

La Iglesia católica
Hans Küng

Ed. Mondadori
Barcelona (2002)

Índice

Introducción: La iglesia católica en conflicto.....	4
1.- Los inicios de la iglesia	10
¿Fundada por Jesús?	10
El significado de «iglesia»	11
¿Era Jesús católico?	12
La primera iglesia	13
Pedro.....	14
Una hermandad de judíos	16
La ruptura entre judíos y cristianos	17
2.- La iglesia católica primitiva	18
Pablo	18
Las iglesias paulinas	19
El nacimiento de la jerarquía católica	20
Una minoría perseguida resiste	22
3.- La iglesia católica imperial.....	28
Una religión universal para el imperio universal	28
La iglesia del estado	29
El obispo de Roma reclama su supremacía	31
El padre de la teología occidental.....	34
La Trinidad reinterpretada.....	37
La ciudad de Dios.....	38
4.- La iglesia pontificia	41
El primer papa auténtico.....	41
Los papas errantes, patrañas papales y juicios papales	42
El cristianismo se hace germánico	44
La piedad medieval	45
El islam.....	47
Un estado para el papa.....	48
La ecuación occidental: cristiano = católico = romano.....	49
La moral católica	50
La base legal para la futura romanización.....	51
5.- La iglesia se divide	54
Una revolución desde arriba.....	54
Una iglesia católica romanizada.....	57
Los herejes y la Inquisición.....	64
La gran síntesis teológica	68
La vida cotidiana de los cristianos.....	70
6.- La Reforma: ¿Reforma o Contrarreforma?	74

El fin de la dominación papal.....	74
Una reforma frustrada	76
Renacimiento, pero no para la iglesia	78
La Reforma.....	80
¿Era católico el programa de la Reforma?	81
La responsabilidad de la ruptura	83
La Contrarreforma católica romana.....	89
7.- La iglesia católica contra la modernidad	93
Una nueva era.....	93
La revolución científica y filosófica: «la razón».....	95
La Iglesia y el giro copernicano	96
La revolución cultural y teológica «el progreso»	97
Las consecuencias de la Ilustración para la iglesia	98
La revolución política: «la nación»	99
La iglesia Y la revolución	100
La revolución tecnológica e industrial: «la industria»	102
Una condena radical de la modernidad — El concilio de la Contrailustración	104
8.- La iglesia católica, presente y futuro	111
El silencio sobre el holocausto	114
El papa más significativo del siglo xx.....	117
Restauración en lugar de renovación.....	122
Traición al concilio.....	123
Nuevas iniciativas de las bases populares	128
¿Un Vaticano III con Juan XXIV?	130
Conclusión: ¿Qué iglesia tiene futuro?.....	132
Cronología	135

Introducción: La iglesia católica en conflicto

Como autor de esta breve historia de la iglesia católica deseo declarar abiertamente, ya en el principio, que a pesar de todas mis experiencias sobre cuan inflexible puede resultar el sistema romano, la iglesia católica, esa hermandad de creyentes, ha seguido siendo mi hogar espiritual hasta el presente.

Esto tiene sus consecuencias en este libro. Como es natural, la historia de la iglesia católica también podría relatarse de otro modo. Los expertos en religión o los historiadores no involucrados personalmente en tal historia podrían ofrecer una descripción «neutral». O podría describirse por parte de un filósofo o un teólogo «hermenéutico» preocupado por el «conocimiento», para el que comprenderlo todo es también perdonarlo todo. Sin embargo, he escrito esta historia como persona involucrada en ella. Puedo «comprender» fenómenos tales como la represión intelectual y la Inquisición, la quema de brujas, la persecución de los judíos y la discriminación de la mujer desde un contexto histórico, pero eso no quiere decir que pueda por ello «perdonarlos» en modo alguno. Escribo como alguien que se pone del lado de las víctimas, o de las prácticas religiosas que ya en su tiempo fueron reconocidas y censuradas como no cristianas.

Para concretar mi posición personal: escribo como alguien nacido en una familia católica en la católica ciudad suiza de Sursee y que fue a la escuela de la católica ciudad suiza de Lucerna. Después viví siete años consecutivos en Roma, en la élite papal del Collegium Germanicum et Hungaricum, y estudié filosofía y teología en la Universidad Gregoriana Pontificia. Cuando fui ordenado sacerdote celebré la eucaristía por primera vez en San Pedro y di mi primer sermón a una congregación de Guardas Suizos.

Tras doctorarme en teología en el Institut Catholique de París, trabajé dos años como pastor en Lucerna. En 1960, a la edad de treinta y dos años, trabajé como profesor de Teología Católica en la Universidad de Tubinga.

Tomé parte en el concilio Vaticano II entre 1962 y 1965 como experto nombrado por Juan XXIII, di clases en Tubinga durante dos décadas, y fundé el Instituto de Estudios Ecuménicos, del cual fui director.

En 1979 experimenté personalmente la Inquisición bajo otro papa. La iglesia me retiró el permiso para la enseñanza, pero aun así mantuve mi cátedra y mi Instituto (que quedó segregado de la Facultad Católica).

Durante dos décadas más permanecí inquebrantablemente fiel a mi iglesia con lealtad crítica, y hasta el presente he seguido siendo profesor de Teología Ecuménica y un sacerdote católico «de buena reputación».

Defiendo el papado para la iglesia católica, pero al mismo tiempo reclamo infatigablemente una reforma radical de acuerdo con los criterios del Evangelio.

Con un historial y un pasado católico como este, ¿acaso no puedo ser capaz de escribir una historia de la iglesia católica que sea al mismo tiempo devota y objetiva? Tal vez resulte aún más emocionante escuchar la historia

de esta iglesia de parte de uno de sus miembros, que hasta ese punto se ha visto involucrado en ella. Obviamente, me preocupa tanto ser objetivo como a cualquier «neutral» (si tal cosa es posible en asuntos de religión). Sin embargo, estoy convencido de que la devoción personal y la objetividad más realista pueden combinarse en una historia de la iglesia como en la historia de una nación.

Me aventuro a ofrecer esta breve historia de la iglesia, pues, como alguien de larga experiencia en asuntos eclesiales y que ha sido puesto a prueba muchas veces por los mismos. Desde luego, no podrá reemplazar a los trabajos en varios volúmenes —los editados por A. Fliche y V. Martin; por H. Jedin; por L. J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles; o por M. MoUart du Jourdin— de los cuales he hecho uso, ni tampoco es esa mi intención. Pero dado que he estudiado esta historia toda mi vida y he vivido parte de la misma, mi libro es bastante singular.

Y he abordado la historia de la iglesia católica en libros anteriores (traducidos todos ellos al inglés), *The Council and Reunión* (1960; trad. ingl., 1961), *Stmctures of the Church* (1962; trad. ingl., 1965), y *The Church* (1967; trad. ingl., 1971); y continué haciéndolo más tarde en *On Being a Christian* (1974; trad. ingl., 1977), *Does God Exist? An Answerfor Today* (1978; trad. ingl., 1980), *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical Vieiv* (1984; trad. ingl., 1988), *Judaism* (1991; trad. ingl., 1992) y *Great Christian Thinkers* (1993; trad. ingl., 1994). Ofrecí una síntesis analítica de toda la historia del cristianismo en mi libro *Christianity: Its Essence and History* (1994; trad. ingl., 1995). En este libro describí los diversos paradigmas que crearon época, no solo el paradigma católico romano, sino también el paradigma judeocristiano, el paradigma helenístico-bizantino-eslavo, el paradigma de la reforma protestante y el paradigma de la Ilustración y la modernidad. En él el lector encontrará gran profusión de referencias bibliográficas sobre la historia de la iglesia católica romana y, claro está, también numerosas ideas y perspectivas que enfocaré en este breve libro de un nuevo modo. Lo haré con brevedad, y me centraré en las líneas, estructuras y figuras principales sin hacer uso del lastre más erudito (no hay notas ni referencias bibliográficas).

Mientras escribo soy plenamente consciente de que los puntos de vista sobre la iglesia católica y su historia divergen ampliamente, tanto dentro como fuera de ella. Probablemente más que ninguna otra, la iglesia católica es una iglesia controvertida, sujeta a los extremos de la admiración y el desprecio.

No cabe duda de que la historia de la iglesia católica es una historia de éxitos: la iglesia católica es la más antigua, numéricamente la más fuerte y seguramente también la representante más poderosa del cristianismo. Existe gran admiración por la vitalidad de esta iglesia doblemente milenaria; por su organización, que ya era global antes de que se hablara de «globalización», y por su efectividad a nivel local; por su estricta jerarquía y por la solidez de sus dogmas; por su culto, rico en tradición y luminoso en su esplendor; por sus indiscutibles logros culturales en la construcción y la formación de occidente. Los historiadores y filósofos de la iglesia más

optimistas e idealistas creen que pueden advertir un crecimiento orgánico en su historia, su doctrina, su constitución, sus leyes, su liturgia y su piedad. Defienden que la iglesia católica es como un viejo árbol gigantesco, que mientras sigue dando frutos podridos y albergando ramas muertas todavía puede entenderse como en proceso de permanente desarrollo, desplegándose para acercarse a la perfección. Aquí la historia de la iglesia católica se define como un proceso orgánico de maduración y propagación.

Pero incluso los católicos tradicionales se preguntan: suponiendo que tal crecimiento orgánico exista, ¿acaso no hay también en la historia de la iglesia católica numerosos desarrollos no orgánicos, anómalos y completamente absurdos o falsos, de los cuales son responsables los representantes oficiales de la iglesia? A pesar de las grandilocuentes referencias al progreso, ¿no hay también períodos terroríficos, de los cuales son los papas totalmente culpables?

Durante la época del concilio Vaticano II (1962-1965) la iglesia católica disfrutaba de una presencia pública generalmente amplia. En los albores del tercer milenio después de Cristo, sin embargo, sufre más que nunca ataques en determinados sectores. Es cierto que Roma ha pedido recientemente «perdón» por los monstruosos errores y las atrocidades del pasado; pero al mismo tiempo la administración de la iglesia de hoy en día sigue produciendo aún más víctimas. Raramente se encuentra otra de las grandes instituciones de nuestra era democrática que trate de modo tan desdeñoso a los críticos y a quienes defienden otros puntos de vista dentro de sus filas, o que discrimine tanto a las mujeres: prohibiendo los anticonceptivos, el matrimonio de los sacerdotes o la ordenación de las mujeres. Ninguna polariza la sociedad y la política mundiales con tan alto grado de rigidez en sus posiciones sobre los temas del aborto, la homosexualidad y la eutanasia; posiciones siempre investidas de un aura de infalibilidad, como si se tratara de la propia voluntad de Dios.

En vista de la aparente incapacidad por parte de la iglesia católica para corregirse y reformarse, ¿resulta comprensible que en los inicios del tercer milenio cristiano la indiferencia más o menos benevolente que se ha dedicado a la iglesia en los últimos cincuenta años se haya tornado en aversión y una hostilidad ciertamente generalizada? Los historiadores de la iglesia más críticos y antagonistas son de la opinión de que en los dos mil años de historia de la iglesia no puede detectarse ningún proceso orgánico de maduración, sino más bien algo más parecido a una «historia criminal». Un autor, católico en tiempos, Karlheinz Deschner, ha dedicado su vida, y por ahora seis volúmenes, a esa historia. En ella describe todas las formas posibles de «delincuencia» en la política exterior de la iglesia y en sus políticas relacionadas con el comercio, las finanzas y la educación; la propagación de la ignorancia y la superstición; la explotación sin miramientos de la moralidad sexual, las leyes matrimoniales y la justicia penal... Y así sucesivamente durante cientos de páginas.

Así pues, mientras los teólogos católicos están muy ocupados escribiendo la historia de la iglesia en tono triunfalista, los «criminalistas» anticatólicos, ávidos de escándalos, la están explotando para derribar a la

iglesia católica por todos los medios posibles. Pero si al mismo tiempo se resumieran y se compendiaran todos los errores, los giros erróneos y los crímenes que pueden descubrirse en todas partes, ¿no sería también posible escribir una historia «criminal» de Alemania, Francia, Inglaterra o Estados Unidos, por no mencionar los monstruosos crímenes de los ateos modernos en nombre de las diosas de la razón o la nación, la raza o el partido? Y esa fijación en el ámbito más negativo, ¿hace justicia a la historia de Alemania, Francia, Inglaterra, América... o la iglesia católica? Presumiblemente yo no soy el único que considera que, con el paso del tiempo, esa historia criminal del cristianismo en varios volúmenes resultaría insípida, farragosa y aburrida. Aquellos que deliberadamente chapotean en todos los charcos no deberían quejarse tanto del estado de la carretera.

Ni una historia idealizada y romántica de la iglesia ni una historia preñada de odio y denuncia pueden tomarse en serio. Hace falta algo más.

Al igual que la historia de otras instituciones, la historia de la iglesia católica también es una historia plena de vicisitudes. La iglesia católica es una organización vasta y eficiente que emplea un aparato de poder y de finanzas que actúa de acuerdo con criterios mundanos. Detrás de las estadísticas más impresionantes, las grandes ocasiones y las solemnes liturgias de las misas católicas, hay con demasiada frecuencia un cristianismo superficial y tradicional de escasa sustancia. En la disciplinada jerarquía católica a menudo resulta desalentadoramente evidente que se trata de un cuerpo funcional con la atención puesta en Roma, servil ante sus superiores y arrogante con sus inferiores. El cerrado sistema dogmático de enseñanza incluye una teología escolástica autoritaria y ya por largo tiempo superada. Y la contribución ampliamente elogiada de la iglesia católica a la cultura occidental está ineludiblemente unida a una naturaleza mundana y a una desviación de las tareas espirituales que le son propias.

Sin embargo, y a pesar de todo ello, tales categorías no hacen plenamente justicia a la existencia de la iglesia tal como se vive, a su espíritu. La iglesia católica se ha mantenido como poder espiritual, incluso un gran poder, en todo el mundo, un poder que ni el nazismo, el estalinismo o el maoísmo han logrado destruir. Más aún, y muy lejos de su gran organización, en todos los frentes de este mundo tiene a su disposición una base incomparablemente extensa de comunidades, hospitales, escuelas e instituciones sociales en las que se lleva a cabo un bien infinito, a pesar de sus debilidades. En ellas muchos pastores se entregan al servicio de sus semejantes, e innumerables mujeres y hombres dedican su vida a los jóvenes y los ancianos, los pobres, los enfermos, los desfavorecidos y los marginados. Nos hallamos ante una comunidad mundialmente extendida de creyentes y personas entregadas.

Si debemos diferenciar el bien del mal en la ambigua historia de la iglesia y las ambiguas circunstancias presentes necesitaremos un criterio fundamental para juzgarla. En la tarea de relatar la historia de la iglesia, independientemente de la erudita «neutralidad» sobre sus valores que se pretenda reclamar, el tiempo y, de nuevo, los hechos, los acontecimientos,

las personas y las instituciones deberán tácitamente ser sujetos a evaluación. Esta historia no es diferente.

Estoy convencido de que cualquier teología y cualquier concilio —por mucho que pueda comprenderse en el contexto de su época y de las épocas precedentes— debe, desde el momento en que se define como cristiana, ser juzgada en último término según el criterio de qué es cristiano. Y el criterio de qué es cristiano —también según el punto de vista de los concilios y los papas— coincide con el mensaje cristiano original, el Evangelio, que ciertamente constituye la figura original del cristianismo: el Jesús de Nazaret concreto e histórico, que para los cristianos es el Mesías, ese Jesucristo al que toda iglesia cristiana debe su existencia. Y, desde luego, este punto de vista tiene consecuencias en toda consideración de la historia de la iglesia católica. En todo caso las tiene para mí.

Una marca distintiva de mi historia será la manera en que tácitamente, y ciertamente de modo muy explícito en determinadas coyunturas y sin compromiso ni armonización, se ocupará del mensaje cristiano original, el Evangelio, e incluso de la persona de Jesucristo. Sin esa referencia, la iglesia católica no tendría identidad ni relevancia. Todas las instituciones católicas, sus dogmas, sus normativas legales y sus ceremonias están sujetas al criterio de si, en este sentido, son «cristianas» o al menos no «anticristianas»: si se ciñen al Evangelio. Así queda patente en este libro, escrito por un teólogo católico y que versa sobre la iglesia católica, que trata de ser evangélico, es decir, sujeto a la norma del Evangelio. Así pues, pretende ser al mismo tiempo «católico» y «evangélico», y ciertamente ecuménico en el sentido más profundo del término.

En nuestra era de la información los medios de comunicación nos someten a un flujo siempre creciente de información sobre la historia del cristianismo y sobre el cristianismo actual, e Internet nos ofrece no solo información muy valiosa, sino también montañas de material inútil. Así pues, es preciso realizar una selección acertada para distinguir lo importante de lo accesorio. Aunque esta breve historia de la iglesia católica pretende exponer hechos, su principal objetivo es proporcionar orientación sobre tres puntos:

En primer lugar, información básica sobre el desarrollo enormemente dramático y complejo de la historia de la iglesia católica: no sobre sus incontables corrientes y las personalidades más destacadas de diferentes épocas o territorios, sino sobre las líneas principales de su desarrollo, las estructuras dominantes y las figuras más influyentes.

En segundo lugar, un inventario histórico-crítico de veinte siglos de iglesia católica. Desde luego, no se hallarán aquí mezquinas condenas ni sofismas; por el contrario, en el transcurso de la narrativa cronológica se hallará repetidas veces un análisis objetivo y una crítica para indicar cómo y por qué se ha convertido la iglesia católica en lo que es hoy en día.

En tercer lugar, un desafío concreto para la introducción de reformas en la dirección de lo que la iglesia católica es y en lo que podría ser. Ciertamente, no se hallarán extrapolaciones ni pronósticos de futuro, que nadie puede efectuar, sino perspectivas realistas para alentar las

esperanzas de una iglesia que, estoy convencido, todavía tiene futuro en el tercer milenio... siempre y cuando se renueve a sí misma adecuándose al mismo tiempo al Evangelio y a su época.

