del siglo II, adquirió la convicción de que por él el mismo Paráclito otorgaba a los hombres una «nueva profecía» o revelación, superior a la del Evangelio. Probablemente la actitud del Montano estaba influida por la religiosidad extática y entusiasta que desde la antigüedad había sido característica en su Frigia natal. El montanismo no aportaba inicialmente innovaciones doctrinales; doctrinalmente era un movimiento más bien conservador y tradicionalista; predicaba sobre todo un rigorismo moral y una gran exigencia ascética, que llegaba a proscribir el matrimonio o al menos exigía una radical continencia sexual y de alimentos, a la vez que fomentaba las prácticas de una religiosidad extática, mientras esperaba el fin inminente del mundo. Como casi todos los movimientos rigoristas, el montanismo se configuró como un movimiento sectario: los que se entregaban a sus prácticas ascéticas y extáticas se consideraban a sí mismos como «pneumáticos» o «espirituales» despreciando a los vulgares «psíquicos» o «animales». Los pneumáticos lo podían juzgar todo: el Evangelio, las tradiciones, las costumbres de la comunidad, la autoridad institucional... Ya no se trata del carisma en la institución, sino del carisma por encima de la institución y fuera de ella. Lo que esto significaba queda muy claro en los escritos de Tertuliano, convertido al montanismo en las postrimerías de su vida. Como Hipólito, también él se escandalizó de que la Iglesia institucional pretendiera perdonar los pecados; pero no se apoya en el hecho de que esto es contrario a la tradición, sino en el hecho de que se opone a las prerrogativas de los espirituales: «Ciertamente la Iglesia podrá perdonar los pecados, pero será la Iglesia del Espíritu por medio del hombre espiritual, no la Iglesia constituida por los obispos *–non Ecclesia episcoporum numerus– (Pudic.*, 21,17). El único título de autoridad es el carisma:

> «Ahora, tú que te consideras un hombre apostólico, muéstrame tus títulos proféticos, y yo reconoceré tu autoridad divina» *(Pudic.*, 21,5).

En una primera forma menos extremosa este principio continuará turbando a las iglesias de Africa y se traducirá en la pretensión de los confesores que habían sufrido por la fe de otorgar el perdón a los que habían caído *(lapsi):* pensaban tener directamente de Dios, en virtud de su confesión y al margen de la disciplina institucional, el poder de decidir la readmisión en la Iglesia de los que habían desfallecido. Tertuliano será consecuente con su principio cuando afirma que el poder

de las llaves fue dado a Pedro sólo personalmente *(Petro personaliter)*; después de Pedro nadie tiene este poder, sino aquél a quien el mismo Espíritu se lo conceda personalmente. San Jerónimo dirá, hablando de los montanistas: «Entre ellos el obispo se encuentra sólo en tercera posición. En primer lugar colocan a los patriarcas de Frigia (Montano y sus compañeras profetisas Maximila y Priscila); en segundo lugar colocan a los que e l l o s llaman «participantes»; dejan a los obispos en tercer lugar, es decir, casi en el último lugar *(Epist.*, 41,3). Hay un proceso que se dará igualmente en otros movimientos semejantes formalmente, como el donatismo o el priscilianismo; la pretensión carismática lleva el rigorismo moral: el rigorismo al sectarismo y al desprecio de la institución; el final es la contraposición entre carisma y la institución, y la ruptura.

Lo peor en este proceso es que lleva, casi inevitablemente, por un lado a hacer sospechosa cualquier forma de manifestación carismática; y por otro a un endurecimiento y reforzamiento de la institución amenazada por falsos carismas. Ya Ireneo hacía notar cómo en su tiempo había quienes, con tal de negar toda base escriturística a los falsos profetas, «se negaban a admitir el Evangelio de Juan, donde el Señor promete que enviaría el Paráclito. Pero con esto –remarca el doctor de la Galia– rechazan a la vez el Evangelio y el espíritu de profecía, y ambas cosas son de lamentar. Con el pretexto de no querer falsos profetas, arrojan de la Iglesia la verdadera gracia profética. Hacen como aquellos que, por miedo de encontrarse con hipócritas, dejan de tomar parte en la comunión de los hermanos» (A. H., III,9).

Que todo esto continúa siendo muy actual, nadie que tenga ojos en la cara dejará de verlo.

UNIVERSALISMO Y LOCALISMO

La Iglesia es la visibilización de la acción salvífica del Espíritu de Jesús en la historia humana, es decir, en un tiempo y en un lugar concreto. Esto quiere decir que la Iglesia es esencialmente a la vez universal y local: es universal porque es un mismo Espíritu quien actúa en todas partes; pero es local porque en cada lugar el Espíritu hace sentir su fuerza salvadora de manera concreta; en cada lugar hay todo lo que se necesita para ser plenamente Iglesia. En la práctica esta exigencia de universalidad y localismo conjuntamente, ha sido a menudo fuente de tensiones, que excesivas veces han acabado con trágicas rupturas o con

imposiciones autoritarias. Consideremos sólo un caso: la controversia sobre la fecha de la Pascua en los tiempos del Papa Víctor (189-198). Es sabido que los cristianos de Asia celebraban la Pascua el mismo día de la Pascua judía, el 14 del mes de Nissan, el día de la semana que correspondiera. La Iglesia de Roma, y parece que también la mayoría de las Iglesias, excepto las de Asia, la celebraban, como continuamos haciendo nosotros, el domingo más próximo a la luna llena de aquel mes. Esto había presentado dificultades ya en tiempos del Papa Aniceto (c. 150), y el gran Policarpo de Esmirna incluso fue a Roma para tratar la cuestión; pero parece que los dos santos varones sólo se pusieron de acuerdo en mantener las diferencias. Pero unos cuarenta años más tarde el Papa Víctor, que parece haber sido uno de aquellos temperamentos que se sienten llamados a poner orden en todas las cosas, volvió a suscitar la cuestión. Es interesante la forma como Eusebio cuenta lo que sucedió (H. E., V, 23 ss): dice que en todas partes tuvieron lugar sínodos y reuniones de obispos y que en todas partes, unánimemente, se escribieron cartas declarando que la Pascua había de celebrarse sólo en domingo. Lo que sigue en el mismo texto de Eusebio muestra que la unanimidad no debía de ser tan absoluta. Produce el efecto de que nos hallamos ante el primer caso en que Roma escribe a los obispos solicitándoles que digan querer lo que Roma quiere. Ante tal «unanimidad» Víctor «intentó separar de la unión común la totalidad de las Iglesias de Asia y otras veces, bajo la acusación de heterodoxia, proclamó esta condena mediante cartas que declaraban que todos los hermanos de aquella región quedaban excomulgados sin excepción». Los hermanos de Asia, bajo el liderazgo de Polícrates, habían escrito instántemente a Roma dando pruebas de la antigüedad de su tradición y afirmando que su práctica había sido la del apóstol Felipe, la de Juan, la de Policarpo, la de Melitón de Sardes... Ante la rotunda y pretendida unanimidad de todos los demás, los de Asia no sólo no fueron escuchados, sino que fueron condenados. Pero lo más interesante del relato de Eusebio es la reacción que provocó la medida autoritaria de Víctor: «Esta medida no gustó a todos los obispos y amonestaron a Víctor para que tuviera en cuenta la paz, la unión y la caridad.» A manera de ejemplo, Eusebio copia la carta de Ireneo a su colega de Roma. Ireneo, personalmente, piensa que la Pascua debe celebrarse en domingo, pero le dice a Víctor que no hay razón para amputar iglesias enteras que siguen una tradición y unas propias costumbres. «Esta diversidad de observancias –dice Ireneo– no es de ahora, sino de mucho antes, de nuestros predecesores que no se fijaban, como es natural, en minucias, sino que en su sencillez y aislamiento legaron unas cos-

tumbres a sus sucesores. Pero nada de esto impidió que siguieran viviendo en paz unos con otros y de la misma forma hemos de proceder nosotros: el desacuerdo en cuestiones de ayunos confirma el acuerdo en cuestiones de fe.»

En los manuales apologéticos al uso, no hace muchos años, se presentaba la actitud del Papa Víctor como el testimonio más antiguo y claro del ejercicio efectivo del poder papal. Pero Ireneo –a quien no se puede desde luego acusar de espíritu poco católico– junto con otros obispos pensaban más bien que era un caso claro de abuso de autoridad y tuvieron suficiente libertad evangélica para denunciarlo, con caridad, pero con firmeza, al mismo interesado: la autoridad está al servicio de la unidad, pero no para imponer una uniformidad, que sólo se puede conseguir al precio de la negación de legítimos valores locales y, en definitiva, de la escisión. Desgraciadamente, en otros momentos de la historia siguiente no siempre se hallaron ya hombres con la cabeza tan clara y con la valentía tan firme como la de Ireneo.

EN EL MUNDO SIN SER DEL MUNDO: EL GIRO CONSTANTINIANO

El Señor había dicho a sus apóstoles que aunque estuvieran en el mundo no eran propiamente del mundo, y que su reino tampoco era de este mundo. Mientras los seguidores de Cristo eran objeto de persecución por parte de los poderosos de este mundo, esto era muy claro. Pero la cosa empezó a oscurecerse cuando los poderosos del mundo, con todo su poder, quisieron declararse también seguidores de Cristo. El hecho de que los evangelios proclamaran que Cristo había venido a inaugurar el Reino de Dios –en conexión con aquella tierra prometida de la antigua alianza–, era como una tentación constante a pensar que el Reino había de quedar definitivamente constituido y establecido de un instante al otro como una especie de paralelo y sustituto de los reinos de la tierra. Se trataba de la misma tentación judaica hacia la que se inclinaban los apóstoles: «Señor, ¿es ahora que vas a establecer tu reino?» Si pensamos que incluso el sobrio y sensato Ireneo, con tantos otros, había soñado en los mil años de un cielo nuevo y de una tierra nueva, quizá nos costará menos de entender que Lactancio, Eusebio de Cesárea y, en general, los cristianos de la época de Constantino, al verse finalmente libres del miedo, la clandestinidad y la angustia de una amenaza permanente de muerte o confiscación, y al

ver honradas y públicamente reconocidas las personas eclesiásticas, las instituciones y el culto cristianos, creyeran que quizá sí que había llegado la hora de ver realizado el Reino de Dios en la tierra. Eusebio, al llegar a este punto de su historia, parece que no se puede contener:

> «Después de aquellos sucesos tan oscuros y terribles, hemos sido finalmente dignos de contemplar estas maravillas y de celebrar tan grandes solemnidades, como muchos de nuestros antepasados, verdaderamente justos y mártires de Dios, desearon contemplar y no pudieron ver; desearon oír y no pudieron... Todos los hombres se vieron libres de la opresión de los tiranos, y habiéndose eliminado aquellos males de antes, todos confesaban como único Dios verdadero al que había combatido en favor de los hombres piadosos. Nosotros, que habíamos puesto la esperanza en el Cristo de Dios, nos alegrábamos con un gozo inexpresable. Una alegría divina se extendía por todos aquellos lugares que poco antes habían sido devastados por la impiedad de los tiranos: era como volver a la vida después de una larga destrucción de muerte. Se levantaban desde los fundamentos templos hasta una altura jamás imaginada y brillaban más espléndidamente que los que habían sido arrasados... Se podía contemplar el espectáculo que tanto habíamos deseado y anhelado: fiestas de dedicación en todas las ciudades, consagración de nuevos lugares de culto, reuniones de obispos para asistir a tales fiestas, afluencia de multitudes de tierras lejanas, lazos de amistad entre todos los pueblos y consolidación de los miembros del cuerpo de Cristo en una única estructura...» (H. E., X,1-3).

Todo eso era demasiado hermoso. «Era como un sueño», llega a escribir Eusebio. Y el tiempo lo debía confirmar: era sólo un sueño. Siempre es un sueño cuando los hombres llegan a creer –contra la advertencia del mismo Señor– que el Reino de Dios «está aquí o allá» en cualquier especie de concreta realización histórica. La Iglesia participa del Reino; pero no es todavía el Reino, ni lo será nunca en este mundo. Esta peculiar situación de la Iglesia no la entendieron ni Constantino ni la mayoría de eclesiásticos que le rodeaban, como tampoco la habían de comprender todos aquellos que, hasta nuestros días, identificando al Iglesia con el Reino, han querido tener en la Iglesia el mismo poder que Dios tiene en su Reino.

Al convertirse, Constantino quiso atribuir al cristianismo las fun-

ciones de *religio publica* del Imperio. Esto explica muchas cosas, de las que ahora apenas podemos hacernos cargo. En la antigua Roma los «pontífices» habían tenido siempre las funciones de asesorar a las autoridades del Estado a fin de que en todo momento ejecutasen puntualmente todo lo que resultaba grato a los dioses. Tenían, pues, además de la función cultual, una función consultiva. Toda función decisoria y ejecutiva estaba reservada a las autoridades de la ciudad, sin delimitación de un ámbito propiamente civil o secular y un ámbito religioso. Se trataba de un Estado sacral, que quería que todos sus actos estuvieran inspirados y fueran sancionados por la divinidad: los sacerdotes eran funcionarios de este Estado sacral para los asuntos religiosos, así como había otros funcionarios encargados de los asuntos civiles. Por eso, en la época primitiva de la monarquía, el mismo rey era el *Pontifex Maximus* o cabeza de los servicios sacerdotales. En la época republicana esta función se delegó en un funcionario especial, nombrado por el Estado; pero al instaurar el Principado, Augusto, con perfecta lógica, asumió para sí mismo el título de *Pontifex Maximus,* que pasó a sus sucesores hasta llegar a Constantino. Este, al convertirse, continúa en el fondo fiel a esta concepción de la religiosidad romana: sigue considerándose *Pontifex Maximus* de la religión recientemente adoptada y considera a los obispos como sus «pontífices», sus consultores y funcionarios en los asuntos religiosos. El cristianismo es aceptado como una nueva religión del Estado. Constantino cree que el Dios de los cristianos protegerá el Imperio, como antes lo hacían el *Sol Invictus* o el *Jupiter Capitolinus.* Así como estos dioses tenían un culto público sufragado por el Estado, de igual manera el Estado pagará el nuevo culto cristiano, subvencionando sus templos y sus ministros, que a cambio le prestan el servicio de asegurarle la protección divina. El *Pontifex Maximus* ha de cuidar principalmente de que la nueva divinidad sea servida debidamente y de que no se haga nada que pueda irritarla o enfurecerla. Por eso le parece completamente natural intervenir en los asuntos de la Iglesia, reprimiendo los cismas, las desviaciones doctrinales, cultuales o disciplinarias, mediante decretos, castigos, convocando sínodos y utilizando todos aquellos medios de que disponía el jefe del Estado.