Así pues, llegado el final de esta introducción, debe hacerse una advertencia a los lectores (especialmente a los lectores católicos) que no estén muy familiarizados con la historia. Aquellos que no se hayan enfrentado seriamente a los hechos históricos quedarán a veces sorprendidos de cuan humano resulta el curso de los acontecimientos; en efecto, muchas de las instituciones y constituciones de la iglesia —y especialmente el papado, la institución central de la iglesia católica romana— son obra del hombre. Sin embargo, este hecho en sí mismo significa que tales instituciones y constituciones —incluido el papado— pueden cambiarse y reformarse. Mi crítica «destruktiva» se ofrece al servicio de la «construcción», de la reforma y la renovación, para que la iglesia católica siga siendo capaz de vivir un tercer milenio.

Pues a pesar de todas mis críticas radicales a la iglesia, probablemente ya ha quedado claro que me impulsa una fe inquebrantable. Y no es una fe en la iglesia como institución, pues resulta evidente que la iglesia yerra continuamente, sino una fe en Jesucristo, en su persona y en su causa, que sigue siendo el motivo principal de la tradición eclesial, su liturgia y su teología. A pesar de la decadencia de la iglesia, Jesucristo nunca se ha perdido. El nombre de Jesucristo es como un «hilo dorado» en el gran tapiz de la historia de la iglesia. Aunque a menudo el tapiz aparece deshüachado y mugriento, ese hilo vuelve siempre a penetrar en la tela.

Solo el espíritu de este Jesucristo puede dotar a la iglesia católica y al cristianismo en general de una nueva credibilidad y permitirle ser comprendido. Pero, precisamente cuando se hace referencia a los orígenes del cristianismo, a su momento inicial, surge una pregunta fundamental que no puede pasarse por alto en una historia de la iglesia. ¿Fundó realmente Jesús de Nazaret una iglesia?

1.- Los inicios de la iglesia

¿Fundada por Jesús?

Según los Evangelios, el hombre de Nazaret prácticamente nunca utilizó la palabra «iglesia». No hay citas de Jesús dirigiendo públicamente a la comunidad de los elegidos una llamada programática a la fundación de una iglesia. Los estudiosos de la Biblia coinciden en este punto: Jesús no proclamó una iglesia ni a sí mismo, proclamó el reino de Dios. Guiado por la convicción de hallarse en una época próxima a su fin, Jesús deseaba anunciar la inminente llegada del reino de Dios, del gobierno de Dios, con vistas a la salvación del hombre. No llamaba simplemente a la observancia externa de los mandamientos de Dios, sino a su cumplimiento en la consideración debida a nuestros semejantes. Resumiendo, Jesús apelaba al amor generoso, que incluía también a nuestros adversarios, ciertamente a nuestros enemigos. El amor a Dios y el amor a nuestros semejantes se ensalzan equiparándolos al amor a uno mismo («Amarás... como a ti mismo»), como aparece ya en la Biblia hebraica.

Así pues, Jesús, enérgico predicador de la Palabra y al mismo tiempo sanador carismático del cuerpo y la mente, propugnaba un gran movimiento escatológico colectivo, y para él los Doce con Pedro eran señal de la restauración del número total de las tribus de Israel. Para disgusto de los devotos y los ortodoxos, también invitaba a su reinado a los practicantes de otras creencias (los samaritanos), a los comprometidos políticamente (los recaudadores de impuestos), a aquellos que habían faltado a la moral (los adúlteros) y a los explotados sexualmente (las prostitutas). Para él, los preceptos específicos de la ley, sobre todo los referentes a la comida, la limpieza y el sábado, eran secundarios con respecto al amor al prójimo; el sábado y los mandamientos son tanto para hombres como para mujeres.

Jesús era un profeta provocador que se mostraba crítico con el templo y que, en efecto, se comprometió en una postura militante contra el comercio, tan prominente allí. Aunque no era un revolucionario político, sus palabras y sus acciones pronto le llevaron a un conflicto de fatales consecuencias con las autoridades políticas y religiosas. Ciertamente, a la vista de muchos ese hombre de treinta años, sin oficio ni título concreto, trascendía el papel de mero rabino o profeta, de modo tal que le consideraban el Mesías.

Sin embargo, con sus sorprendentemente breves actividades —como máximo tres años o tal vez solo unos meses— no pretendía fundar una comunidad separada y distinta de Israel con su propio credo y su propio culto, ni fomentar una organización con una constitución y una jerarquía, y mucho menos un gran edificio religioso. No, según todas las evidencias, Jesús no fundó una iglesia en vida.

Pero ahora debemos añadir inmediatamente que sí se formó una iglesia, en el sentido de comunidad religiosa distinta de Israel, inmediatamente después de la muerte de Jesús. Esto sucedió bajo el impacto de la experiencia de la resurrección y del Espíritu. Basándose en experiencias particularmente carismáticas («apariciones», visiones,

audiciones) y en una especial interpretación de la Biblia hebraica (profeta perseguido, sufrido siervo de Dios), los seguidores judíos de Jesús, hombres y mujeres, quedaron convencidos de que ese hombre a quien habían traicionado, ese hombre que había sido objeto de burlas y mofas por parte de sus oponentes, ese hombre que había sido abandonado por Dios y por sus semejantes y había perecido en la cruz profiriendo un grito agudo, no estaba muerto. Creyeron que había sido conducido por Dios a la vida eterna y ensalzado en su gloria, en total concordancia con la imagen del salmo 110, «está sentado a la diestra de Dios», convertido por Dios en «Señor y Mesías» (cf. Hechos 2,22-36), «constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de entre los muertos» (Romanos 1,3).

Así que esta es la respuesta a la pregunta. Aunque la iglesia no fue fundada por Jesús, apela a él desde sus orígenes: el que ha sido crucificado y aún vive, en quien para los creyentes ya ha amanecido el reino de Dios. Siguió siendo un movimiento vinculado a Jesús con una orientación escatológica; su base no era inicialmente un culto propio, una constitución propia ni una organización con oficios específicos. Su fundamento era sencillamente la profesión de fe en que ese Jesús era el Mesías, el Cristo, tal como quedaba sellado con un bautismo en su nombre y mediante un ágape ceremonial en su memoria. Así fue como la iglesia tomó forma inicialmente.

El significado de «iglesia»

Desde los primeros tiempos hasta el presente la iglesia ha sido, y todavía es, la hermandad de aquellos que creen en Cristo, la hermandad de aquellos que se han comprometido con la persona y la causa de Cristo y dan fe de su mensaje de esperanza a todos los hombres y mujeres. Su propio nombre muestra hasta qué punto la iglesia se compromete con la causa de su Señor. En las lenguas germánicas (church, Kirche) el nombre deriva del griego kyriake — perteneciente al Kyrios, el Señor, y designa la casa o la comunidad del Señor. En las lenguas románicas (ecclesia, iglesia, ciiiesa, égiise) deriva del término griego ekklesia, que también aparece en el Nuevo Testamento, o de la palabra hebrea qahal, que significa «asamblea» (de Dios). Aquí se hace referencia tanto al proceso de reunirse en asamblea como a la comunidad reunida.

Esto establece la norma para siempre: el significado original de ekklesia, «iglesia», no era una macro-organización de funcionarios espirituales, separados de la asamblea concreta. Designaba a una comunidad que se reunía en un lugar concreto en un momento concreto para una actividad concreta, una iglesia local, aunque junto con las otras iglesias locales formaba una comunidad unitaria, el conjunto de la iglesia. Según el Nuevo Testamento, cada comunidad local está dotada de todo lo preciso para la salvación humana: la proclamación del evangelio, el bautismo como rito de iniciación, la celebración de un ágape en agradecida memoria, los variados carismas y ministerios. Así pues, cada iglesia local confirma la presencia de una iglesia total; en efecto, se define a sí misma —en el

lenguaje del Nuevo Testamento— como el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el edificio del Espíritu.

Asamblea, casa, comunidad, iglesia de Jesucristo. Esto quiere decir que su origen y su nombre llevan implícita una obligación: la iglesia debe servir a la causa de Jesucristo. Dondequiera que la iglesia no haga de la causa de Jesucristo una realidad o la distorsione, peca contra su razón de ser y la pierde. Ya hemos reconocido hasta cierto punto qué se proponía Jesús con la proclamación del reino y la voluntad de Dios, la salvación de hombres y mujeres. Pero para centrarnos en la historia de la iglesia católica, nuestro estudio debería examinar con mayor detenimiento una pregunta que casi nunca se formula: ¿era Jesús, a quien apela constantemente la iglesia católica, en realidad católico?

¿Era Jesús católico?

Los católicos que siguen las líneas más tradicionales de pensamiento, por lo general, presuponen tácitamente que lo era. La iglesia católica siempre ha sido fundamentalmente lo que es ahora, asume ese pensamiento, y lo que la iglesia católica siempre ha dicho y se ha propuesto es lo que originalmente dijo y se propuso el propio Jesucristo. Así pues, en principio Jesús ya habría sido católico...

Pero esta iglesia cristiana tan exitosa, la más grande y poderosa de las iglesias cristianas, ¿acierta al apelar a Jesús? ¿O acaso esta iglesia jerárquica está aludiendo con orgullo a alguien que posiblemente se habría rebelado contra ella? A modo de experimento, ¿es posible imaginarse a Jesús de Nazaret asistiendo a una misa papal en la basílica de San Pedro de Roma? ¿O tal vez la gente pronunciaría las mismas palabras del gran inquisidor de Dostoievski?: «¿Por qué vienes a molestarnos?»

En cualquier caso, no debemos olvidar que las fuentes son unánimes en su valoración. Mediante sus palabras y sus acciones, este hombre de Nazaret se vio involucrado en un peligroso conflicto con los poderes gobernantes de su tiempo. No con las gentes, sino con las autoridades religiosas oficiales, con la jerarquía, la cual (en un proceso legal que hoy no nos parece claro) lo entregó al gobernador romano y, por consiguiente, a la muerte. Tal cosa ya no resulta concebible hoy en día. ¿O sí? Incluso en la iglesia católica actual, ¿se habría visto Jesús envuelto en conflictos peligrosos si hubiera puesto tan radicalmente en cuestión a los círculos religiosos dominantes, a sus camarillas y las prácticas religiosas tradicionales de tantos católicos piadosos y fundamentalistas? ¿Qué sucedería si iniciara acciones públicas de protesta contra el modo en que la piedad se practica en el santuario de los sacerdotes y sumos sacerdotes y se identificara con las preocupaciones de un «movimiento de la iglesia popular de base»?

¿O esta es una idea grotesca? ¿Un simple anacronismo? Sea como sea, no es un anacronismo aducir que Jesús era cualquier cosa menos un representante de una jerarquía patriarcal.

Alguien que relativizaba a los «padres» y a sus tradiciones e incluso invitaba a las mujeres a unirse a sus discípulos no puede definirse como defensor de un patriarcado tan hostil hacia el sexo femenino.

Alguien que ensalzaba el matrimonio y nunca hizo del celibato una condición para sus discípulos, un hombre cuyos primeros seguidores eran casados y siguieron siéndolo (Pablo dice ser una excepción), no puede esgrimirse como autoridad en la defensa del celibato para el clero.

Alguien que ha servido a sus discípulos en la mesa y reclamaba que «el más alto debe ser el servidor [en la mesa] de todos» difícilmente puede haber deseado unas estructuras aristocráticas o incluso monárquicas para su comunidad de discípulos.

Antes bien, de Jesús se desprendía un espíritu «democrático» en el mejor sentido de la palabra, que concordaba con la idea de un «pueblo» (en griego *demos*) de seres libres (no una institución dominante, y mucho menos una Gran Inquisición) e iguales en principio (no una iglesia caracterizada por la clase, la casta, la raza o el oficio) de hermanos y hermanas (no un regimiento de hombres o un culto a las personas). Esta era la «libertad, igualdad y fraternidad» originalmente cristianas. Pero ¿acaso la comunidad original no poseía ya claramente una estructura jerárquica con los apóstoles como pilares y Pedro como su piedra básica?

La primera iglesia

Está fuera de toda duda que había apóstoles en la primera comunidad. Pero más allá de los Doce, a los que el propio Jesús escogió como símbolo, todos aquellos que predicaban el mensaje de Cristo y fundaron comunidades como primeros testigos y primeros mensajeros eran también apóstoles. Sin embargo, junto a ellos se mencionan también otras figuras en las epístolas de Pablo: profetas y profetisas que anunciaban mensajes inspirados, y maestros, evangelistas y colaboradores de muy variada índole, hombres y mujeres.

¿Podemos hablar de «ministerios» en la iglesia primitiva? No, pues el término secular ministerio (arche y otros términos griegos similares) no se utiliza en ninguna fuente para los diferentes oficios y llamamientos de la iglesia. Es fácil advertir por qué. «Ministerio» designa una relación de dominación. En su lugar el cristianismo primitivo usaba un término que Jesús acuñó como estándar cuando dijo: «El mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lucas 22, 26; estas palabras se han interpretado en seis versiones diferentes). Más que hablar de ministerios, el pueblo se refería al diakonia, el servicio, originalmente similar a servir la mesa. Así pues, esta era una palabra con connotaciones de inferioridad que no podía evocar ninguna forma de autoridad, norma, dignidad o posición de poder. Ciertamente también había una autoridad y un poder en la iglesia primitiva, pero de acuerdo con el espíritu de esas palabras de Jesús no debía favorecer el establecimiento de un gobierno (para adquirir y defender privilegios), sino solo el servicio y el bienestar comunes.

Así nos hallamos ante un «servicio de la iglesia», no ante una «jerarquía». Poco a poco se ha extendido en la iglesia católica de nuestros

días la idea de que ese término quiere decir «santa orden», y desde luego ese sería el último término que las gentes habrían escogido para designar el servicio de la iglesia. ¿Y por qué debería este evitarse, siguiendo el ejemplo de Jesús, más que cualquier tipo de orden y cualquier alusión a la orden, aun cuando se adornaba con el adjetivo «santa» para dotarle de un halo sagrado? El desafortunado término «jerarquía» solo se adoptó quinientos años después de Cristo por parte de un teólogo desconocido que se ocultaba tras la máscara de Dionisio, discípulo de Pablo.

La palabra padre (Priester, pnest, prétre, prete) es ambigua. En el Nuevo Testamento ciertamente se usa para designar dignatarios de las otras religiones en el sentido religioso, y propio del culto, del sacerdote que ofrece sacrificios (hiereus, sacerdos), pero nunca para aquellos que sirven a las comunidades cristianas. Aquí más bien se utiliza la palabra «presbítero»; solo en las nuevas lenguas se define de modo similar a «sacerdote». Más tarde encontramos «presbyter parochianus», del que deriva la palabra párroco y la alemana Pfarrer. Había padres en cabeza de todas las comunidades judías desde tiempos inmemoriales. Así pues, es probable que desde el año 40 la comunidad cristiana de Jerusalén tuviera sus propios padres; asimismo, también es posible que adoptara la imposición de manos de la tradición judía: la ordenación para el cometido autorizado de un ministerio específico para un miembro específico de la comunidad.

Sm embargo, no podemos establecer históricamente si existía una constitución distintiva de padres en Jerusalén que reclamasen tener jurisdicción sobre la iglesia local m sobre la iglesia en su conjunto. En cualquier caso, no podemos descubrir si este era el caso antes de la partida de Pedro y en los tiempos en que Santiago asumió el liderazgo de la primera comunidad de Jerusalén. Pero ¿qué hay de ese tal Pedro, que parece tener tal trascendencia para la iglesia católica?

Pedro

Aquí la cuestión no es qué se hizo de Pedro (ya nos ocuparemos de eso más adelante), sino quién era Pedro: el papel de Pedro en la primera comunidad. De acuerdo con las fuentes del Nuevo Testamento, tres cosas son indiscutiblemente ciertas.

Ya durante la actividad pública de Jesús, el pescador Simón, a quien Jesús tal vez apodó «la piedra» (en arameo «Cepha», en griego «Peter»), era el portavoz de los discípulos. Sin embargo, él era el primero entre sus iguales, y su incapacidad de comprensión, su pusilanimidad, y finalmente su partida se comentan con profusión en los Evangelios. Solo el Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles lo idealizan y callan sobre las palabras de Jesús a Pedro cuando este quiere apartarlo de su misión: «Aléjate de mí, Satán» (Marcos 8,33; Mateo 16,23).

Después de María Magdalena y de las mujeres, Pedro fue uno de los primeros testigos de la resurrección de Jesús. A la luz de su papel en la Pascua podría considerársele como «la piedra» de la iglesia. Pero hoy en día incluso los estudiosos católicos del Nuevo Testamento aceptan que la famosa cita según la cual Pedro era la piedra sobre la que Jesús edificará su iglesia

(Mateo 16,18f.: la afirmación aparece en tiempo futuro), y de la que los otros Evangelios no dicen nada, no son palabras del Jesús terrenal sino que fueron compuestas después de Pascua por la comunidad palestina, o más tarde en la comunidad de Mateo.

Pedro era indudablemente el líder de la primera comunidad de Jerusalén: no estaba solo —y esto es irrefutable—, estaba unido al grupo de los Doce y más tarde al de los tres «pilares» (Gálatas 2,9): Santiago (a quien Pablo cita en primer lugar en sus epístolas), Pedro y Juan. Más tarde Pedro es responsable de la proclamación de Cristo entre sus correligionarios judíos como seguidor de la ley sagrada de Moisés.

En la iglesia primitiva Pedro gozaba indudablemente de una autoridad especial; sin embargo, no la poseía por sí solo, sino siempre de manera colegiada con otros. Estaba lejos de ser un monarca espiritual, ni siquiera un mero gobernante. No hay indicios de ninguna autoridad exclusiva o casi monárquica que desempeñara el papel de líder. Pero al final de su vida ¿acaso no estaba Pedro en Roma... ciertamente no era él el obispo de Roma?