Era una situación completamente nueva para el cristianismo. Mientras había sido una secta marginada y rechazada por la autoridad civil, se había desarrollado con más o menos dificultades, pero con total autonomía e independencia de aquélla. Ahora, que la autoridad civil la había aceptado y la había proclamado *religio publica,* ¿no era lógico que gozara de la protección y la garantía de la autoridad oficial? Esto

nos puede parecer ahora una flagrante e inequívoca traición al Evangelio, y nos puede parecer raro que no se hubiera visto así. Pero en el mundo antiguo el carácter sacral del Estado era una cosa tan universalmente admitida y tan connatural, que era casi imposible que nadie osara oponerse a esta situación. De hecho, vemos cómo, al menos inicialmente, casi todos los obispos, desde las pequeñas figuras cortesanas hasta los grandes Osio o Atanasio aceptan como la cosa más natural la intervención de Constantino como árbitro supremo de las cosas de la Iglesia.

El historiador Sócrates de Constantinopla, al escribir esta historia, a mediados del siglo V, la resumirá en palabras exactas: «Desde que los emperadores se convirtieron al cristianismo, han determinado todos los asuntos de la Iglesia; incluso los grandes concilios han sido reunidos por su autoridad, como todavía se hace hoy en día» (H. E., V., proem.: PG 67,565). En la versión que nos transmite Eusebio del llamado edicto de Milán queda muy clara la actitud del emperador en materia religiosa:

> «Cuando yo, Constantino, y yo, Licinio, nos reunimos en Milán para discutir lo que pudiera hacer referencia al bien y a la utilidad pública, entre muchas otras cosas nos pareció de interés general ordenar en primer lugar que se respetara la reverencia y el culto a la divinidad, de forma que otorgásemos a todos, tanto a los cristianos como a los demás, la libertad de escoger y practicar la religión que quisieran, a fin de que a nosotros mismos y a todos los que están sujetos a nuestra autoridad, nos puedan ser favorables los poderes celestiales y la divinidad, sean cuales sean» (H. E., X, 5,4).

Para Constantino la religión es una cuestión de utilidad pública; como tal cae bajo la competencia del Estado, y él, como responsable del mismo, ha de velar para que se observe de forma conveniente. El primer asunto en que esta actitud se hizo patente fue su intervención en el cisma donatista. Los donatistas habían apelado al emperador contra Ceciliano, obispo de Cartago. Esto, para empezar, molestó al emperador: «Me parece cosa muy grave –dice– que en estas provincias, que la divina providencia por su voluntad ha dejado a mi solicitud, haya gente que se empeñe en los malos caminos fomentando la división, e incluso haya discrepancias entre los mismos obispos» (H. E., X, 5,18). La solución de estadista es mandar que vayan a Roma diez mil representantes de cada una de las facciones africanas y que se sometan

a un tribunal de arbitraje formado por obispos que se suponen imparciales –de la Galia– bajo la presidencia del Papa Milcíades. La comunicación que envía el emperador al Papa concluye con una frase bien significativa: «Es tanta la veneración que tengo para la legítima Iglesia Católica, que tengo determinado no permitir que vosotros –los obispos– toleréis cualquier especie de cisma o división en parte alguna» (H. E., X, 5,20). Dado que, a pesar del arbitraje en contra dado por Roma, los donatistas africanos, con nuevos pretextos, no se sometían, Constantino ordenó el año siguiente que se hiciera un concilio más numeroso de obispos en Arles y que decidiera definitivamente la cuestión. Tenemos claramente aquí la actitud del antiguo *Pontifex Maximus* romano que reclama el consejo y el juicio del Colegio de «Pontífices» –ahora Colegio de Obispos– en un asunto que afecta a la unidad y a la seguridad del Estado. En las obras de Optato de Mileto, uno de los campeones antidonatistas, hallaremos todavía más detalles sobre la actitud del emperador en este asunto. Allí encontramos que Constantino escribe a su representante en Africa y le encarga que termine rápidamente con la controversia a fin de que Dios no se vuelva contra el género humano y contra el mismo emperador, a quien ha confiado el gobierno de las cosas de este mundo. Constantino sólo tendrá la seguridad del favor de Dios «cuando todos los hombres, en fraternal concordia, adoren al Dios supremo con el culto legítimo de la religión católica» *(Opt. App.,* 3). Y escribiendo a otro funcionario le dice: «Estoy dispuesto a dar un juicio muy claro, mostrando cuál es el culto que conviene dar al Dios supremo.» Insensiblemente, el Evangelio, asimilado a la antigua *religio publica,* ha quedado sometido y subordinado a la utilidad del Estado, y es el jefe del Estado quien, en definitiva –aunque con el consejo de los obispos–, la interpreta y la impone con su poder. Los obispos, al menos de momento, lo encuentran natural. Los que protestan son los donatistas a los que la sentencia del emperador es desfavorable: Donato, que era el primero que había acudido al emperador para solicitar sentencia en cosas eclesiásticas, exclama entonces: «*Quid Imperatori cum Ecclesia?*» Y el ortodoxo Optato le contesta: «La Iglesia está dentro del Estado, no el Estado dentro de la Iglesia; nadie está por encima del emperador, excepto el mismo Dios que le hizo emperador» (Cfr. *Opt.,* III,3). No podía existir confesión más explícita de dimisión y entrega de la libertad y autonomía del Evangelio en manos del poder civil sacralizado. Debemos quedarnos sólo con el botón de muestra de la controversia donatista; pero la controversia arriana, y las demás disputas subsiguientes, repetirán el mismo esquema de manera que, cuando los obispos quieran contestar, ya se habrá consolidado.

Ahora bien, lo peor no fue esa dimisión práctica de la libertad evangélica, sino los intentos de justificarla teóricamente e incluso teológicamente. El creador de la nueva teología del Imperio será Eusebio de Cesarea, un hombre más erudito y brillante que inteligente y perspicaz. Elabora en diversos discursos pronunciados en las fiestas que el emperador gustaba organizar, y también en la biografía de Constantino, la idea de que el gobierno del emperador en la tierra es una imitación del gobierno del mismo Dios en el cielo. Así como hay un solo Dios en el cielo y una única ley divina, también no hay más que un solo representante y vicario de Dios en la tierra y su ley es la expresión de la ley de Dios. La monarquía busca arraigarse en la idea monoteísta; el politeísmo antiguo, en cambio, se considera como factor de la poliarquía que acaba degenerando en anarquía. Aquí Eusebio asume tópicos comunes de la filosofía política de la época helenística, por ejemplo, de Plutarco o de Ecfanto. Pero la influencia más inmediata parece haber sido la del platonismo de Orígenes, en quien encontramos ya la idea de que la Iglesia es la copia terrenal del Reino celestial de Dios. De ahí brota la idea de que el *imperium* cristiano es la realización terrena del *imperium* divino y de que el poder del emperador es una participación del mismo poder de Dios. No mucho después el llamado Ambrosiaster lo formulará explícitamente: «*Rex adoratur in terris quasi vicarius Dei.*» «*Dei imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi*» (CSEL, 50,63 y 157). Las instituciones eclesiásticas quedan entonces subordinadas al Imperio: el emperador creerá realizar el designio de Dios al realizar su designio de dominio universal; la Iglesia es un instrumento para conseguirlo. De ahí a la imposición de la religión por la autoridad del Estado –y a la inquisición– hay sólo un paso. Este paso lo dio formalmente Teodosio. El llamado Edicto de Milán había sido sólo un edicto de tolerancia y de reconocimiento del cristianismo; el de Teodosio será su imposición como religión oficial:

> «Todos los pueblos que se hallen dentro de los límites y el ámbito de nuestro pacífico imperio, queremos verlos viviendo según la fe que el bienaventurado apóstol Pedro dejó a los romanos: una fe que continúa anunciándose hasta nuestros días como él mismo hizo... Y así decretamos que sólo el que se someta a este precepto pueda utilizar el nombre de cristiano católico. A todos los demás les consideraremos gente soberbia, y vanidosa, y tendrán que soportar la vergüenza de ser llamados herejes. Sus lugares de reunión en forma alguna podrán llamarse Iglesias y serán entregados a la venganza divina

y también a los castigos de nuestra ira, en tanto que nosotros participamos de la omnipotencia del juicio del cielo...» (*Cod. Theod.*, XVI, 1,2).

Ya tenemos, pues, el principio de la Inquisición: el Estado castiga, o al menos discrimina, a los que no se conforman con la religión que ha adoptado como propia y única. Ya estamos en el nacional-catolicismo: nadie es buen romano si no es buen católico. Los «autos de fe» están ya a la vista: al día siguiente de Nicea, Constantino envía una circular mandando que en todas partes las obras de Arrio sean quemadas y amenaza a los arrianos con cargarles con impuestos intolerables y con la retirada de inmunidad a sus clérigos, si no se someten. La primera sentencia capital ejecutada por el brazo secular en nombre de la religión cristiana es la del español Prisciliano, ejecutado en Treveris el año 385 únicamente por crimen de herejía. Pero hacía ya más de cincuenta años que los emperadores castigaban con el exilio y otras penas muy graves a los eclesiásticos que no estaban de acuerdo con la línea religiosa que ellos marcaban, fuera ortodoxa o arriana: los casos de Atanasio y de Hilario de Poitiers son los más conocidos de esta época.

Los emperadores intentan constantemente hacer de la Iglesia un instrumento para su política, con el pretexto –naturalmente– de que su política es la política de Dios. Y demasiadas veces los obispos, sobre todo cuando con cortedad de miras llegan a creer que la política del emperador es la política de Dios, se prestan a este juego. Entonces los emperadores favorecen a la Iglesia y la constituyen en verdadero poder, pero en definitiva al servicio del poder del emperador. Constantino concedió enormes poderes y privilegios a la Iglesia: eximió a los clérigos de los servicios civiles, equiparó los tribunales eclesiásticos a los tribunales ordinarios, dio potestad a los obispos para liberar esclavos, concedió a las Iglesias el derecho de asilo que antes tenían los templos paganos, les otorgó exenciones fiscales y franquicias de transporte y correos a costa del Imperio, declaró universalmente festivo el domingo, etc.