¿Estaba Pedro en la que entonces era la capital del mundo, cuya iglesia y cuyo obispo reclamaron más tarde la primacía legítima sobre la iglesia apelando al pescador de Galilea? No es esta una pregunta banal a la vista del posterior desarrollo de la iglesia católica. En base a las fuentes existentes, hay un amplio consenso entre los estudiosos sobre los tres puntos siguientes:

Pedro estuvo ciertamente en Antioquía, donde se produjo una disputa con Pablo sobre la aplicación de la ley judía. Posiblemente también estuvo en Corinto, donde era evidente que había un grupo que proclamaba su lealtad a Cephas, es decir, a Pedro. Pero no leemos en ninguna parte en el Nuevo Testamento que Pedro estuviera en Roma.

Y mucho menos existe evidencia alguna de un sucesor de Pedro (también en Roma) en el Nuevo Testamento. En cualquier caso, la lógica de la cita sobre la piedra tiende a volverse contra ella: la fe de Pedro en Cristo (y no la fe de ningún sucesor) debía ser, y seguir siendo, el fundamento constante de la iglesia.

3. Aun así, la «epístola de Clemente», datada alrededor del 90 d.C, y el obispo Ignacio de Antioquía, alrededor del 110, ya testifican una estancia de Pedro en Roma y su martirio allí. Por lo tanto, esta tradición es muy antigua y, sobre todo, unánime y sin rival: al final de su vida, Pedro estaba en Roma, y probablemente sufrió la muerte propia de un mártir en el curso de las persecuciones de Nerón. Sin embargo, la arqueología no ha sido capaz de identificar su tumba bajo la actual basílica del Vaticano.

Durante mucho tiempo ha existido consenso entre los estudiosos: incluso los teólogos protestantes afirman ahora que Pedro sufrió martirio en Roma. Sin embargo, los teólogos católicos coinciden en que no hay pruebas fiables de que Pedro estuviera nunca a cargo de la iglesia de Roma como obispo o cabeza suprema. En cualquier caso, el episcopado monárquico se introdujo en Roma relativamente tarde. Y aquí no deberíamos olvidar la cuestión de las cualificaciones: a diferencia de Pablo, que presumiblemente sufrió martirio en Roma en la misma época, Pedro no era un educado

ciudadano romano (civis Romanus, con perfecto dominio de la lengua griega y de su conceptualidad), sino un judío galileo sin instrucción.

Una hermandad de judíos

Roma es la ciudad que alberga las tumbas de los dos apóstoles principales. Pero ¿la convierte eso en la madre de todas las iglesias? Hasta el presente la gigantesca inscripción de la basílica de Letrán, la iglesia original del obispo de Roma, reza así: «Omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput», «Cabeza y madre de todas las iglesias de la ciudad y de la tierra». Sin embargo, e indiscutiblemente, no fue Roma sino Jerusalén la comunidad madre y cabeza de la primera cristiandad. Y la historia de la primera comunidad no fue una historia de romanos y griegos, sino una historia de judíos nativos, tanto si hablaban arameo o, como a menudo era el caso en la cultura helenística de Palestina, griego. Esos judíos que seguían a Jesús introdujeron en la iglesia entonces en proceso de formación el hebreo, sus ideas y su teología, y dejaron una impronta indeleble en el conjunto del cristianismo.

La suya es una historia de clases modestas desprovistas del más mínimo poder político o económico, incluidas muchas mujeres de importancia. Siguiendo el ejemplo de Jesús, había una especial simpatía por los pobres, los oprimidos, los despojados, los desesperados, todos aquellos que eran discriminados y marginados. No todos eran pobres en el sentido económico; los había (como el propio Pedro) que poseían casas; más tarde, algunos las ofrecieron para celebrar asambleas. De acuerdo con el mensaje de Jesús se proclamaba una llamada al desprendimiento interior y a la generosidad; ciertamente había casos en que se renunciaba voluntariamente a las posesiones. Sin embargo, la imagen ideal que describió Lucas el evangelista dos décadas más tarde no coincidía con la de otros testigos: no se produjo una renuncia general a la propiedad en la primera comunidad. Ante la inminente llegada del reino de Dios -que ya había amanecido al llegar Jesús a la vida y en la experiencia del Espíritu de Dios- no había necesidad de disponer de propiedades, sino que se instaba a ayudar a los necesitados y a compartir las posesiones. Así pues, no se trataba de compartir los bienes a la manera comunista, sino más bien de una comunidad que mostraba cierta solidaridad social.

La primera comunidad cristiana no deseaba en modo alguno segregarse de la comunidad o la nación judías, sino seguir formando parte integral del judaísmo. Después de todo, compartía con los judíos la creencia en un único Dios («Shema Israel») y se ceñían a las Sagradas Escrituras (Tenach). Su gente también visitaba el templo, rezaba los salmos y seguía observando la ley ritual mosaica (halaka): sobre todo la circuncisión, el sábado y otras festividades, así como las normas relativas a la higiene y la comida. Lo único a lo que no deseaban renunciar era a su fe en Jesús, el Mesías, en griego Christos. La vida de esos «judíos cristianos», su pensamiento y sus prácticas, estaban centrados en él, el que fue crucificado y aún vive. Para ellos, la proclamación por Jesús del reino se convirtió en la proclamación de Jesús como Mesías, y el Evangelio que Jesús predicaba se convirtió en el Evangelio de Jesucristo. Uno dejaba patente su pertenencia a

la comunidad de fieles creyentes en Cristo si se bautizaba en nombre de Jesús y tomaba parte en el ágape de acción de gracias en su memoria. Pero ¿cómo se produjo la ruptura entre judíos y cristianos?

La ruptura entre judíos y cristianos

Las persecuciones y las ejecuciones tuvieron un papel decisivo en la separación: muy pronto, las ejecuciones primero del helenista judeocristiano Esteban; después la de Santiago, el hijo de Zebedeo, uno de los Doce (en el 43 d.C); y sobre todo la de Santiago, «el hermano del Señor», uno de los cuatro hermanos de Jesús y jefe de la comunidad de Jerusalén tras la partida de Pedro (62 d.C). Finalmente Pablo, el apóstol de los gentiles, fue arrestado en Jerusalén y ejecutado en Roma tras un proceso que duró dos años (64 d.C).

Sin embargo, la ruptura definitiva se produjo tras la destrucción del segundo templo por los romanos en el 70 d.C. por orden de un «consejo» judío de Jamnia (cerca de Jaffa) compuesto por fariseos: esta fue la excomunión formal de los cristianos, una «maldición sobre los heréticos», que debía repetirse al inicio de todo oficio en la sinagoga. Tenía consecuencias sociales graves. Si, como yo mismo, uno no se abstiene en la crítica a la iglesia católica, también debe decirse sin reparos que el antijudaísmo, que puede encontrarse ya entre los judíos cristianos y que ya se registra de manera lamentable en los Evangelios de Mateo y Juan, tenía decididamente sus raíces en la persecución de los cristianos y en su exclusión de la sinagoga. La excomunión de los cristianos por la jerarquía farisaica precedió a todas las persecuciones de los judíos por los cristianos.

Sm embargo, la gran pregunta es: ¿cómo pudo la pequeña Iglesia judeocnstiana que comenzó en Palestina convertirse en la gran iglesia de todo el «ecúmene», la totalidad de la entonces «tierra habitada», la «ecclesia catholica»? No cabe duda de que el apóstol Pablo fue una figura clave para el paradigma del cambio del cristianismo judío (que en parte hablaba arameo y en parte griego) al cristianismo gentil (que inicialmente hablaba griego y después latín).

2.- La iglesia católica primitiva

La palabra «cristiano» se utilizó por primera vez en Antioquía, Siria (la actual Antakya). Antioquía era la tercera ciudad en importancia del imperio romano después de Roma y Alejandría, y estaba situada en el cruce de caminos de las rutas terrestres entre Asia Menor, Mesopotamia y Egipto. Incluso antes de Pablo, los judíos cristianos helenistas que huyeron de Jerusalén tras el martirio de Esteban dirigían sus prédicas directamente a los gentiles de Antioquía. Y así los «cristianos» (del griego *Christianoi* = «gentes de Cristo») fundaron la primera comunidad mixta de judíos nativos y gentiles nativos.

Mientras que el movimiento de Jesús se había sentido como en casa en un ambiente rural, ahora el cristianismo se convertía en un fenómeno urbano: la gente ya no hablaba arameo o hebreo, sino el griego vulgar (griego *koiné*), lengua vernácula del imperio romano. Así Antioquía se convirtió en el centro de la misión de los gentiles. También desde allí emprendió el apóstol Pablo sus audaces y azarosos viajes misioneros a lo largo del mediterráneo oriental.

La palabra «católico» (del griego *katholikos* = «relacionado con el todo», «general») no se utiliza en lugar alguno del Nuevo Testamento. En ningún momento se hace referencia a la «iglesia» denominada «católica». La expresión «iglesia católica» la utilizó por primera vez Ignacio, el obispo de Antioquía, en su epístola a la comunidad de Esmirna (8,2). Allí «iglesia católica» simplemente significa «la totalidad» de la iglesia, diferenciándola de las iglesias locales. Esta palabra denota una iglesia universal unitaria, la realidad de la cual se percibía entonces de modo creciente; más tarde se le llamaría en latín «*ecclesia catholica*» o «*universalis*».

Pablo

La historia del primer cristianismo habría tomado indudablemente otro rumbo sin la conversión del fariseo Saúl de Tarso de hombre leal a la ley judía a la fe en Jesucristo. El perseguidor de la joven comunidad cristiana vio a Jesús vivo en una visión y se sintió llamado por él como «apóstol», un «enviado autorizado», para proclamar al Mesías de Israel como Mesías/Cristo en el mundo, compuesto tanto por judíos como por gentiles. Pablo no era el verdadero fundador del cristianismo, aunque esto se escucha constantemente en boca de quienes no quieren indagar más. En muchos aspectos Pablo continuó con las prédicas de Jesús, pero a la luz de la muerte de Jesús y su nueva vida él las transformó de manera brillante con la ayuda de conceptos e ideas tanto helenistas como judíos.

Pablo no solo compartía la fe en que Jesús era el Mesías, el Cristo de Dios, con los judíos cristianos, que deseaban preservar la ley ritual mosaica, sino que también emprendió actividades como discípulo: administraba el bautismo en el nombre de Jesús o celebraba el ágape ceremonial en su memoria. En otras palabras, Pablo llevó consigo la «sustancia de la fe» cristiana original y también aspiraba a transmitirla a los cristianos gentiles

Al igual que su «Señor Jesús», Pablo estaba firmemente convencido de que el pecador (como el recaudador de impuestos del templo) quedaba justificado por Dios en orden a una confianza incondicional, sin haber ganado tal gracia por sus propios logros ni ser capaz de lograrla siguiendo los piadosos preceptos de la ley. Ciertamente, el apóstol de los gentiles no deseaba en modo alguno abolir la forma de proceder judía, la halaká, cuando estaba entre judíos observaba la ley. Pero Pablo ni la recomendaba ni la observaba; ante los gentiles entre los judíos deseaba ser judío, pero ante aquellos «apartados de la ley» deseaba «apartarse de la ley». En efecto, el acceso a la fe en el Dios universal de Israel debía facilitarse a los gentiles sin que previamente debieran someterse a la circuncisión y sin que debieran observar los mandamientos judíos relativos a la higiene, las prescripciones de la halaká relativas a la comida y al sábado, que les eran extraños. Pablo estableció que un gentil podía convertirse en cristiano sin pasar primero por el judaísmo, sin tener que cumplir con las «obras de la ley».

Con este programa y con sus infatigables actividades, tanto en asuntos de orden intelectual y teológico como con sus tareas misioneras y su política de iglesia, el apóstol tuvo un sonado éxito en su misión hacia los gentiles. Solo de ese modo podía lograrse una auténtica penetración cultural del mensaje cristiano en el mundo de la cultura helenista, solo de ese modo podía esa pequeña «secta» judía convertirse en una religión de ámbito mundial que consiguiera incluir a oriente y a occidente. A pesar de su monoteísmo universal, el judaísmo, que también se hallaba involucrado en una intensa misión hacia los gentiles, especialmente en Antioquía, no se convirtió en la religión universal de la humanidad; fue el cristianismo el que más se acercó a ese estatus, y la pequeña iglesia de sus orígenes se convirtió en la «ecclesia catholica». En ese sentido, no resulta exagerado afirmar que no habría habido iglesia católica sin Pablo.

Las iglesias paulinas

Los obispos de la iglesia católica (como los de las iglesias anglicana y ortodoxa) se enorgullecen en llamarse «sucesores de los apóstoles». Se dice que la constitución presbiteriana-episcopal de la iglesia fue «instituida por Jesucristo», incluso que se trata de una «institución divina» y, por tanto, portadora de una «ley divina» inmutable (*iuris divini*). Sin embargo, no es tan simple como eso. Una investigación cuidadosa de las fuentes del Nuevo Testamento en los últimos cien años ha mostrado que la constitución de esta iglesia, centrada en el obispo, no responde en modo alguno a la voluntad de Dios ni fue ordenada por Cristo, sino que es el resultado de un desarrollo histórico largo y problemático. Es obra humana y, por lo tanto, en principio, puede cambiarse.

Cualquier lector de la Biblia puede ver desde los primeros documentos del Nuevo Testamento, esas cartas del apóstol Pablo cuya autenticidad resulta indiscutible, que no hay en ellas ni una sola palabra referente a la institución legal de la iglesia (ni siquiera basándose en la «autoridad apostólica» de Pablo). En contraste con el relato de Lucas, después en Hechos de los Apóstoles e incluso más tarde en las epístolas pastorales «tempranamente católicas» (dirigidas a Timoteo y Tito), en las comunidades

paulinas no existía un episcopado monárquico ni un presbiterio ni la ordenación por imposición de manos.

Y aun así Pablo estaba convencido de que sus iglesias cristianas gentiles eran, a su modo, iglesias completas y bien equipadas, que no carecían de nada esencial; las iglesias «congregacionalistas», no episcopales, de un período más tardío apelarían a ese precepto. Las iglesias paulinas eran de hecho grandes comunidades con ministerios libres y carismáticos. Según Pablo, todos los cristianos sentían su llamada de modo muy personal, su propio don del Espíritu, su «carisma» especial para el servicio a la comunidad. Así pues, en sus iglesias había toda una serie de ministerios y funciones diversas e incluso cotidianas: para la predicación, la prestación de ayuda y el liderazgo de la comunidad.

Cuando Pablo enumera a los involucrados en las funciones y los ministerios de la iglesia, desde luego los apóstoles tienen un papel fundamental; como primeros testigos y mensajeros, proclamaron el mensaje de Cristo y fundaron iglesias; en segundo lugar aparecían los profetas, y en tercer lugar los doctores. En las últimas posiciones de su relación aparece la «prestación de auxilio» y solo en penúltimo lugar los «dones del liderazgo», que pueden organizarse de maneras muy diversas en diferentes comunidades: evidentemente, esas funciones de las comunidades quedan instituidas de modo autónomo, dependiendo de la situación. Las mujeres, especialmente las acaudaladas, que ofrecían sus casas para las reuniones y la veneración, a menudo desempeñaban allí el papel principal. En Hechos de los Apóstoles se hace mención a las profetisas, y Pablo incluso habla de mujeres apóstoles: «Junia, destacada entre los apóstoles» (Romanos 16,7). En ediciones posteriores del texto, Junia se convierte en «Junias», ¡un hombre!

En su primera carta a la comunidad de Corinto, Pablo considera normal que la eucaristía se celebre allí sin él y sin presencia de nadie designado para un ministerio, aunque al mismo tiempo se da por descontado que debe observarse cierto orden. De acuerdo con el orden de la primera comunidad, la Didakhe («la enseñanza» de los apóstoles, alrededor del 100 d.C), sobre todos los profetas y doctores celebra la eucaristía y solo después de ellos se eligen obispos y diáconos. La comunidad de Antioquía estaba claramente liderada no por episkopoi (obispos) y presbíteros, sino por profetas y doctores. También en Roma, en el tiempo en que Pablo escribió su Epístola a los Romanos, todavía no había evidencias de una orden de episkopoi para las comunidades. Esto hace que la pregunta de cómo se formó una jerarquía cobre mayor interés.

El nacimiento de la jerarquía católica

Tras la muerte del apóstol Pablo fue inevitable cierto grado de institucionalización, incluso en sus comunidades. En la tradición palestina comenzó en una primera etapa con la adopción del colegio de padres y el rito de la imposición de manos. Pero al final del período del Nuevo Testamento todavía había gran diversidad de constituciones comunitarias y formas de servicio en los ministerios. Y cada comunidad, ciertamente cada miembro de

una comunidad, debía colaborar en la «sucesión apostólica», de acuerdo con el mensaje y la acción de los apóstoles. No solo unos pocos, sino la iglesia en su conjunto era una «iglesia apostólica», como se la llamaría en el credo.

No puede verificarse que los obispos sean «sucesores de los apóstoles» en un sentido directo y exclusivo. Resulta históricamente imposible encontrar en la fase inicial del cristianismo una cadena constante de «imposición de manos» desde los apóstoles hasta los obispos de hoy en día. Históricamente más bien puede demostrarse que en una primera fase post-apostólica los presbíteros-obispos locales se establecieron junto con los profetas, los doctores y otros ministros como los únicos líderes de las comunidades cristianas (y también en la celebración de la eucaristía); así pues, ya en una primera fase tuvo lugar una división entre el «clero» y el «laicado». En una fase posterior el episcopado monárquico de un obispo individual desplazó de forma paulatina a la pluralidad de los obispos presbíteros en cada ciudad y más tarde en toda la región de una iglesia. En Antioquía, alrededor del 110, estando allí el obispo Ignacio, se formó la orden de los tres oficios que se convirtió en habitual por todo el imperio: obispo, presbítero y diácono. La eucaristía ya no podía celebrarse sin un obispo. La división entre el «clero» y el «pueblo» ya era un hecho.

Pero resulta sorprendente que incluso Ignacio, defensor e ideólogo del episcopado monárquico, no se dirigiera a un obispo en su carta a la comunidad romana, no más que Pablo. Y no se mencionaba a ningún obispo de Roma en ninguna otra de las primeras fuentes, como la Epístola de Clemente (alrededor del 90). Sin embargo, desde el principio la comunidad romana mostró tener un alto concepto de sí misma y disfrutó del respeto general: no solo porque era la comunidad de la capital imperial, grande, próspera y famosa por su actividad caritativa (Ignacio señalaba que poseía la «primacía del amor»), sino también porque era la ubicación indiscutible de las tumbas de los dos principales apóstoles, Pedro y Pablo. Sin embargo, la primera relación de obispos de Ireneo de Lyon, padre de la iglesia del siglo II, según el cual Pedro y Pablo transfirieron el ministerio del episkopos a un tal Linus, es una falsificación del siglo ii. Solo puede demostrarse un episcopado monárquico en Roma a partir de la mitad del siglo ii (obispo Aniceto).

Así pues, la constitución de la iglesia presbiteriana-episcopal no se basa en una institución de Jesucristo y en modo alguno puede considerarse como intrínseca al cristianismo según las palabras del propio Jesucristo, la primera comunidad o la constitución carismática de las iglesias paulinas. Pero tampoco era apostasía, y no hay duda de que fue de gran utilidad pastoral. Con buen juicio se convirtió en norma para la primera «ecclesia catholica». En conjunto, constituyó un avance histórico significativo que dotó a las comunidades cristianas tanto de continuidad en el tiempo como de coherencia en el espacio, o, como también podría definirse, catolicidad en el tiempo y en el espacio. Y no debería criticarse mientras esté al servicio del espíritu de los Evangelios, para beneficio de hombres y mujeres y no para preservar e idolatrar el poder de los «jerarcas». En una palabra, la sucesión de los obispos es más funcional que histórica; la actividad de los obispos

hunde sus raíces en la predicación del Evangelio, y estos deberían apoyar a las demás personalidades más que «aplacarlas». En especial, los profetas y los doctores disfrutaban de su propia autoridad.

Una minoría perseguida resiste

A comienzos del siglo ii después del nacimiento de Cristo, casi nadie en el imperio romano habría considerado que la entonces naciente iglesia católica tuviera posibilidades de establecerse en el mundo grecorromano, con sus numerosas religiones y filosofías, sus miles y miles de templos y teatros, sus estadios y gimnasios. sin embargo, la comunidad eclesiástica formada por judíos estaba ahora formada por judíos y gentiles, y llevaba camino de convertirse en una comunidad únicamente de gentiles. ¿Qué pasó con los cristianos judíos? Parte importante de la primera comunidad emigró de Jerusalén hacia Transjordania (Pella) en 66 d.C, tras la ejecución de Santiago, el jefe de su comunidad; en otras palabras, antes del estallido de la guerra entre los judíos y Roma. Tras una rebelión judía posterior, que conllevó la destrucción total de Jerusalén y la expulsión de los judíos, el año fatídico de 135 también trajo consigo el fin de la comunidad judeocristiana de Jerusalén y su posición dominante en la Iglesia primitiva. Pronto el cristianismo judío y su cristo-logia de marchamo judío, junto con su observancia de la ley, fue percibido por la iglesia cristiana gentil como una mera secta superviviente de etapas anteriores. Muy pronto se consideró herética. sin embargo, allí donde esos judíos cristianos preservaron las creencias más antiguas y sus modos de vida representaron la herencia legítima del primer cristianismo. Tristemente, sin embargo, esa tradición fue más tarde tergiversada y acabó perdiéndose, dando como resultado el maniqueísmo y probablemente también el islam.

En lugar de Jerusalén, Roma era entonces la iglesia central y líder de la cristiandad. Inicialmente el griego era la lengua dominante incluso en la liturgia, y el latín solo se convirtió en la lengua definitiva desde mediados del siglo IV. Inicialmente, la joven iglesia se halló bajo designios desfavorables y los cristianos fueron perseguidos. En 64 d.C. el emperador Nerón ordenó ejecutar a numerosos cristianos de un modo cruel, utilizándolos como cabezas de turco del gran incendio de Roma que él mismo había provocado. Este fue un precedente nefasto: en lo sucesivo uno podía ser condenado por el mero hecho de ser cristiano. Hubo una segunda persecución bajo el emperador Domiciano (81-96); el «juramento» al emperador fue declarado obligatorio. Sin embargo, los cristianos rechazaron adorar al emperador y a los dioses del estado, pues creían en el Dios único. Pero la negativa a participar en el culto del estado y a compartir el pensamiento del estado era un crimen contra el estado (crimen laese Romanae religionis).

Aun así, antes del 250 d.C. las persecuciones no eran sistemáticas e ininterrumpidas, sino limitadas, locales, erráticas y esporádicas. Los cristianos siguieron celebrando la eucaristía como antes en sus hogares y no, como más tarde se daría a entender, en las catacumbas. Pero ser cristiano significaba en principio estar preparado para el «martirio», dispuesto a «dar testimonio» de las creencias cristianas: padeciendo discriminación,

sufrimientos, tortura, e incluso la muerte. Eso fue lo que, entre muchos otros, hicieron los obispos Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, y también mujeres como Blandina, Perpetua y Felicitas: en el proceso era habitual que las mujeres fueran obligadas a la prostitución. Así pues, «mártir» se utilizó como sinónimo de aquel que «da testimonio con su propia sangre»; «confesor» era el nombre que se les daba a quienes sobrevivían con valentía a la persecución. El cristiano debía soportar la fatalidad mayor del martirio, pero no buscarla.

Pero a pesar de las persecuciones, el número de cristianos aumentaba inexorablemente. Y fueron las persecuciones las que —dejando a un lado las epístolas de Pablo— provocaron la primera teología cristiana. Ignacio, Policarpo y otros «padres apostólicos» redactaron escritos únicamente para su uso interno en la iglesia (normalmente «epístolas»). Sin embargo, a la vista de las malinterpretaciones paganas, los ataques y las calumnias, se hicieron necesarias las «apologías» públicas, escrituras a modo de defensa normalmente dirigidas al emperador, que tuvieron poco impacto en el gran mundo de la política, pero en el seno de la iglesia su influencia fue inmensa. Estos «apologistas», que escribían en griego, fueron las primeras figuras literarias del cristianismo presente, tan creíbles en los términos, métodos y puntos de vista helenísticos que podían ser comprendidos por todos. Al hacerlo así demostraron ser los primeros teólogos cristianos, y dieron a la iglesia católica un impulso hacia la helenización que todavía sigue siendo tangible en la formulación de la fe.

Recordaremos al más culto de los apologistas, Justino, que nació en Palestina y después trabajó públicamente en Roma (fue ejecutado en 165). Sabía cómo hacer un uso inteligente de sus argumentos en metafísica platónica, ética estoica y la crítica helenística de los mitos para dejar en evidencia el politeísmo pagano, los mitos (historias inmorales sobre los dioses) y la idolatría (sacrificios sangrientos y la veneración de animales) como meras supersticiones, incluso como obra de demonios, y para defender a filósofos como Heráclito y Sócrates como «cristianos antes de Cristo». El cristianismo se presentó como la filosofía verdadera. Esto representó la primera síntesis filosófica y teológica de carácter universal católico. En su centro se hallaba el «logos» divino, esa «palabra» eterna implantada en cada ser humano como la «semilla de la verdad», que iluminó a los profetas de Israel y también a los hombres sabios de Grecia, y que finalmente tomó forma humana en Jesucristo.

Era una gran concepción de futuro, y en la primera mitad del siglo III fue adoptada sobre todo por el alejandrino Orígenes, el único genio auténtico entre los padres griegos de la iglesia. Este griego, de extensa educación y formidable creatividad, se convirtió en el creador de la teología como ciencia; le guiaba la pasión por conseguir una reconciliación definitiva entre el cristianismo y el mundo griego, la trascendencia y la abolición de la cultura griega en el cristianismo.

Orígenes concebía la historia de la humanidad como un grandioso proceso educativo en continuo ascenso, como la propia «pedagogía» de Dios para con la especie humana. La imagen de Dios que los hombres habían

ensombrecido mediante la culpa y el pecado quedaba restaurada por el divino arte de la educación en Cristo. De este modo, el cristianismo se representaba como la más perfecta de las religiones: la encarnación de Dios, conducente en último término a la divinización de los seres humanos. Este modo de pensar era absolutamente helenista, y también trajo consigo una corriente que enfatizaba algo de lo que los cristianos de entonces apenas eran conscientes: el paso de la cruz y la resurrección de Jesús a la encarnación y preexistencia del Logos e Hijo de Dios.

Los efectos negativos de esta helenización de la predicación cristiana fueron evidentes. De acuerdo con sus orígenes hebreos, la «verdad» del cristianismo no podía ser «vista», ni «teorizada»; por el contrario, debía ser «realizada», «practicada». Así, en el Evangelio de Juan, Jesucristo es llamado «el camino, la verdad y la vida» (14,6). El concepto cristiano de verdad no era originalmente contemplativo y teórico, como el concepto griego, sino operativo y práctico.

Pero en el cristianismo helenista los argumentos se centraban cada vez menos en ser discípulo de Cristo de un modo práctico y cada vez más en la aceptación de una enseñanza revelada: sobre Dios y Jesucristo, sobre Dios y el mundo. Y la nueva cristología del Logos forzó progresivamente a situar al Jesús histórico en segundo plano en favor de una doctrina y finalmente en favor del dogma eclesiástico de la «encarnación de Dios». Mientras que en el judaísmo, desde los tiempos de Jesús hasta el presente, ha habido controversias sobre la correcta puesta en práctica de la ley, en el cristianismo helenizado las controversias versaban cada vez más sobre cuál era la «correcta» u «ortodoxa» verdad de la fe.

No resulta sorprendente que las herejías cristológicas fueran cada vez más numerosas y que a menudo resultara necesario advertir toda desviación de la verdad de la iglesia católica y universal, ahora también llamada explícitamente «la gran iglesia». El término «católico» (= total, universal, que todo lo abarca), que en sus orígenes no resultaba polémico en modo alguno, se prestaba progresivamente a las polémicas sobre poseer una «fe verdadera» o ser «ortodoxo».

En el siglo ii, la discusión espiritual se concentraba en ese gran movimiento religioso de la Antigüedad que prometía a una élite espiritual la «gnosis», es decir, el conocimiento, un «conocimiento» redentor del origen del mal en el mundo y del divino soplo de vida que había descendido hasta el cuerpo humano y necesita liberarse, para volver a alzarse sobre el maligno mundo de la materia y retornar al mundo divino de la luz. Era esta una forma de pensamiento y una actitud que muchas personas consideraban fascinante.

Pero los obispos, los teólogos y los obispos teólogos como Ireneo de Lyon defendían la «fe» (en griego *pistis*) de la comunidad cristiana. Defendían los sencillos Evangelios, mandamientos y ritos frente al «conocimiento», supuestamente más elevado, puramente espiritual, que descansaba sobre «revelaciones» específicas, mitos, tradiciones secretas y sistemas mundanos, combinados con misteriosos rituales y procedimientos mágicos, y que estaba

marcado por una mitologización sincrética y la hostilidad hacia el mundo, la materia y el cuerpo.

La iglesia «católica», o seguidora de la corriente principal, se negaba a aceptar que las especulaciones gnósticas y sus prácticas pudieran posibilitar que el cristianismo adoptara el sistema religioso sincrético existente propio del estado, en el cual todos y todo tenía un lugar designado. Por el contrario, defendía sus creencias estableciendo cánones claros (en griego *kanon*) sobre qué era cristiano. Destacaban tres normas reguladoras que, hasta el presente, pretenden identificar a la iglesia «católica» en oposición a los movimientos «heréticos» o cismáticos.

La primera fue el credo resumido, que era habitual en el bautismo, y que se convirtió en la regla normativa para la fe o la verdad, que podía complementarse con definiciones o dogmas que señalaban los límites para las creencias correctas u «ortodoxas».

La segunda fue el establecimiento final de un canon de escritura para el Nuevo Testamento basado en la Biblia hebrea para los textos reconocidos por la iglesia y que se permitían en la liturgia.

La tercera fue el cargo del *episkopos* u obispo. Este originalmente estaba más ocupado con la organización (la «economía» de la iglesia), pero ahora se convertía en el ministerio de las enseñanzas episcopales: se confiaba a los obispos la decisión sobre la correcta enseñanza «apostólica» en base a la «sucesión apostólica». Los listados de obispos y los sínodos de obispos, «la tradición», adquirieron una importancia creciente, y el poder de los obispos aumentó aún más. Los obispos desplazaron a los doctores carismáticos, y también a los profetas... y a las profetisas.

Desafortunadamente, el establecimiento de estructuras jerárquicas imposibilitó especialmente la verdadera emancipación de la mujer, y aún es así. Ciertamente, los padres de la iglesia griega seguían poniendo énfasis en que hombres y mujeres poseían igual estatus, pues ambos habían sido creados a imagen y semejanza de Dios. Pero al mismo tiempo la hostilidad hacia la sexualidad —un fenómeno habitual en la Antigüedad— estampó su sello de manera especial en el cristianismo. El *ethos* de «igualdad» de los primeros cristianos se hacía valer predominantemente en la esfera privada, pero la educación, un noble ideal helénico, normalmente se le negaba a las mujeres.

La dominación masculina se estableció por completo, especialmente en la esfera de lo sagrado. Incontables teólogos y obispos abogaban por la inferioridad de la mujer y —contrariamente a todo lo permitido y deseado en la iglesia primitiva— reclamaban la exclusión de las mujeres de todo ministerio en la iglesia. No hay duda de que las mujeres estaban involucradas de un modo más intenso en la primera difusión del cristianismo de lo que las fuentes, bajo su prisma centrado en el hombre, sugieren. En consecuencia, los estudios actuales sobre la mujer se esfuerzan en gran medida en redescubrir a las primeras mártires cristianas, las profetisas y las maestras, y también en observar una contribución a la historia de la emancipación de la mujer en lo que en aquel entonces no eran

formas regresivas de vida, sino alternativas al matrimonio (la virginidad o la viudez).

Sin embargo, y a pesar de las críticas, no puede pasarse por alto el hecho de que con los tres cánones antes mencionados la iglesia católica creó una estructura a favor de la teología y la organización, y con ella un orden interno muy resistente: aunque a expensas de la libertad y multiplicidad iniciales. Siglos después la Reforma pondría en tela de juicio la tercera norma (el cargo de obispo); la Ilustración iba a cuestionar la segunda (el canon para la escritura) y por último también la primera (la norma de la fe). A pesar de ello, hasta hoy en día las tres han seguido siendo importantes para todas las iglesias que reclaman alguna forma de catolicismo, aunque su significado se ha revisado. Pero lo que ha de resultar más importante para un movimiento religioso que cualquier institución o constitución es su poder espiritual y moral, y en sus primeros siglos de existencia la iglesia no carecía en modo alguno del mismo.

Es cierto que en los primeros siglos los cristianos no se cuestionaban instituciones tan profundamente enraizadas como la esclavitud, y «solo» reclamaban un tratamiento fraternal de los esclavos, que entonces también podían convertirse en sacerdotes, diáconos o incluso, como en el caso del liberto Calixto, en obispo de Roma. Al principio la iglesia tenía sus reservas sobre el servicio militar: los conversos no necesitaban abandonar el ejército, pero sobre todo los clérigos debían abstenerse del servicio de las armas, así como de otras ocupaciones que causaran perjuicios (como gladiador o actor).

Pero solo los ignorantes o los maliciosos pueden alegar que el cristianismo no ha cambiado el mundo para mejor. La decidida afirmación de los cristianos en su fe por un Dios único, al mismo tiempo que mostraban una lealtad absoluta al estado, finalmente superó el absolutismo del poder político y la divinización de los gobernantes. Enfrentándose al colapso moral de las grandes ciudades en el período más tardío del imperio, la iglesia inculcó infatigablemente los mandamientos elementales del Dios de Israel. Así, el cristianismo demostró ser un poder moral que conformó profundamente a la sociedad en un largo proceso de transformación.

Estudios más recientes (véanse los trabajos de Peter Brown) han mostrado cómo se forjó un nuevo ideal ético en la iglesia primitiva: no solo la acción de acuerdo con la ley, las costumbres y la moral de clase, sino el ensalzamiento de un corazón puro, sencillo e íntegro, dirigido hacia Cristo y a sus semejantes, hombres y mujeres. Con el paganismo, formaba parte de la moral de las clases dominantes derrochar enormes sumas de dinero en festivales para «su» ciudad, su gloria y la de ellos, para «pan y circo» (panem et circenses). Pero ahora, con el cristianismo, iba a ser la moral cotidiana de aquellos que se consideraban mejores que los demás el ayudar a los pobres y los que sufren con una solidaridad continuada y habitual. Y no faltaban gentes así en la Antigüedad.

Lo que resultaba sorprendente y atractivo a muchos foráneos era la cohesión social de los cristianos tal y como se expresaba, sobre todo, en el culto: «hermanos» y «hermanas», sin distinciones de clase, raza o educación, podían tomar parte en la eucaristía. Se ofrecían generosas ofrendas

voluntarias, normalmente durante el culto, que administradas y distribuidas por el obispo, proporcionaban bienestar a los pobres, los enfermos, los huérfanos y las viudas, los viajeros, los que cumplían penas en prisión, los necesitados y los ancianos. A este respecto la vida correcta (ortho-praxy) era más importante en la vida cotidiana de las comunidades que la enseñanza correcta (ortho-doxy). En cualquier caso, esta fue una razón de peso para el insólito éxito del cristianismo.

Lo que Henry Chadwick ha llamado la «paradoja del cristianismo» se demuestra en esta revolución amable que acabó por imponerse en el imperio romano. Un movimiento religioso revolucionario «desde abajo», desprovisto de ideología política consciente, llegó a conquistar a la sociedad a todos los niveles y siguió mostrándose indiferente al equilibrio de poder de su mundo.

Sin embargo, el mundo debía cambiar, aunque solo lo hizo después de las persecuciones por todo el imperio, que en la segunda mitad del siglo III, en tiempos de los emperadores Decio y Valeriano, ya no eran esporádicas y regionales, sino universales. Se impuso la pena de muerte a los obispos, los presbíteros y los diáconos, y también a los senadores y caballeros cristianos; todos los edificios de la iglesia y sus lugares de enterramiento fueron confiscados. No obstante, las persecuciones —incluida la última con Diocleciano a principios del siglo iv— resultaron ser un fiasco.