Lo peor de todo esto es que consiguió presentar como natural la imagen de la Iglesia como institución de poder, de derechos y privilegios que se extendían a todos los ámbitos de la vida. Por un fenómeno seguramente muy explicable, pero de fatales consecuencias, cuando algunos hombres de Iglesia se dan cuenta de que son un poder manipulado por el emperador y sometido a su voluntad, querrán librarse de

esta sujeción al emperador, pero sin dejar el poder que creen ya necesitar para servir a Dios. Esto se verá más particularmente en la lucha de las investiduras; entonces la Iglesia reacciona contra la abusiva intromisión imperial, pero sin renunciar en modo alguno a su estructura de poder. La Iglesia, entonces, quiere considerarse como una estructura de poder frente al emperador. Su función esencial de ser anuncio y proclamación de la benignidad y de la salvación de Dios, que ha de ser libre y responsablemente acogida y aceptada, queda casi totalmente oscurecida. Parece que la Iglesia ya no sabe anunciar la salvación, sino sólo imponerla. Parece que ya no tiene bastante con proclamar el Reino de Dios, sino que ha de defender su propio reino. Que nadie piense que todo esto son sólo historias de tiempos lejanos: de todo esto, hasta hoy, continúa la Iglesia sufriendo detrimento.

LA IGLESIA DE ABAJO Y LA DE ARRIBA: SAN AGUSTIN

Los que se habían hecho la ilusión de que el nuevo Imperio cristiano sería el Reino de Dios en la tierra no tuvieron que esperar demasiado tiempo para caer en el desengaño. En realidad fue todo lo contrario: nunca había habido tanta confusión; cuando los hombres creen actuar como representantes de Dios, siempre acaban por presentar sus pasiones, sus prejuicios e intereses más inconfesables como la voluntad misma de Dios.

Las cuestiones de la fe y de la disciplina eclesiástica eran decididas ya no sólo por los obispos o teólogos cortesanos atentos a adular al emperador y a consentir sus caprichos, sino por las mismas damas del entorno imperial que otorgaban su favor a una u otra fracción eclesiástica, mientras enviaban al exilio y sometían a penas gravísimas a los representantes de la facción contraria.

Hacia finales de siglo, cuando Agustín aparece en escena como obispo de Hipona, la cuestión que preocupa es cómo la Iglesia visible, tan corrompida y pecadora, puede todavía pretender presentarse como expresión del Reino de Dios. Los donatistas habían hallado la respuesta a esta cuestión según las conocidas líneas del puritanismo: la verdadera Iglesia de Dios no era la «Católica» y oficial, llena de pecadores y pecados, sino que era la Iglesia que ellos intentaban edificar, la Iglesia de los santos, no contaminada por las pasiones de los hombres ni por los poderes del mundo. Nacido de unas diferencias sobre el candi-

dato a la sede de Cartago, el cisma donatista intentó en un primer momento –como hemos visto– hallar soporte en una sentencia favorable del emperador. No pudo conseguirla y entonces se constituyó en secta purista, recalcitrante contra la política religiosa oficial, que llegó a apoderarse de una gran parte de las Iglesias de Africa. Inicialmente Agustín no se preocupa demasiado de los aspectos políticos de la disputa; pero ante la acusación de que la «Católica» es una Iglesia llena de pecadores y corrompida, no intenta negar el hecho, sino que elabora su teoría de los dos estados o estadios de la Iglesia, la de aquí y la de allí, la visible y la invisible, la sacramental y espiritual y la temporal y eterna.

> «En la Iglesia están los malos que se parecen a Esaú. También ellos son hijos de Rebeca, hijos de la madre Iglesia, nacidos en su seno; pero permanecen peludos, endurecidos en sus pecados carnales. Pero no por eso dejan de ser nacidos de su seno; participan del rocío del cielo y de la fertilidad de la tierra, es decir, de las Escrituras y las palabras divinas y de todos los sacramentos visibles. Porque un sacramento visible es una cosa de la tierra. Todo esto es lo que es común a buenos y malos...» *(Serm.,* 433: PL 38,48).

> «La confusión viene del hecho de llamarse cristianos tanto los que viven bien como los que viven mal; todos han sido sellados con un mismo sello, todos se acercan a un mismo altar, todos son limpiados por una misma ablución, todos rezan la misma oración del Señor, todos asisten a la celebración de unos mismos misterios» *(Enarr. Ps.* 30,3: PL 36, 249).

Para San Agustín, que sabía contemplar con realismo su propio rebaño de Hipona, la Iglesia en la tierra será siempre una *Ecclesia mixta,* una mezcla de buenos y malos –o si queréis de predestinados y de perdidos– que nadie puede pretender separar. Hay toda una serie de figuras bíblicas que acuden en tropel a su pluma: la Iglesia es el arca donde se acogen los animales puros e impuros; es el campo donde crecen simultáneamente el trigo y la cizaña; es la red que recoge los peces buenos y los malos, y nadie los separa hasta el último día; es la *domus magna* donde hay vajilla de plata y vasos de ignominia. «Hay los que se hallan dentro de la casa por la comunión de los sacramentos, pero que no son de la casa porque no viven según sus costumbres» *(Bapt. c. Don.* 7,52,100: PL 43, 242). La comunión sacramental y visible no es por sí misma garantía de la comunión espiritual e invisible.