Una forma más espiritual y filosófica de culto a Dios, sin sacrificios sangrientos, sin estatuas de dioses, inciensos ni templos, también encontró progresivamente mayor aprobación entre las gentes educadas y acaudaladas, incluso en la corte imperial y en el ejército. Fue sobre todo del teólogo Orígenes del que tantos aprendieron. Con esta combinación de fe y conocimiento, de teología y filosofía, elaboró el cambio teológico que a su vez posibilitó el cambio cultural: la combinación de cristianismo y cultura griega. Y a su vez el cambio cultural impulsó el cambio político: la alianza de la iglesia y el estado. Nadie podría haber supuesto que cincuenta años después del arresto y tortura de Orígenes (finalmente el hombre, ya famoso, no fue quemado en la hoguera, el castigo con el que se le amenazaba), se produciría una revolución en la historia del mundo.

3.- La iglesia católica imperial

Una religión universal para el imperio universal

El siglo IV asistió a una de las grandes revoluciones en los acontecimientos del mundo: el reconocimiento del cristianismo por parte del imperio romano. Aunque no era cristiano, Constantino atribuyó al Dios de los cristianos y al signo de la cruz, que había visto en sueños la noche anterior, la victoria en la batalla decisiva que iba a llevarle al trono imperial. Para regocijo de los cristianos, en el año 313 d.C. este taimado maestro de la real-politik, junto con Licinio, también augusto, garantizó una libertad religiosa ilimitada para todo el imperio. En 315 se abolió el castigo de la crucifixión, y en 321 se introdujo el domingo como festividad oficial y se aceptó que la iglesia disfrutara de patrimonio. En 325 Constantino se convirtió en emperador único del imperio romano y convocó el primer concilio ecuménico, que se celebró en su residencia de Nicea, en el este de Bizancio.

¿Cómo pudo la iglesia cristiana mantenerse contra todo pronóstico en el mundo de la Antigüedad hasta llegar finalmente a establecerse? No hay una sola explicación para ello, y muchos son los factores que intervinieron: La organización unitaria de la iglesia, de sólidas raíces, y las múltiples formas de ayuda caritativa dirigida a los pobres y los desamparados.

El monoteísmo cristiano se impuso como una postura progresiva e ilustrada, en contraste con el politeísmo y su abundancia de mitos.

Una ética elevada que, demostrada por ascetas y mártires hasta el punto de entregar sus vidas, se probó superior a la moralidad pagana.

Su capacidad de ofrecer respuestas sencillas a problemas como la culpa y la expiación de los pecados, la muerte y la inmortalidad.

Y, complementariamente a todo esto, una amplia asimilación de la sociedad helenística-romana.

Una vez que se garantizó la libertad religiosa, que tanto se había anhelado, las tensiones religiosas en el seno del cristianismo, que habían estado latentes durante tanto tiempo, salieron a la luz. Y debían hacerlo, sobre todo, con una cristología interpretada en términos helenísticos. Pues cuanto más se equiparaban Jesús y el Hijo —en contraste con el paradigma judeocristiano— al mismo nivel que Dios Padre y se describía la relación entre Padre e Hijo según las categorías y nociones naturalistas propias del helenismo, más difícil resultaba reconciliar el monoteísmo con el hecho de la existencia de un Hijo divino de Dios. Parecían dos Dioses.

El presbítero alejandrino Arrio defendía ahora que el Hijo, Cristo, había sido creado antes de los tiempos, pero que aun así era una criatura. Arrio provocó una gran controversia que inicialmente sacudió los cimientos de la iglesia oriental. Cuando el emperador Constantino advirtió que una división ideológica amenazaba la unidad del imperio, que acababa de unificarse políticamente bajo su único mandato, convocó en 325 el concilio de Nicea. Todos los obispos del imperio podían, y de hecho así lo hicieron, utilizar el servicio postal imperial para asistir.

Pero era el emperador el que tenía la última palabra en el concilio; el obispo de Roma ni siquiera fue invitado. El emperador convocó el sínodo imperial, lo condujo a través de un obispo que él mismo había designado y mediante comisarios imperiales, convirtió las resoluciones del concilio en leyes estatales con su aprobación. Al mismo tiempo aprovechó la oportunidad para asimilar la organización de la iglesia a la organización del estado: las provincias eclesiales debían corresponderse con las provincias imperiales («diócesis»), cada una con un sínodo metropolitano y provincial (especialmente para la elección de obispos). Ideológicamente, el emperador recibía el apoyo de la «teología política» de su obispo de la corte, Eusebio de Cesárea.

Todo esto se traducía en que ahora el imperio disponía de una iglesia imperial. Y ya en el primer concilio ecuménico se le otorgó a esta iglesia imperial su credo ecuménico, que se convirtió en ley de la iglesia y del imperio para todas las iglesias. Ahora todo quedaba progresivamente dominado por el lema «Un Dios, un emperador, un imperio, una iglesia, una fe».

Según esta fe, Jesucristo no había sido creado antes de los tiempos, el punto de vista de Arrio (que fue condenado en el concilio). Antes bien, como «Hijo» (este término, más natural, sustituyó al término «Logos», que aparece en el Evangelio de Juan y en la filosofía griega) es también «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma sustancia del Padre». El propio Constantino incluyó el término escasamente bíblico «de la misma sustancia» (en griego homo-ousios; en latín, consubstantialis), que posteriormente dio lugar a grandes controversias. La subordinación del Hijo a un solo Dios y Padre («el» Dios), tal como indicaban generalmente las enseñanzas de Orígenes y los teólogos del período anterior, quedaba reemplazado por una igualdad esencial y sustancial del Hijo con el Padre, de modo que en el futuro será posible hablar de «Dios Hijo» y «Dios Padre». El término «consustancial», con su trasfondo propio de la filosofía griega, resultaba incomprensible no solo para los judíos, sino también para los judíos cristianos.

La iglesia del estado

Constantino, que solo recibió el bautismo al final de su vida, promovió una política tolerante de integración hasta su muerte en 337. Sus hijos, que dividieron el imperio, eran diferentes, especialmente Constancio, señor de oriente. Constancio propugnó una política fanática de intolerancia hacia los paganos: se castigaban con la pena de muerte la superstición y los sacrificios; los sacrificios acabaron así interrumpiéndose y se cerraron los templos. El cristianismo impregnaba de modo creciente todas las instituciones políticas, las convicciones religiosas, las enseñanzas filosóficas, el arte y la cultura. Al mismo tiempo, las demás religiones fueron a menudo erradicadas por la fuerza y muchas obras de arte fueron destruidas.

Fue el emperador Teodosio el Grande, un estricto ortodoxo español, quien a finales del siglo iv cristiano decretó la prohibición general de los cultos paganos y los ritos de sacrificio, y acusó a los que contravinieran esas

reglas de «lesa majestad» (laesa majestas). Ese decreto convirtió formalmente al cristianismo en la religión del estado, a la iglesia católica en la iglesia del estado, y a la herejía en un crimen contra el estado. E incluso después de Arrio, no iban a faltar nuevas herejías.

¡Qué revolución! En menos de un siglo la iglesia perseguida se convirtió en una iglesia perseguidora. Sus enemigos, los «herejes» (aquellos que «seleccionaban» parte de la totalidad de la fe católica), eran ahora los enemigos del imperio y eran castigados por ello. Por primera vez los cristianos mataban a otros cristianos por diferencias en sus puntos de vista sobre la fe. Eso es lo que sucedió en Tréveris en 285: a pesar de muchas objeciones, el ascético y entusiasta predicador español laico Prisciliano fue ejecutado por herejía junto con seis compañeros. Las gentes pronto se acostumbraron a esta idea.

Sobre todo fueron los judíos los que sufrieron más esa presión. La orgullosa iglesia estatal helenista romana apenas recordaba ya sus raíces judías. Se desarrolló un antijudaísmo eclesiástico específicamente cristiano en el seno del antijudaísmo ya existente en el estado pagano. Había muchas razones para ello: la ruptura de conversaciones entre la iglesia y la sinagoga y el aislamiento mutuo; la reclamación de exclusividad de la iglesia sobre la Biblia hebraica; la crucifixión de Jesús, que ahora se atribuía de manera generalizada a «los judíos»; la diáspora de Israel, que se consideró justo castigo de Dios sobre el pueblo maldito, al que se le acusaba de haber roto su pacto con Dios.

Casi exactamente un siglo después de la muerte de Constantino, y gracias a leyes especiales iglesia-estado durante Teodosio II, el judaísmo se vio expulsado de la esfera sagrada, a la que solo se podía acceder a través de los sacramentos (es decir, a través del bautismo). Las primeras medidas represivas iban dirigidas a los matrimonios mixtos, al desempeño de cargos públicos, la construcción de sinagogas y el proselitismo. La práctica rabínica de la segregación (según los principios religiosos de la halaká) y la práctica cristiana de la discriminación (según principios políticos y teológicos) se influyeron mutuamente a finales del imperio romano, resultando en el completo aislamiento del judaísmo.

La religión cristiana del estado quedó coronada por el dogma de la Trinidad. Solo entonces pudo utilizarse este término, a partir del segundo concilio ecuménico de Constantinopla convocado por Teodosio el Grande en 382, que también definió la identidad de la sustancia del Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo. El credo ampliado en este concilio, y por ello llamado credo «niceo-constantinopolitano», es aún de uso general en la iglesia católica de hoy en día; junto con el breve «credo de los apóstoles». Siglos más tarde quedó convertido en gran música a manos de los mayores compositores de la cristiandad (Bach, Haydn, Mozart y Beethoven en sus composiciones para la misa), de tal modo que finalmente se dio por supuesto.

Después de ese concilio, lo que los «tres capadocios» (de Capadocia, en Asia Menor), Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, habían elaborado se consideró la fórmula ortodoxa de la Trinidad: Trinidad = «un ser divino [sustancia, naturaleza] en tres personas» (Padre, Hijo y

Espíritu Santo). En el cuarto concilio ecuménico de Calcedonia de 451 se completó con la fórmula cristológica clásica: Jesucristo = «una persona (divina) en dos naturalezas (una divina y otra humana)». Pero el mismo concilio que aceptaba sugerencias para esta definición cristológica de León I Magno, obispo de Roma, de nuevo puso a este en su sitio. Pues en un solemne canon, a la iglesia de Constantinopla, que Constantino había fundado en la ubicación de la Gran Bizancio como capital imperial en 330, se le otorgó la misma primacía que a la antigua Roma. Fue conocida como la «Nueva Roma». En ningún caso fue la fundación de tal primacía del concilio una decisión teológica; fue política, y relacionada con el estatus de la capital imperial. Entre 381 y 451 se formaron los cinco patriarcados clásicos, que aún existen hoy en día: Roma, el patriarcado de oriente; Nueva Roma (Constantinopla); Alejandría, Antioquía, y —ahora relegada al último lugar— Jerusalén.

El obispo de Roma reclama su supremacía

A la muerte del emperador Teodosio en 395, el imperio romano quedó dividido en imperio de oriente e imperio de occidente. A pesar de la importancia histórica y simbólica de Roma, la antigua capital imperial, el punto central de la iglesia católica quedaba claramente en oriente, que poseía una mayor población y era más fuerte económicamente, culturalmente y en términos militares. Casi todas las iglesias «apostólicas», las fundadas por los apóstoles, estaban allí. Todos los concilios ecuménicos tenían lugar allí, y los patriarcados, los centros de enseñanza y los monasterios allí se desarrollaron. A mediados del siglo IV el cristianismo latino parecía poco más que un apéndice del cristianismo romano bizantino de oriente, que ostentaba el liderazgo espiritual. Y unos mil años después del traspaso de la capital imperial al Bósforo, el imperio de oriente todavía seguía aplicando el paradigma ecuménico de la iglesia primitiva. Tras la caída de la Roma de Oriente (en 1453) pasaría a los eslavos: tras ser Constantinopla la «segunda Roma», Moscú sería finalmente la «tercera Roma». Hasta el presente la forma concreta de la iglesia rusa —literatura, teología, iconografía, piedad y constitución— sigue estando marcada por una profunda impronta bizantina.

Sin embargo, para el cristianismo de oriente la migración de los pueblos germánicos resultó una revolución decisiva. Esos pueblos se infiltraron en el imperio con fuerza creciente en el siglo iv, pero el 31 de diciembre de 410 cruzaron el Rin helado y por primera vez tomaron la invicta «Roma eterna». Ahora, repentinamente, la hora del obispo de Roma había llegado. Pues desde un primer momento, mientras la cultura y la civilización antiguas en buena medida se estaban hundiendo en occidente junto con el estado romano, los obispos de Roma aprovecharon el vacío de poder. Y no lo hicieron tanto para luchar por su independencia de la Roma de oriente como para separarse y construir y explotar su propia autocracia. Pero debe preguntarse, ¿acaso no hay una base histórica, legal, teológica y tal vez bíblica para las aspiraciones de Roma?

Difícilmente puede discutirse que la iglesia de la capital imperial — caracterizada por la buena organización y su actividad caritativa— también

demostraba ser la plaza fuerte de la ortodoxia contra el gnosticismo y otras herejías. Desempeñó un papel importante en la formación de las tres normas sobre qué es católico antes mencionadas, tanto en la formulación del credo del bautismo como en la demarcación del canon del Nuevo Testamento, así como en la formación de la tradición apostólica y la sucesión (se erigieron monumentos a Pedro y Pablo en 160). La iglesia de Roma siempre disfrutó de una gran autoridad moral.

Pero no había dudas sobre la primacía legal —o sobre una preeminencia basada en la Biblia— de la comunidad romana o incluso del obispo de Roma en los primeros siglos. En Roma no había inicialmente un episcopado monárquico, y poco sabemos de ello aparte de los nombres de los obispos de los primeros dos siglos (la primera fecha cierta de la historia papal se considera el 222, el principio del pontificado de Urbano I). La promesa a Pedro del Evangelio de Mateo (16,18), «Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia...», que resulta hoy tan importante para los actuales obispos de Roma y que adorna el interior de San Pedro en grandes letras negras sobre un fondo dorado, no se cita por entero en la literatura cristiana de los primeros siglos; aparte de un texto del siglo II o III del padre Tertuliano de la iglesia africana, y no lo cita con referencia a Roma, sino con referencia a Pedro.

Solo a mediados del siglo III apela un obispo de Roma, de nombre Esteban, a la promesa formulada a Pedro; y lo hace en una controversia con otras iglesias sobre cuál poseía la mejor tradición. Sin embargo, no tuvo más éxito que el obispo Víctor cincuenta años antes. Víctor intentó forzar de modo harto autoritario una fecha uniforme, romana, para la Pascua, sin respetar el carácter ni la independencia de las demás iglesias, y fue nombrado para su puesto por los obispos tanto de oriente como de occidente, especialmente por el respetadísimo obispo y teólogo Ireneo de Lyon. En esa época la primacía de una iglesia sobre las demás se rechazaba incluso en occidente.

En los tiempos del emperador Constantino estaba absolutamente claro quién detentaba la primacía de la iglesia: el emperador. Él, el pontifex maximus, el sumo sacerdote, poseía el monopolio de la legislación en asuntos de iglesia (*ius sacris*). Él era la suprema autoridad judicial, y se encargaba de la supervisión administrativa suprema de la comunidad romana, que mediante la incorporación por parte de Constantino de la iglesia católica al orden estatal se convirtió en un órgano legislativo público como el resto de las comunidades cristianas. Sin consultar a ningún obispo, y por propia autoridad, Constantino convocó el primer concilio ecuménico en Nicea y promulgó leyes para la iglesia. Más tarde se extendió por occidente el rumor de que la ciudad de Roma y la mitad occidental del imperio se habían entregado al obispo de Roma en la denominada «Donación de Constantino», pero más tarde se demostró que ese documento era otra de las grandes falsificaciones de la historia.

El período posterior al 350 d.C. asistió a la lenta progresión de la comunidad romana y a su obispo hasta una posición monárquica de dominación en occidente. El emperador se hallaba muy lejos y se ocupaba

predominantemente de oriente. Había promulgado la exención del pago de impuestos al clero y le había garantizado su propia jurisdicción sobre los asuntos de la fe y la ley civil. Por descontado, la Roma pontificia no se construyó en un día. Pero con resolución y conscientes de su poder, los obispos de Roma del siglo v desarrollaron competencias propias en la dirección de una primacía universal. Quizá sus alegaciones no tuvieran fundamentos bíblicos ni teológicos, pero con el paso de los siglos entraron a formar parte de las leyes de la iglesia como hechos aceptados. Así pues, para muchas personas de hoy en día, tanto dentro como fuera de la iglesia católica, lo que los obispos de Roma de los siglos iv y v se atribuían con conciencia creciente de su propio poder parece ser lo originalmente católico:

Con el obispo Julio (337-352), Roma se declaró a sí misma tribunal universal de apelaciones (con una cuestionable referencia al ajetreteado sínodo occidental de Cerdeña de 343 y posteriormente con una falsa alusión al concilio de Nicea).

El obispo Dámaso (366-384), un hombre sin demasiados escrúpulos, fue el primero en intentar hacer uso de la cita de Mateo sobre la piedra (que interpretaba en un sentido legalista) para sustentar sus demandas de poder. El hablaba exclusivamente de su «sede apostólica» (sedes apostólica) como si no hubiera otros. La finísima decoración de las tumbas e iglesias romanas (con inscripciones en latín) y el empeño del experto del norte de Italia Jerónimo de pergeñar una traducción mejor y más fácilmente comprensible de la Biblia (posteriormente llamada «Vulgata») formaron parte de una política cultural destinada a afianzar la posición de poder de Roma.

El obispo Siricio (384-399) fue el primero en llamarse a sí mismo «papa». Papa (del griego pappas) era un nombre reverencial y cariñoso para padre, utilizado durante mucho tiempo por los obispos de oriente; el proceso romano de monopolización de títulos originalmente pertenecientes a muchas iglesias y obispos había comenzado. Siricio llamaba sucintamente a sus estatutos «apostólicos». Al mismo tiempo adoptó el estilo de los funcionarios imperiales con sus gobernadores provinciales, respondía a las consultas y peticiones de otras iglesias con breves revisiones de textos, con «Decreta» y «Responso».

El obispo Inocencio (401-417) solicitó que, tras discutirse en los sínodos, todas las cuestiones importantes debían presentarse al obispo de Roma para que este tomara una decisión final. Con escasa preocupación por la verdad (el norte de África, Francia y España son ejemplos de lo contrario), reclamaba que el Evangelio llegara a las restantes provincias occidentales simple y únicamente desde Roma; esta pretendía ser la base para la imposición de una liturgia uniforme.

Finalmente, el obispo Bonifacio (418-422) intentó prohibir cualquier demanda ulterior declarando sus juicios y decisiones como permanentemente vinculantes.

Sin embargo, deberíamos señalar que inicialmente todas estas eran demandas romanas. Especialmente en oriente, donde al principio las gentes consideraban despectivamente a Roma como la antigua capital ahora en decadencia, casi nadie las tomaba en serio. Allí, y junto al emperador, el

concilio ecuménico, que solo el emperador podía convocar, se consideraba la autoridad suprema.

Así pues, todos los intentos de los obispos romanos de los siglos IV y V de inferir de la cita bíblica de Pedro y la piedra que la jurisdicción romana sobre toda la iglesia era el deseo de Dios, y ponerla en práctica, fracasó. Y el gran contemporáneo de los obispos Dámaso, Siricio, Inocencio y Bonifacio, el teólogo más destacado de occidente, el norteafricano Aurelio Agustín, que era un auténtico amigo de Roma, no daba ninguna importancia a la primacía legal universal del obispo de Roma.

El padre de la teología occidental

Solo entre 360 y 382 se introdujo el latín universal y definitivamente en el culto tras un largo período de transición. El latín también se convirtió en la lengua oficial de la iglesia de occidente, la teología y el derecho, y siguió así durante siglos hasta que en la segunda mitad del siglo XX el concilio Vaticano II introdujo un cambio.

Específicamente, la teología latina tuvo sus raíces en África: por obra del legislador y teólogo laico Tertuliano en la segunda mitad del siglo ii. Ya con él había quedado claro lo que distinguía al cristianismo griego del latino. Sus intereses principales no eran problemas metafísicos y especulativos sobre la cristología y la doctrina de la Trinidad, sino problemas psicológicos, éticos y disciplinarios: culpa, expiación, perdón y disciplina de la penitencia; el orden de las iglesias, los ministerios y los sacramentos. En todo ello se enfatizaba en la voluntad y en las dimensiones sociales, en la comunidad y la iglesia como organismo político.

Todos los obispos y teólogos destacados de occidente seguían la misma línea, especialmente Cipriano de Cartago, el líder espiritual de la iglesia norteafricana y defensor de la autonomía episcopal frente a Roma en el siglo III. Le siguió en el siglo iv Ambrosio de Milán, antiguo prefecto de la ciudad, quien, al igual que otros, aprendió de los teólogos griegos: exégesis del alejandrino Orígenes; teología sistemática de los tres capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa.

Pero aunque a finales del siglo iv el occidente latino estaba siguiendo el mismo curso teológico que el oriente griego, esto se debía a las obras de un teólogo que aborrecía aprender griego, pero que poseía una gran maestría del latín y que llegó a convertirse en el teólogo de la iglesia latina, Aurelio Agustín (354-430). Cualquiera que desee comprender a la iglesia católica debe comprender a Agustín. Ninguna figura entre Pablo y Lutero ha tenido mayor influencia en la iglesia católica y en la teología que este hombre, que nació en la actual Argelia. Era un hombre mundano, un genio intelectual, un brillante estilista y un psicólogo dotado que, tras muchos devaneos y perplejidades se convirtió en un vehemente cristiano católico, sacerdote y obispo.

Agustín fue obispo de Hippo Regius (Bóne, Argelia, ahora Annaba) durante treinta y cinco años. Como obispo, este hombre, que escribió tantas obras profundas, brillantes y conmovedoras sobre la búsqueda de la felicidad, sobre el tiempo y la eternidad, sobre el alma humana y la

devoción, siguió siendo también un predicador infatigable, comentarista de las escrituras y autor de tratados teológicos. Como tal, fue la figura principal de las dos crisis que no solo conmovieron a la iglesia de África, sino que también decidieron el futuro de la iglesia en Europa: el donatismo y la crisis de Pelagio.

¿En qué consistía la verdadera iglesia? Alrededor de esta cuestión versó la primera gran crisis, cuya chispa fije prendida por la iglesia de línea dura de los donatistas (fundada por el obispo Donato). Durante décadas los donatistas habían dado la espalda a la iglesia de las masas, que a sus ojos se había tornado demasiado mundana: demandaban que los bautismos y las ordenaciones administrados por obispos y presbíteros indignos, especialmente aquellos que «caían» en las persecuciones, fueran invalidados, así como los de sus sucesores.

Esto se discutió desde el principio en la «gran iglesia». Con los auspicios de la religión de estado proclamada por Teodosio, los donatistas quedaron proscritos para el culto, y fueron amenazados con la confiscación de sus bienes y el destierro. Solo la «iglesia católica» era reconocida por el estado. En vista del cisma donatista que se estaba desarrollando, Agustín, a quien como obispo le preocupaba la unidad de la iglesia, defendió una iglesia católica y universal, que para él era la «madre» de todos los creyentes. Ya como teólogo laico argumentaba lo siguiente:

Debemos permanecer fieles a una religión cristiana y a la hermandad de esa iglesia, que es la iglesia católica y recibe el nombre de iglesia católica, no solo por parte de sus miembros sino también por parte de todos sus oponentes. Tanto si así lo desean como si no, incluso los herejes y los cismáticos, y si no hablan entre sí sino con extraños, llaman solo católicos a los católicos. Pues solo pueden hacerse entender si les dan el mismo nombre con el que todo el mundo los conoce (De vera religione, 7,12).

Aquí «iglesia católica» ya no se entiende como iglesia que abraza a todos y al mismo tiempo es ortodoxa, sino que ahora también es una iglesia que se había extendido por todo el orbe y era numéricamente la mayor. Como en este caso, en muchas otras ocasiones dotó Agustín a la teología occidental de argumentos, categorías, soluciones y fórmulas pegadizas, especialmente para una doctrina diferenciada de la iglesia y los sacramentos. Pero dado que comenzó desde una posición polémica y defensiva, a pesar de su énfasis en la «iglesia invisible» de los verdaderos creyentes, desarrolló una noción marcadamente institucional y jerárquica de la iglesia.

Así pues, nos hallamos ante la subordinación del individuo a la iglesia como institución. Se da por supuesto que Agustín concebía a la iglesia real como una iglesia de peregrinos que debía abandonar la separación de la paja y el grano hasta el Juicio Final. Pero al enfrentarse con la incesante profusión de grupos heréticos, e influido por una crucial acción de vigilancia, finalmente consideró que incluso la violencia contra los herejes y los cismáticos podía justificarse teológicamente. Argumentaba así al referirse a la cita de la parábola del banquete en boca de Jesús, en la cual la traducción latina acentúa las palabras «Coge intrare», «Obliga [en lugar de invita] a los

de afuera a entrar...». De ese modo a lo largo de los años, Agustín, que tan convincentemente podía hablar del amor divino y del amor humano, definió a Dios como «el amor en sí mismo» y se convirtió fatalmente en el testigo de cargo de la justificación teológica para las conversiones forzadas, la Inquisición y la guerra santa contra los descarriados de toda condición... algo que no ocurrió en el oriente cristiano. Pero también había otras diferencias a tener en cuenta entre oriente y occidente.

¿Cómo se logra la salvación? La segunda gran crisis a la que se enfrentaba la iglesia giraba en torno a esta cuestión. Esta vez la chispa prendió un monje laico, un asceta tenido en muy alta consideración, Pelagio, quien llegó a Roma proveniente de Inglaterra. Al descubrir un cristianismo nominal laxo entre la alta sociedad romana, dio gran importancia a la moralidad, a la voluntad humana, a la libertad, la responsabilidad y la acción práctica. La gracia de Dios —especialmente el ejemplo de Jesús, la admonición moral y el perdón— era importante, pero para Pelagio desempeñaba un papel externo. En cualquier caso, no entendía la gracia como Agustín, siguiendo a Tertuliano, como una «fuerza» (en latín *vis*) que actuaba en el interior de las gentes, casi materializada como si se tratara de un combustible espiritual, lo que en la Edad Media se llamaría la «gracia creada» en oposición a la gracia de Dios.

Agustín creía que el pelagianismo tocaba el punto débil de su propia experiencia, que en efecto golpeaba en el corazón de su fe. Después de todo, en los pesarosos años anteriores a su conversión había experimentado en su relación con una mujer que le crió como a un hijo cuan débil era él, cuan fuerte el deseo «carnal» (*concupiscentia carnis*) que culminaba en el placer sexual, y cómo los seres humanos necesitan la gracia de Dios de principio a fin para su conversión. En su obra intimista *Confesiones* describía que la gracia debe ser dada al pecador única y exclusivamente por obra de Dios. Aquí Agustín se refería de una manera novedosa al mensaje paulino según el cual el ser humano pecador puede justificarse, reconciliarse con Dios, a través de la gracia de la fe, y no por obras conformes con la ley. Este mensaje había perdido todo carácter como resultado de la desaparición del cristianismo judío y de la concentración griega en la divinización del ser humano. Ciertamente, Agustín hizo del tema de la gracia el centro de la teología occidental.

Pero la batalla contra los pelagianos tuvo consecuencias trascendentales. Pues en el fragor de la batalla Agustín agudizó y estrechó su teología del pecado y la gracia. Ahora intentaba explicar el pecado de todo ser humano desde la historia bíblica de la caída de Adán, «en quien [en lugar de tras su ejemplo] pecan todos los seres humanos». Este es un error de traducción flagrante de Romanos 5,12. De este modo Agustín dotaba al pecado original de Adán de un carácter histórico, psicológico e incluso sexual. Para él, en contraste total con Pablo, se convertía en pecado original lo que era resueltamente sexual. Pues, siempre según Agustín, este pecado original se transmitía a todo ser humano a través del acto sexual y del deseo «carnal», es decir, centrado en sí mismo (*concupiscentia*), que de aquel se

desprendía. Así pues, y de acuerdo con esta teología, todos los niños ya eran víctimas de la muerte eterna: a menos que se hubieran bautizado.

La consecuencia es que Agustín, quien más que ningún otro autor de la Antigüedad tenía una brillante capacidad para la autorreflexión analítica, legó a la iglesia católica de occidente la doctrina del pecado original, que resultaba desconocida en oriente, y al mismo tiempo una funesta denigración de la sexualidad, de la libido sexual. El placer sexual en sí mismo (y no el destinado a la procreación) era pecaminoso y debía suprimirse; y hasta hoy en día estas siguen siendo las nocivas enseñanzas del papa de Roma.

Asimismo, Agustín se ocupó de otro mito pernicioso de la secta dualista de los maniqueos. Esta secta, a la que había pertenecido en su juventud, era hostil al cuerpo, y sostenía que solo un número relativamente reducido de seres humanos estaban predestinados a la gracia (para superar el vacío creado por la caída de los ángeles). El resto era una «masa de perdición». Esta cruel doctrina de la doble predestinación (la predestinación de unos a la gracia y de otros a la condenación) estaba en el polo opuesto de las enseñanzas de Orígenes sobre la reconciliación universal que cabía esperar como fin. En el cristianismo occidental estas tesis tendrían un efecto insidioso y fomentarían grandes inquietudes sobre la salvación y el temor a los demonios, que prosperarían hasta los reformistas Lutero y Calvino, quienes llevarían este pensamiento hasta sus últimas consecuencias.

La Trinidad reinterpretada

Durante años Agustín trabajó infatigablemente en una gran obra de madurez, espoleado no por las herejías, sino más bien por una inmensa necesidad de clarificación: a él le preocupaba una reinterpretación más profunda y convincente de la doctrina de la Trinidad. Su interpretación llegaría a disfrutar de tantos seguidores en el occidente latino que la gente apenas podía considerar ninguna otra.

Pero hasta hoy en día ha sido decididamente rechazada por los griegos. ¿Por qué?

Los padres de la iglesia griega siempre se remitían al Dios Padre único, que para ellos, como para el Nuevo Testamento, era «el Dios» (ho theos). Definían la relación de Dios Padre con el Hijo y el Espíritu a la luz de ese Dios Padre. Es como si tuviéramos una estrella que ilumina con su luz a una segunda estrella («luz de luz, Dios de Dios») y finalmente a una tercera. Pero a nuestros humanos ojos las tres aparecen como una sola.

Agustín disentía de esta idea: en lugar de comenzar con un Dios Padre comenzó con la naturaleza única de Dios, o sustancia divina, que era común al Padre, al Hijo y al Espíritu. Para los teólogos latinos, el principio de unidad no era el Padre sino la naturaleza o sustancia divina. A modo de desarrollo de la ilustración antes ofrecida: tres estrellas no brillan una por medio de la otra sino unidas en un triángulo al mismo nivel; aquí la primera y la segunda estrellas arrojan juntas su luz sobre la tercera.

Para explicarlo con mayor precisión, Agustín utilizó categorías psicológicas de un modo novedoso: vio una similitud entre el Dios triple y el

espíritu humano tridimensional: entre el Padre y la memoria, entre el Hijo y la inteligencia, y entre el Espíritu y la voluntad. A la luz de esta analogía la Trinidad podía interpretarse como sigue:

El Hijo es «engendrado» por el Padre «según el intelecto». El Padre reconoce y engendra al Hijo de acuerdo con su propia palabra e imagen. Pero el Espíritu «procede» del Padre (como amante) y del Hijo (como amado), «según su voluntad». El Espíritu es el amor entre el Padre y el Hijo hecho persona: procede tanto del Padre como del Hijo. (Era el término latino que definía este procedimiento como también procedente del Hijo, filioque, el gran escollo para los griegos. Su punto de vista era que el Espíritu procedía únicamente del Padre.)

Así Agustín realizó una «construcción» intelectual de la Trinidad mediante categorías filosóficas y psicológicas de un modo extremadamente sutil, como un autodesdoblamiento de Dios. Aquí el «y el Hijo» parecía tan esencial que en occidente a partir del siglo vi o vii se fue insertando gradualmente en el credo. En repetidas ocasiones fue reclamado por los emperadores alemanes después de Cario magno, y en 1014 fue definitivamente incluido por Roma en el credo antiguo. Pero incluso hoy en día oriente considera ese filioque como una falsificación del antiguo credo ecuménico y como una herejía evidente. Sin embargo, y de modo similar, hasta el presente aquellos teólogos dogmáticos protestantes de occidente que intentaron hacer creíble a sus contemporáneos lo que se reclamaba como «dogma central» del cristianismo, con todas las actualizaciones posibles y nuevos argumentos (normalmente en vano), apenas parecían advertir que estaban interpretando la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no tanto a la luz del Nuevo Testamento como bajo el prisma de Agustín.

La ciudad de Dios

En el último período de su vida, Agustín se vio involucrado en una crisis de carácter muy diferente: una crisis en la historia del mundo que no atañía a la iglesia sino al imperio romano. El 28 de agosto de 410, Roma, que se consideraba «eterna», fue asaltada por el ejército de Alarico, el rey de los visigodos, y saqueada durante varios días. Historias atroces sobre mujeres violadas, senadores asesinados, la persecución de los ricos y la destrucción del antiguo centro de gobierno y administración llegaron hasta África. Se extendió el derrotismo: si la «Roma eterna» podía caer, ¿qué seguía siendo seguro? ¿Acaso no tenía el cristianismo la culpa de todo? ¿Tenía la historia algún significado?

Agustín reaccionó con una gran obra, *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei*). En ella rebatió todos los argumentos en contra. No se refirió en modo alguno a la Nueva Roma bizantina, que seguía intacta, sino que más bien desarrolló una teoría de gran estilo que comprendía las siete eras del mundo: una justificación de Dios en respuesta a todas las críticas y las catástrofes, que se manifestó en una interpretación a gran escala de la historia. ¿Cuál es la base y el significado de la historia del mundo? Su respuesta fue que toda la historia del mundo es en último término una violenta batalla entre:

—la civitas terrena, el estado terrenal, el estado del mundo, la ciudadanía del mundo (cuyo trasfondo está ocupado por los ángeles híbridos expulsados del cielo por Dios), y

—la civitas Dei, la ciudad de Dios, el estado de Dios, la ciudadanía de Dios.

Así, echando mano de todo posible paralelo, analogía, alegoría y tipología, Agustín ofrecía una visión general de la historia del mundo que en su más profunda dimensión constituía un gran enfrentamiento entre las creencias y la incredulidad, la humildad y la arrogancia, el amor y la lucha por el poder, la salvación y la condenación... desde el inicio de los tiempos hasta el fin, es decir, la ciudad eterna de Dios, el remo de la paz, el reino de Dios. En resumen, esta fue la primera teología monumental de la historia de la Antigüedad, que iba a tener gran influencia en occidente hasta la Edad Media, y también en la Reforma, hasta el umbral de la moderna secularización de la historia.

Como es natural, Agustín habría considerado que glorificar a la iglesia romana y al papa como el «estado de Dios» (y desacreditar a los emperadores alemanes y a su imperio como el «estado del mundo») constituía un uso indeseable de su obra. No tenía ningún interés en las instituciones y los individuos, en politizar y clericalizar el estado de Dios. El papa no desempeñaba papel alguno en el «estado de Dios». Para Agustín, en cualquier caso, todos los obispos eran fundamentalmente iguales: aunque para él Roma era el centro del imperio y de la iglesia, no daba alas al papado. No pensaba en términos de una primacía de Roma en lo concerniente al gobierno o la jurisdicción. Pues no era Pedro como persona (m siquiera su sucesor) el fundamento de la iglesia, sino Cristo y la fe en él. El obispo de Roma no era la autoridad suprema de la Iglesia; la autoridad suprema era el concilio ecuménico, como ya lo era para todo el oriente cristiano, y Agustín no le atribuía una autoridad infalible.