> «Tanto los buenos como los malos dan y reciben el sacramento del bautismo; pero de hecho sólo los buenos son regenerados espiritualmente y entran a constituir el cuerpo y los miembros de Cristo; por esto sólo en los buenos se halla aquella Iglesia de la cual se dice que es "como un lirio en medio de los cardos" (*Cant.* 2,2)... los que aquí son considerados como cardos, es evidente que no poseerán el Reino de Dios. A ésos el bautismo no es de ningún provecho; pero no porque su malicia les haga estériles ha de ser minusvalorado el mismo sacramento» (*Ibíd.*, 21,60).

Queda, pues, claro el carácter sacramental de la Iglesia, tal como la concibe Agustín: la Iglesia, por un lado, es algo visible y externo, determinado por la participación en unos ritos sacramentales y por la adhesión a una estructura social, con su ordenamiento jurídico y jerárquico: «No existe ninguna religión, verdadera o falsa, que no reúna a los hombres con alguna especie de signo o sacramento» (*C. Faust.*, 19,11). Por otra parte, esta realidad exterior sólo tiene sentido y valor en tanto que es signo y exigencia de otra realidad interior que ya no es visible ni constatable. La Iglesia está toda ordenada a esta realidad interior, y propiamente sólo participan en ella los que efectivamente participan de esta realidad. Ahora bien, siendo esta realidad invisible, nadie puede distinguir aquí abajo quiénes son los que realmente participan de la misma. Seguramente son muchos los que *per sacramentorum communionem unitatisque catholicae videntur Ecclesiae copulati* (*Ep.* 149,3). Sólo a la hora de la muerte el Señor separará a los suyos:

> «Son muchos los que reciben el sacramento de su cuerpo; pero no todos los que reciben este sacramento conseguirán el lugar prometido a los que son efectivamente sus miembros. Mirando sólo al sacramento, todos se dicen su cuerpo y todos se alimentan en los mismos pastos; pero vendrá quien debe hacer la separación y pondrá los unos a la derecha y los otros a la izquierda» (*Serm.*, 354,2: PL 39, 1563).

Podríamos quizá pensar que ya en este mundo sería posible conocer a los que son pecadores y los podríamos considerar ya fuera de la Iglesia. Esto es precisamente lo que hacían los donatistas y lo que han querido hacer los puritanos de todos los tiempos. Pero Agustín cree que nadie puede arrogarse aquí facultades de selección: *A populo Dei non separamus excommunicando peccatores.* Detrás de esto está una

concepción muy profunda de la complejidad del pecado de los hombres. No todo pecado, por grave que sea, implica un rechazo total de la fe en Cristo y de la comunión con la Iglesia. Sólo aquellos pecados que implican visiblemente un rechazo de la fe y de la comunión de la Iglesia –la herejía formal y contumaz– excluyen por sí mismos de la Iglesia. Más aún; por más que Agustín cree, con la tradición que arranca de Cipriano, que *extra ecclesiam nulla salus* (*Bapt.*, 4,17,24), admite, sin embargo, que puede haber hombres de buena voluntad que sin culpa se hallan fuera de la Iglesia visible y que forman parte de la Iglesia invisible. Incluso admite que los nacidos dentro del donatismo que buscan la verdad de buena fe no deben ser considerados herejes (*Ep.*, 43,1), así como tampoco los que por error o sin motivo real hayan podido ser excomulgados de la Iglesia Católica. Ni todos los predestinados están en la Iglesia visible, ni todos los que están en la Iglesia visible son predestinados. «Hay que distinguir los tiempos en la Iglesia: "ahora es el tiempo de la mezcla, pero luego dejará de haberla"» (*Post. Coll.*, 11: PL 43,649).

Si esto es así, se podría pensar quizá que la Iglesia visible no es demasiado necesaria ni tiene excesivo sentido; lo único importante sería la Iglesia visible y espiritual. Así es como interpretaron a Agustín algunos reformadores. Pero no es lo que pensaba Agustín. La Iglesia temporal es necesaria como lugar donde se hace visible, humana e histórica la proclamación y la incoación del Reino y como lugar donde se dan, de una manera humana e histórica, los medios de salvación que llevan al Reino. Lo importante no es que todos los que profesan ser de la Iglesia se correspondan con los que serán del Reino, sino que en la Iglesia nunca falte aquello que como hombres temporales nos es necesario para caminar hacia el Reino, es decir, la predicación auténtica del Evangelio y los sacramentos del perdón y de la comunión con Cristo. No son como dos Iglesias paralelas o con una relación sólo accidental o extrínseca, sino que una está esencial e intrínsecamente ordenada a la otra. Mejor dicho, no son propiamente dos Iglesias, sino una sola en dos estadios: uno incoativo, y por eso imperfecto y todavía poco definido, y el otro ya perfecto y definitivo:

> «En esta Iglesia ahora hay mezcla de hombres buenos y malos –dice una vez más Agustín–. Pero no hay que pensar –añade– que por esta razón no tiene nada que ver con aquel Reino de Dios en el que no habrá mezcla alguna de mal; más bien, la misma Iglesia una y santa, es ahora de una manera y luego será de otra; ahora están mezclados en ella los malos,

pero después no será así; de una manera semejante a como ahora se puede denominar mortal, porque consta de hombres mortales, pero después será inmortal, porque nadie morirá ya corporalmente» *(Brev. Col.c.Don.,* 3,10: PL 43,635).