Escasamente dos años después de haber completado «esa obra magna y extremadamente difícil», *La ciudad de Dios*, Agustín oyó las terribles noticias según las cuales el pueblo ano de los vándalos, que en una sola generación había atravesado Europa desde Hungría y Silesia hasta España y Gibraltar, se disponía a marchar sobre las costas de Mauritania, arrasándolo y quemándolo todo a su paso. En 430 Hippo Regius fue sitiada por los vándalos durante tres meses. Agustín, que por aquel entonces tenía setenta y cinco años, acuciado por las fiebres, se preparaba para su fin con los salmos penitenciales de David. Antes de que los vándalos consiguieran romper las barreras defensivas, el 28 de agosto -veinte años después de la conquista de Roma por los visigodos— Agustín murió. Fue el líder espiritual y teológico indiscutible del norte de África, donde el gobierno romano había sido ahora derribado para siempre. Pero la teología de Agustín estaba destinada a cambiar el curso de la historia en otro continente: Europa.

Hasta nuestros días, este teólogo católico sin parangón a pesar de sus errores, recuerda el significado no solo de la historia del mundo, sino de la vida humana cuando, en las frases finales de *La ciudad de Dios*, invoca ese indescriptible e indefinible octavo día en el que Dios completa la obra de su

creación: «Allí descansaremos y veremos. Veremos y amaremos. Amaremos y adoraremos. Mirad lo que habrá en el final y no acabará. Pues, ¿qué otra cosa es nuestro fin, sino entrar en ese reino que no tiene fin?»

4.- La iglesia pontificia

El primer papa auténtico

La iglesia imperial católica, que se extendió por todo el mundo habitado, se convirtió en la iglesia católica tal como la conocemos en un lento proceso que duró varios siglos, los comprendidos entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Junto con la teología específicamente latina de Agustín, que proporcionó las bases de su fundación teológica, el desarrollo del papado romano, que ya se había preparado, cobró ahora importancia como institución central de la norma eclesiástica y estableció la política de la iglesia para la nueva constelación de futuros paradigmas.

León I (440-461), sólido teólogo y excelente jurista, predicador y pastor entusiasta y hombre de estado capaz, es la persona a la que los historiadores otorgan el título de papa en su significado real. Esto no solo se debe a que este hombre, al que en la historia de la iglesia se le llama «Magno», rebosaba del sentido romano de la misión, sino porque tuvo éxito, con claridad teológica y agudeza legal, en fusionar los elementos bíblicos, históricos y legales, que ya se habían preparado en siglos anteriores, hasta formar la síntesis clásica del concepto romano de supremacía.

Sus argumentos eran los siguientes:

Bíblico: León argumentaba que la primacía de Pedro sobre los demás apóstoles podía hallarse en el Nuevo Testamento. Él veía en los pasajes clásicos relativos a Pedro, en el sentido estrictamente legalista de la «plenitud de poderes» (plenitudo potestatis) otorgada a Pedro, una primacía de la norma para el liderazgo de toda la iglesia.

Histórico: León veía en el obispo de Roma al sucesor de Pedro, basándose en una epístola del papa Clemente a Santiago, el hermano del Señor, en Jerusalén. Según esta, en su último testamento Pedro hacía de Clemente su sucesor legítimo. Pero la epístola era una falsificación de finales del siglo II, y solo se tradujo al latín entre finales del siglo IV y principios del v.

Legal: León definía la posición legal del sucesor de Pedro con mayor precisión con ayuda de la ley romana de sucesiones. El sucesor no podía heredar los méritos y características personales de Pedro, pero sí heredaba la autoridad oficial y las funciones otorgadas por Cristo de tal modo que incluso un papa indigno era un sucesor completamente legítimo y ejercía sus funciones como tal. Así pues, la cuestión giraba simplemente en torno al ministerio, que se asumía de inmediato al aceptar la elección, aunque la persona elegida podía ser un seglar y no un sacerdote ordenado (así sigue siendo hoy en día).

Pedro en persona hablaba a través de él; con este alto sentido del ministerio, León dirigió la iglesia de occidente y llegó a persuadir al emperador de la Roma del oeste para que reconociera su primacía. Fue el primer obispo de Roma en adornarse con el título pagano de sumo pontífice, pontifex maximus, que el emperador de Bizancio había desechado. En 451, acompañado de una delegación romana, acudió a negociar con Atila en

Mantua y consiguió evitar que los hunos saquearan Roma. Sin embargo, cuatro años después fue incapaz de detener la toma y el pillaje de la ciudad.

En el mismo año 451, León sufrió una amarga derrota en el concilio de Calcedonia, en el que se definió la crucial cuestión de la relación entre la naturaleza divina y humana en Cristo: a sus tres legados les fue negada rotundamente la precedencia que reclamaban. A pesar de esta prohibición explícita, la carta que León había enviado sobre el tema fue estudiada en primera instancia por el concilio para ver si cumplía con las normas de la ortodoxia, y solo después se aprobó su fórmula cristológica. No solo no se concertó que disfrutara de privilegios sobre el conjunto de la iglesia, sino que el estado eclesiástico de una ciudad se supeditaba a su estado civil. En consecuencia, a la sede de la Nueva Roma se le otorgó la misma primacía que a la antigua capital imperial. La protesta de los legados romanos no fue atendida en ese gran concilio de seiscientos miembros, ni tampoco las posteriores protestas de León. Pero ese retraso de dos años en reconocer al concilio no hizo más que obrar a favor de sus oponentes en Palestina y Egipto, de entre los cuales emergían las iglesias no calcedónicas: la iglesia copta monofisita de Egipto, la iglesia nestoriana de Siria y las iglesias armenia y georgiana. Estas todavía existen hoy en día.

Sin embargo, en Roma el pueblo no hallaba más que razones para agradecer a León la defensa de la ciudad: León fue el primer obispo de Roma en ser enterrado en San Pedro. Y lo que es más importante, sus sucesores siguieron actuando según las mismas líneas teológicas y políticas. El punto culminante de las demandas de poder romanas fue el pontificado de Gelasio I a finales del siglo V. Supeditado bajo el poder de Teodorico, rey de los visigodos, el obispo de Roma tuvo bastante éxito en su intento de actuar de manera independiente de Bizancio. Y apoyado por la doctrina de Agustín sobre los dos reinos pudo desarrollar impunemente sus demandas para lograr una autoridad sacerdotal suprema e ilimitada sobre el conjunto de la iglesia con independencia de la autoridad imperial. El emperador y el papa cumplían funciones diferentes en la sociedad: el emperador solo ejercía el poder temporal, y el papa solo detentaba el poder espiritual. Pero la autoridad espiritual se consideraba superior a la autoridad mundana del emperador, pues era responsable de los sacramentos y era responsable ante Dios de aquellos que ejercían el poder temporal. Esta doctrina, desarrollada por León y Gelasio, el papa del fin de siglo, vinculaba por completo al clero con el orden y la jurisdicción mundanas. Tanto es así que Walter Ullmann ha llamado a esta doctrina la Carta Magna del papado medieval. Aquí ya se habían sentado las bases para las demandas papales de un poder temporal. Sin embargo, como se vería en los siglos posteriores, siguió siendo una mera ilusión romana durante mucho tiempo.

Los papas errantes, patrañas papales y juicios papales

En el siglo vi el emperador Justiniano renovó el imperio romano desde Constantinopla. Construyó Hagia Sofía, la iglesia más grande de la cristiandad, y estableció plenamente la iglesia del estado bizantino, tanto política como jurídica y culturalmente. Todos los herejes y los paganos perdieron sus cargos como funcionarios del estado, sus títulos nobiliarios, la

autoridad para enseñar y sus salarios públicos. La segunda Roma, Constantinopla, no solo fue elevada al mismo nivel que la antigua Roma, sino que políticamente era claramente superior. Los obispos de Roma de nuevo advertían la primacía del emperador en la ley.

Los patriarcas y los metropolitanos ciertamente seguían considerando al papa como obispo de la antigua capital imperial y único patriarca de occidente. Pero como tal era el primero entre sus iguales. Y ello no se debía, por así decir, a una especial «promesa» bíblica ni a una «autoridad» legal, sino, como siempre, a que las tumbas de los dos principales apóstoles, Pedro y Pablo, se hallaban en Roma. Como es natural, nadie en aquella época, incluso en Roma, habría pensado que los obispos de Roma eran infalibles.

En los siglos VII y VIII la expansión del poder papal de los siglos IV y V sufrió unos reveses decisivos. Ahora, sobre todo, dos casos famosos de papas errantes (sobre los cuales aún se discutía vigorosamente en el concilio Vaticano I de 1869-1870, aunque fueron finalmente desdeñados por la mayoría) mostraban los límites y la falibilidad de la autoridad de Roma.

El papa Vigilio (537-555) presentó durante el mandato de Justiniano unos puntos de vista teológicamente tan contradictorios frente al monoteísmo herético del quinto concilio ecuménico celebrado en Constantinopla en 533 que llegó a perder toda credibilidad. Más tarde se desistió de enterrarle en San Pedro, y con el transcurso de los siglos se le dejó de lado incluso en occidente.

El papa Honorio I fue aún peor. En el sexto concilio ecuménico celebrado en Constantinopla en 681, y también en los concilios ecuménicos séptimo y octavo, se le condenó como hereje; condena que fue confirmada por su sucesor, León II, y por los sucesivos papas romanos.

Las investigaciones históricas, entre las que destacan la de Yves Congar, han mostrado que hasta el siglo XX, y fuera de Roma, la iglesia romana no se consideraba una autoridad docente en el sentido legal («magisterium»), sino una autoridad religiosa, dotada para la misma por el martirio y las tumbas de Pedro y Pablo. Nadie a lo largo del primer milenio consideraba infalibles las decisiones del papa.

Pero las investigaciones históricas también han mostrado que los papas, en especial a partir del siglo V, extendieron de modo decisivo su poder gracias a flagrantes falsificaciones. La «leyenda» notoriamente inventada del santo padre Silvestre proviene de los siglos V y VI. En el siglo VIII se propició la falsificación, muy influyente, de la «Donación de Constantino» (cuya falsedad solo quedó demostrada en el siglo XV), según la cual Constantino legaba Roma y la mitad occidental del imperio al papa Silvestre; que le asignó la insignia imperial y su atuendo (el púrpura) y una corte a su servicio; y que le otorgó la primacía sobre todas las iglesias, especialmente las de Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén. En realidad, Constantino le había legado el palacio de Letrán y las nuevas basílicas de Letrán y San Pedro.

También en los siglos V y VI aparecieron los escritos del pseudo-discípulo de Pablo, Dionisio el Areopagita. Este introdujo la palabra «jerarquía» y todo un sistema jerárquico: así en el cielo (los ángeles) como en

la tierra (el clero). Finalmente, de esos siglos datan las igualmente exitosas falsificaciones pergeñadas en el círculo del papa Símaco, el segundo sucesor de Gelasio, quien entre otras cosas afirmó «prima sedes a nemine iudicatur». El papa («la primera sede») no podía ser juzgado por ninguna autoridad, ni siquiera por el emperador.

La realidad, sin embargo, era muy diferente: el ostrogodo Teodorico el Grande, tal vez un cristiano ario, envió al papa Juan I como mediador a Constantinopla, pero cuando la misión de Juan fracasó, Teodorico lo envió sumariamente a prisión, donde moriría. Durante los cuarenta años de gobierno absolutista de Justiniano, obligó a acudir a su corte a los obispos de Roma cuando lo estimaba necesario, y allí se examinaba su ortodoxia. Tras su decreto de 555 debía obtenerse el *fiat imperial* («Así se haga») para la elección de los obispos de Roma; más aún, esto se siguió practicando hasta el período carolingio. Ciertamente, en los siglos vi y vii hubo toda una serie de juicios contra papas... tanto los designados por el emperador como los elegidos por el clero y el pueblo de Roma. Estos procedimientos a menudo culminaban en la deposición del papa. Y así continuaron hasta el siglo xv.

El cristianismo se hace germánico

Junto con la teología latina de Agustín y el desarrollo del papado romano como institución regente central, hubo un tercer elemento sin el cual la iglesia católica de la Edad Media sería inconcebible: los pueblos germánicos. Estos pueblos en particular, todavía paganos en gran medida, incultos pero vitalistas y desprovistos de perspectivas universales, asegurarían que la «ecclesia catholica» no cayera en desgracia junto con el imperio romano.

Cuando los vándalos, suevos y alanos (conducidos por los hunos provenientes de las estepas de la Rusia meridional) invadieron el imperio junto con los visigodos, los alamanes, burgundios y francos, acabaron con el estado y las leyes romanas y dejaron en ruinas sus infraestructuras, los edificios estatales y el sistema de carreteras, puentes y acueductos, que desencadenó una involución económica, social y cultural sin precedentes, culminada con la despoblación de las ciudades y el declive generalizado de la capacidad de escribir, excepto en la educación superior. Fue un retroceso que solo se podría compensar de algún modo muchos siglos después. Roma, la capital del mundo, que en ciertos momentos había llegado a albergar a más de un millón de habitantes, se vio reducida en el siglo vi al nivel de mera capital provincial con unos 20.000 habitantes.

En pleno colapso de la civilización antigua, con su secuela de confusión, guerra y destrucción, la iglesia inicialmente perdió presencia ante los bárbaros pueblos germánicos. Ciudades como Colonia, Maguncia, Worms y Estrasburgo, que se habían convertido en francas, así como otras ciudades, desde el norte de la Galia hasta los Balcanes, carecieron entonces de obispo durante más de un siglo. Solo más tarde se recuperó el cristianismo: primero con los ostrogodos en la actual Bulgaria gracias a la actividad del obispo Ulfilas, quien creó la escritura gótica, su literatura y aportó una nueva traducción de la Biblia; de Bulgaria pasó a los visigodos; y finalmente a la

mayor parte de los pueblos germánicos. Sin embargo, este cristianismo quedó marcado en todas partes por el arrianismo.

En cualquier caso, ahora se estaba produciendo una cristianización del mundo germánico, y al mismo tiempo una germanización del cristianismo. Bajo la influencia de los romanos de la provincia occidental, cuyo latín estaba evolucionando para formar las lenguas nacionales (francés, italiano y español), esos pueblos germánicos que iban a crear el reino más importante de occidente, el reino franco, se convirtieron al catolicismo. Clodoveo, rey de los francos, fue bautizado en 498-499. El emperador bizantino reconoció después al nuevo poder, del que solo trescientos años después, y para indignación de los bizantinos, emergería un nuevo imperio rival y «bárbaro» de occidente. También entre los francos, la nobleza pasó a desempeñar un papel principal sustituyendo al cuerpo funcional de formación romana: las posesiones del estado y su dinero pasaron a manos del rey y la nobleza, quienes también asumieron la soberanía de la iglesia y el derecho a nombrar obispos.

La iglesia católica representó un factor decisivo de continuidad en esta revolución fundamental. Los soberanos (tanto el ostrogodo Teodorico el Grande, el franco Carlomagno o el sajón Otón el Grande) no sabían leer ni escribir; solo el clero tenía esos conocimientos. Solo el clero podía acceder a la literatura antigua y, llegado el momento, crear una nueva cultura escrita. Esto ocurrió gracias a los monasterios, cuyo número también aumentaba progresivamente. Junto con la estructura jerárquica de los obispos y sus diócesis, y como resultado de las actividades del movimiento monástico franco irlandés (Columba el Joven), se desarrolló una gigantesca red de monasterios, quinientos de ellos solo en la Galia. En el transcurso de la Edad Media el clero ostentó y preservó el monopolio de la educación. Pero el ministerio del obispo también quedó reforzado. A menudo el obispo recibía el dominio político de una ciudad, con su multiplicidad de tareas mundanas, de tal manera que esa dignidad quedó reservada a los miembros de las familias más poderosas.

La piedad medieval

Ciertamente, la sustancia cristiana se preservó: también los pueblos germánicos cristianizados creían en un solo Dios, en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo; administraban el mismo bautismo y celebraban la misma eucaristía. No obstante, el ordenamiento general se vio alterado.

En lugar del bautismo de los adultos, casi por doquier se celebraba el bautismo pasivo e inconsciente de los recién nacidos.

En lugar de la liturgia del pueblo, propia de la iglesia primitiva, se afianzó una liturgia del clero, que ofrecía el drama sacro en un lenguaje incomprensible (el latín) a los fieles, que lo contemplaban pasivamente.

En lugar del arrepentimiento público y definitivo propio de la iglesia primitiva se instituyó una confesión auricular, propagada por los monjes irlandeses y escoceses, que podía repetirse en cualquier momento y que todavía no se limitaba al sacerdote ordenado.

En lugar de la veneración de los mártires y sus tumbas, tan común en la iglesia primitiva, se extendió una veneración masiva de los santos y las reliquias.

En lugar de una teología reflexiva, se extendió la superstición germánica sobre todo aquello que el ojo no podía ver, especialmente la creencia en los espíritus, que también podía encontrarse en las religiones étnicas.

- En lugar de la educación, se atribuía una importancia creciente al celibato, y no solo entre el clero perteneciente a las órdenes religiosas, sino en el clero secular, aunque el matrimonio de los sacerdotes seguía siendo una costumbre habitual. Pero la ordenación de las mujeres como diáconos, el grado inferior a los sacerdotes, que todavía era práctica habitual en el siglo v, fue abolida: un ejemplo más de la elevada hostilidad hacia las mujeres, contraria a la Biblia, tan propia de la iglesia.