En definitiva, se trata de mantener firmemente que la Iglesia terrenal es esencialmente sacramento: no más, pero tampoco menos. Esto significa que en la Iglesia, como en todo sacramento, el significado es más que el signo, pero no existiría ni significado ni significación sin el signo. Dicho en otras palabras, la Iglesia visible es en sí menos que la Iglesia invisible; quizá algunos de sus aspectos son incluso contrarios a lo que es la Iglesia invisible. Pero es suficiente que en la Iglesia visible se signifique y se visibilice eficazmente aquello que propiamente es más que ella y es invisible. Por eso tampoco es indiferente que en la Iglesia visible haya o no verdadera santidad y justicia. Una Iglesia total y absolutamente pecadora ya no sería signo del Reino. Pero tampoco se puede exigir a la Iglesia aquella santidad absoluta que será propia del Reino.

> «Los buenos no se espantan de hallarse mezclados con los malos, ni sienten la comezón de romper las redes y abandonar la congregación de la unidad, con el fin de no encontrarse, cuando van a participar de los sacramentos, con la gente que no son del Reino. Ellos saben que, cuando se llegue a la playa, esto es, al fin del mundo, se hará la selección que convenga, no por los juicios apresurados de los hombres, sino por el juicio sereno de Dios» *(Unit. Eccl.* 14,35).

Estas palabras deberían ser meditadas por aquellos ministros que quizá creen –con tanta inocencia como temeridad– que son ellos los llamados a hacer la selección. Y todos los que sentimos de vez en cuando el prurito de ver que la Iglesia no es lo que pensamos que debería ser, sería conveniente que meditáramos estas otras palabras:

> «En este tiempo la Iglesia es como una era en la cual están mezclados la paja y el grano. Que nadie tenga la pretensión de arrojar toda la paja hasta que no llegue la hora de aventar. Que nadie se vaya de la era antes de esta hora, aunque sea con el propósito de evitar los daños que le puede hacer la compañía de los pecadores... Cuando se la mira de lejos, se diría que en la era no hay más que paja. Hay que re-

mover la paja con los brazos y soplar con la boca para que se separe el cascabillo y se pueda ver el grano. Si no es así, nadie puede ver el grano. Y tal vez suceda una cosa extraña: como se encuentran desparramados por la era y sin tocarse, cada uno de los granos puede tener el convencimiento de que está absolutamente solo...» (*Enarr. Ps.* 25,5: *Pl* 36, 190-191).

Espero que nadie creerá que he escogido comentar estos aspectos de la eclesiología agustiniana –podría haber comentado otros– sólo con el fin de tranquilizar a aquellos que sienten inquietud ante una Iglesia plagada de bautizados que parecen estar muy distantes de las exigencias más profundas del Evangelio. Más bien quería subrayar otra cosa: que la Iglesia terrena, incluso estando esencial e intrínsecamente ordenada al Reino, incluso siendo una parte del Reino y su visibilización en la actual economía encarnatoria, no coincide adecuadamente con el mismo Reino. Y esto es así, porque mientras permanecemos en este mundo la gracia del Reino nos es ofrecida y efectivamente dada en la Iglesia, pero de ninguna manera nos es impuesta. Tocamos aquí el problema de la gracia y la libertad –ó falta de ella– que tanto había de preocupar a Agustín. Son muchos los que parecen decir sí al Evangelio, a la Iglesia y a sus sacramentos. Pero resulta que este sí, por razón del desorden y de la falta de coherencia y de verdadera libertad en que se halla el hombre a consecuencia del pecado, nunca es un sí total, suficientemente auténtico y coherente. Si la Iglesia aparece como una realidad contradictoria, a la vez santa y pecadora, es que nosotros, sus miembros, somos una realidad contradictoria: somos pecadores –por nosotros mismos– y somos santos –por la gracia de Dios–. Sólo se supera el puritanismo –o el juridicismo– cuando se tiene en cuenta que la gracia es ofrecida y efectivamente dada, pero nunca impuesta, a hombres pecadores.

* * *

Esta excursión –algo errática y arbitrariamente selectiva– por la historia de la Iglesia primitiva quizá ayudará a mostrar cómo se manifiestan en ella algunas tensiones que podríamos considerar como constitutivas de la misma Iglesia, y que por esto vienen a ser las mismas que hoy sufrimos. Y también pueden ser semejantes las falsas soluciones: espiritualismo, temporalismo, autoritarismo, uniformismo, puritanismo... Verdaderamente la historia de la Iglesia debería ser un *locus theologicus* para la eclesiología; porque a través de ella se manifiesta la

forma como actúa el Espíritu en la realidad concreta de los hombres, y cómo los hombres pueden responder positiva o negativamente a esta acción. No se debe pensar que sólo tienen valor paradigmático y normativo los hechos de Dios con su antiguo pueblo; aquellos hechos continúan en el nuevo pueblo de Dios, y su historia puede tener un valor semejante.