El último de los padres de la iglesia latina, y al mismo tiempo el primer papa medieval, fue Gregorio I Magno (590-604). Debido a su sencillez y a su popularidad fue incluso más leído que su maestro Agustín. La crítica erudita atribuye a sus Diálogos sobre la vida y milagros de los padres italianos la divulgación de terribles historias sobre milagros, visiones, profecías, ángeles y demonios. Sin duda Gregorio también fue responsable de la sanción teológica no solo de la masiva veneración de los santos y las reliquias, sino también de la idea del purgatorio y de las misas de ánimas. Mostró un excesivo interés en los sacrificios, las ordenanzas penitenciales, la clasificación de los pecados y su castigo, y puso demasiado énfasis en el temor al Juicio Final y a la esperanza de recompensa por las buenas obras. Después del papa Gregorio, que murió en 604, la teología latina permaneció en silencio hasta Anselmo de Canterbury en el siglo xi.

Pero incluso los estudiosos más críticos reconocen que Gregorio, el sabio asceta perteneciente a una rica familia aristocrática, era un político capaz y un estimable pastor de almas, y en resumen, un excelente obispo de Roma. No se convirtió en príncipe de la iglesia o en un «papa político», sino que en su fuero interno siguió siendo un monje y un asceta. Este obispo de preocupaciones prácticas mantenía el control sobre su aparato administrativo, y trabajó muy duramente y de manera extremadamente efectiva para asegurar que los estados papales del norte de África, y desde Sicilia hasta la Galia, fueran beneficiosos para la población de Roma, que tan a menudo se veía necesitada. No es de extrañar que en las confusiones propias de la guerra asumiera más responsabilidades en la administración, las finanzas y el bienestar de las gentes, sentando imperceptiblemente las bases del poder secular del papado. Pero este hombre, que se veía a sí mismo como el principal «siervo de los siervos de Dios» (*servus servorum Dei*), se preocupó ante todo por el bien espiritual de la iglesia. Así pues, Gregorio impulsó la construcción de monasterios, y con sus relatos sobre la vida de Benedicto, el fundador de los monasterios de Subiaco y Montecassino, que hasta entonces era poco conocido, convirtió a Benedicto en el abad modelo y padre de los monjes. Más aún, la orden benedictina combinaba las antiguas tradiciones monásticas con el espíritu militar de Roma. Su norma, a la vista

de la profusión de ascetas itinerantes, comprometía a sus miembros con la *stabilitas loci*, es decir, la permanencia en un mismo lugar; la obediencia al abad; la renuncia a la propiedad y al matrimonio; y el trabajo manual (de la agricultura y la artesanía a la copia de manuscritos, tanto antiguos como cristianos). Para el clero secular la obra del papa Gregorio Regla pastoral (*Regula pastoralis*) presentaba al pastor de almas ideal. Gregorio también tomó gran cuidado en el trabajo cultural, por ejemplo en relación con la biblioteca de Letrán y el canto litúrgico sin embargo, la idea de que inventó el «canto gregoriano» es una leyenda

«El gobierno desde el puesto superior es bueno si aquel que está a cargo del mismo tiene un mayor control de sus vicios que sus hermanos.» Esta fue una cita característica del papa Gregorio extraída de su Regla pastoral (II, VI, 22) Mientras que León I Magno defendía una idea orgullosa y dominante de la primacía, Gregorio I Magno abogaba por una noción más humilde y colegiada. Si el papado del período siguiente se hubiera orientado más hacia Gregorio que hacia León en su consideración del ministerio, la «ecclesia catholica» de la Edad Media podría haberse desarrollado siguiendo la línea de la Iglesia primitiva, y la iglesia habría podido convertirse en una comunión católica con una constitución democrática colegiada y una primacía romana del servicio Pero el papado del período posterior se orientó más hacia el papa León, e intentó edificar una iglesia jerárquica de constitución autoritaria y monárquica, siguiendo el ejemplo de los emperadores romanos, con una primacía del gobierno Sin embargo, un «imperium Romanum» papal llevó inevitablemente a un mayor aislamiento, y finalmente tuvo como resultado la ruptura entre la iglesia de occidente y la iglesia de oriente Pues las ambiciones de Roma, así como las justificaciones teológicas y legales para una única dominación, no gustaban, comprensiblemente, a nadie en el oriente cristiano, donde el emperador y el concilio todavía ostentaban la autoridad suprema.

El islam

Gregorio I Magno, quien desde sus actividades como nuncio en Constantinopla no se había hecho ilusiones sobre las dificultades propias del establecimiento de una primacía romana en la jurisdicción de oriente, fue el primer papa en reconocer las capacidades creativas latentes en los pueblos germánicos y extendió su radio de acción hacia el norte y hacia el oeste: hacia Francia, hacia el reino español de los visigodos, y especialmente hacia Gran Bretaña, tierra que se convirtió en una de las más leales al papa. Se dice que el historiador inglés Edward Gibbon señaló en cierta ocasión que César utilizó seis legiones para conquistar Gran Bretaña, y Gregorio solo cuarenta monjes. En contraste con las dos iglesias ya existentes —la antigua iglesia británica y la iglesia monástica irlandesa— Los misioneros de Gregorio llevaron consigo la fe cristiana con un marcado sello romano, que los monjes irlandeses, escoceses y anglosajones de los siglos vi a viii también predicarían en Alemania y Europa central. En este sentido, el papa Gregorio I sentó las bases de una unidad espiritual y cultural de «Europa». Pero era una Europa formada por el sur, el oeste y el norte... sin Grecia ni oriente.

Sin embargo, en el mismo siglo vii, un nuevo oponente del cristianismo comenzó un curso victorioso sin precedentes: el islam. Para el cristianismo la expansión del islam representaba una catástrofe a gran escala. En el norte de África el cristianismo desapareció casi por completo... aparte de los coptos egipcios. Las grandes iglesias de Tertuliano, Cipriano y Agustín se desmoronaron. Los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén perdieron importancia. Resumiendo, las tierras en las que se había originado el cristianismo (Palestina, Siria, Egipto y el norte de África) se perdieron (las conquistas durante las cruzadas solo fueron un paréntesis). Las excesivas complicaciones de los dogmas propios de la cristología y de la Trinidad, las divisiones internas del cristianismo en comparación con la simplicidad de la profesión de fe islámica (un único Dios y su profeta) y la cohesión inicial del islam contribuyeron esencialmente a su caída.

El resultado del curso victorioso del islam dio un vuelco a la política mundial. Tras la pérdida de sus territorios del sur y del sureste, el imperio de la Roma del este parecía decididamente debilitado en comparación con occidente. Al mismo tiempo, la unidad del ecúmene mediterráneo de la iglesia primitiva quedó rota para siempre. El reino de los francos ahora tenía la oportunidad de formar un nuevo «imperium Christianum»; en este sentido, y como señaló Henri Pirenne, Mahoma fue el primero en hacer posible a Carlomagno. Para la cristiandad, y en términos geográficos, esto significaba un desplazamiento de su centro no solo hacia el oeste, sino también hacia la Europa central y septentrional... que ofrecía unas posibilidades totalmente nuevas para Roma.

Un estado para el papa

Ahora la iglesia católica era la única fuerza cultural de occidente, heredera de la educación y la organización de la Antigüedad. Solo ella —bajo el liderazgo del papado y con la ayuda del monacato, sobre todo el de la orden benedictina— era capaz de dar forma a largo plazo a la cultura, la moral y la religión de los pueblos germánicos y romances, que en muchos aspectos eran todavía primitivos. La figura principal en la formación de las diócesis entre los pueblos germánicos fue el monje anglosajón Bonifacio (en realidad Wilfrid), quien fue consagrado arzobispo de Roma y quien, como vicario papal de toda Germania, preparó al reino de los francos para el gobierno papal. Así, durante muchos siglos y de forma incuestionable, la iglesia católica siguió siendo la institución que dominaba la totalidad de la vida cultural.

Pero en esa época no se había formado todavía una iglesia occidental universal. Pues en las iglesias germánicas, que eran iglesias tribales, iglesias regionales o iglesias «propias» de los señores, no era el papa, sino el rey y la nobleza los que tenían la última palabra. Eso también se aplicaba al reino de los francos, que en el siglo viii estaba prosperando y que tras la conquista del reino de España de los visigodos por parte de los árabes se convirtió en el único reino del continente occidental europeo entre los Pirineos y el Elba.

El papado se amoldó con astucia al curso de los acontecimientos y provocó un giro trascendental en la política mundial: rompió relaciones con el emperador de Bizancio (que, en cualquier caso, estaba ya paralizado por la crisis iconoclasta entre los que adoraban a los iconos y los que deseaban abolidos en cumplimiento de la ortodoxia) y se alió con la casa gobernante de los francos con la esperanza de crear su propio estado. Y, un siglo más tarde, eso llegó a cumplirse. Sin embargo, el mayordomo de palacio Carlos Martel (un «martillo» militar), quien salvaguardó el corazón de la tierra franca en una batalla contra los árabes en Tours en 732, rechazó intervenir contra los longobardos del norte de Italia que amenazaban a Roma. Pero su hijo Pipino el Breve, que estaba planeando un coup d'état contra los grises reyes merovingios, necesitaba mayor legitimidad para contrarrestar su carencia de «sangre real». Solo el papa podía proporcionársela, y más aún cuando el mismo papa se atribuía el poder de nombrar reyes: él hizo que ungiaran rey a Pipino con santos óleos como en el Antiguo Testamento, posiblemente a través del arzobispo Bonifacio. Este fue el fundamento de la noción cristiana de que el rey de occidente solo podía serlo «por la gracia de Dios», es decir, del papa.

Pipino mostró su agradecimiento. En dos campañas conquistó el imperio longobardo y le entregó sus territorios en el norte y el centro de Italia a «san Pedro», al papa. Sin embargo, y según Roma, donde la falsificación de la «Donación de Constantino» se había pergeñado treinta años antes, la donación de Pipino no hacía más que «devolverle» al papa lo que le había pertenecido desde Constantino. Fuera como fuese, tras la fundación teológica e ideológica ahora se establecía la fundación económica y política de un estado de la iglesia (los Estados Pontificios) que iba a durar más de once siglos, hasta el año 1870.

El segundo gran golpe contra Bizancio lo propinó el hijo de Pipino, Carlos. Con el pretexto del vacío en el trono (en Bizancio reinaba una mujer, Irene), el día de Navidad de 800, en San Pedro, por primera vez el papa León III se atribuyó el derecho de coronar al emperador: Carlomagno, que no se consideraba solo emperador de occidente, fue coronado por el papa con la designación de «emperador de los romanos» (y de este modo también de oriente). ¡Qué provocación para Bizancio! Pues ahora había al mismo tiempo dos emperadores cristianos, y en occidente el emperador germánico se consideraba cada vez más como el único verdadero y legítimo, pues había sido ungido con los santos óleos por el papa en persona.

La ecuación occidental: cristiano = católico = romano

En relación con el nuevo imperio, en occidente la perniciosa ecuación ecuménica cristiano = católico = romano se fue estableciendo de modo progresivo. Esto conllevó la fundación no de la unidad sino de la división de Europa. Incluso en el imperio universal de Carlomagno, que ahora se extendía desde Schleswig-Holstein hasta más allá de Roma, y del Ebro al Elba, todavía no existía su correspondiente iglesia papal universal. Y en occidente no había todavía evidencias de una primacía papal acorde con la ley, pero existía la primacía de la ley del emperador.

Pues el emperador Carlomagno, señor del imperio, sentía de un modo teocrático que también era señor de la iglesia. La política imperial era la política de la iglesia, y la política de la iglesia era la política del imperio. Más aún, desprovisto de escrúpulos morales o religiosos, Carlomagno también impuso su forma de cristianismo a sus súbditos y no escatimó guerras costosas y crueles: en el caso de los sajones duraron treinta años, y miles de personas fueron ejecutadas o desterradas. La «unidad del imperio» llegó en primer lugar a él mismo. Los francos consideraban al papa el guardián de las tradiciones apostólicas, responsable de las cuestiones de la fe y de la liturgia, pero restringido a unas funciones puramente espirituales.

Carlomagno estaba tan fascinado por el mito de Roma (imperio, lengua, cultura) que en su palacio imperial de Aquisgrán se entregó a un «renacimiento» de la literatura antigua acompañado de una escuela palatina de eruditos. Al mismo tiempo fue un reformador tan activo como entusiasta de la iglesia, concentrándose de modo específico en los deberes de los obispos, en el establecimiento de parroquias y comunidades de canónigos en las catedrales, y en la participación de todos los fieles en el culto.

Pero por mucho que Carlomagno demandara que todos los cristianos conocieran la Palabra del Señor y el Credo en su lengua materna, deseaba que la liturgia oficial se celebrara en latín. En interés del imperio introdujo la liturgia romana en el reino de los francos. Por primera vez en la historia de la iglesia se celebraba una liturgia en lengua extranjera, el latín, que solo era comprendido por el clero, en lugar de la lengua vernácula; una situación que iba a durar hasta la Reforma y en la iglesia católica romana hasta la víspera del concilio Vaticano II.

No era la simple liturgia parroquial romana la que se adoptaba en el reino de los francos, sino la liturgia papal, y su ceremonial: además se incrementó tremendamente el número de genuflexiones, santiguamientos y el uso del incienso. Por otra parte, ahora había una «misa silenciosa» celebrada únicamente por el sacerdote sin participación de los fieles, susurrada, que no resultaba comprensible. En más y más catedrales se celebraban cada vez más misas individuales en un número creciente de altares individuales. El altar y la congregación quedaron separados; el sacerdote daba la espalda a los fieles. Y como ya nadie podía formular plegarias espontáneamente en latín, todo se plasmaba por escrito y se repetía hasta la última palabra: una liturgia del libro. La eucaristía en común ya casi no se celebraba como tal (más tarde se prescribió una sola participación anual). Esta se sustituyó por la «misa católica», en la cual la actividad de los fieles quedaba limitada por completo a la contemplación, a observar pasivamente el drama sacramental del clero.

La moral católica

Desde la Edad Media, la moral católica era esencialmente la moral de la confesión. La confesión privada, que podía repetirse sin limitaciones y que no provenía de Roma sino de la iglesia monástica celta, se extendió con sorprendente rapidez a través de Europa. El arrepentimiento público ante el obispo, característico de la iglesia primitiva, ya no desempeñaba ningún

papel; cualquier sacerdote podía proporcionar una absolución en privado. Ya en tiempos de Carlomagno se decía que no se podía recibir la eucaristía sin la confesión de los pecados, una razón importante por la cual la eucaristía se recibía en raras ocasiones.

Al establecer las penitencias los sacerdotes normalmente se remitían a los libros penitenciales —atribuidos a los santos irlandeses Patricio y Columba— que determinaban el nivel del castigo. No quedaría ninguna confesión ni absolución de los pecados sin satisfacer. Pero después del siglo IX las penitencias se fueron posponiendo progresivamente para después de la confesión y la absolución, y en algunos casos llegaron a sustituirse por pagos en metálico, provocando inevitablemente injusticias sociales e innumerables abusos.

En los libros penitenciales se prestaba especial atención a los pecados sexuales, un hecho comprensible en una época en la cual —empezando por Carlomagno y sus numerosas concubinas— la inmoralidad sexual era omnipresente. Pero la evaluación negativa de Agustín de la sexualidad se había implantado en la moralidad penitencial medieval: el pecado original se transmitía a través del acto sexual de la unión marital. Se demandaba la continencia sexual para el clero, y que los laicos no tuvieran contacto con las santas formas. El semen masculino, al igual que la sangre de la menstruación y la propia del parto, conllevaba una mácula ritual y excluyente a la hora de recibir los sacramentos. Pero las personas casadas también debían abstenerse de mantener relaciones sexuales los domingos y en las festividades importantes, en las vigilias y el octavo día posterior, en ciertos días de la semana (los viernes), en Adviento y Cuaresma. Así pues, se establecieron drásticas restricciones de las relaciones sexuales en el seno del matrimonio, que en parte se remitían a ideas arcaicas y mágicas muy extendidas.

Pero ya se había conformado una piedad típicamente medieval, que con sus plegarias, sacramentos y costumbres abarcaba visiblemente toda la existencia humana desde la cuna hasta la tumba, desde primeras horas de la mañana hasta última hora de la tarde. Y se activaba constantemente, no solo los domingos, sino en las fiestas de guardar, cuyo número aumentaba. Pero vale la pena señalar que los primeros desarrollos medievales, bienvenidos o no, y especialmente las innovaciones y cambios carolingios — la liturgia restringida al clero y el sacrificio de las masas, las misas privadas y los fastos del culto, el poder episcopal y el celibato sacerdotal, la confesión auricular y el juramento monástico, los monasterios y la piedad de «todas las almas», la invocación a los santos y la veneración de las reliquias, los exorcismos y las bendiciones, las letanías y las peregrinaciones— no eran constantes sino variables del cristianismo, variables medievales, sometidas cada vez a un mayor control, que se moldeaban y se desarrollaban según los preceptos romanos.

La base legal para la futura romanización

El imperio de Carlomagno no pudo mantenerse unido, y con los hijos de este se dividió en tres grupos importantes de países (mediante el tratado de

Verdún de 843): Francia, Italia y Alemania. Sin embargo, el marco católico romano se mantuvo. Y precisamente en el momento de decadencia de los carolingios a mediados del siglo ix se produjo una de las mayores falsificaciones que, una vez más, fortaleció decisivamente el poder eclesiástico del papado romano.

Un siglo antes de la fundación del estado de la iglesia, un papa llamado Nicolás I llegó al poder, y con plena conciencia «petrina» de su ministerio se atrevió por primera vez a proclamar el anatema (exclusión de la iglesia) a quien se negara a observar una decisión papal con respecto a la doctrina o la práctica. Con la mayor crudeza intentó suprimir la administración autónoma de las iglesias nacionales, que antes había sido habitual, a favor de una autoridad romana central. Trató con arrogancia no solo a obispos, arzobispos y patriarcas, sino también a reyes y emperadores, como si estuvieran bajo sus órdenes. Inesperadamente amenazó al rey de los francos con la excomunión a causa de una embarazosa situación matrimonial y depuso sumariamente a los poderosos arzobispos de Colonia y Tréveris por apoyar al rey.

Este papa en particular -¿de buena fe?— adoptó no solo la «Donación de Constantino», sino también las falsificaciones mucho más escandalosas que se habían estado preparando en el reino de los francos por parte de un grupo de expertos falsificadores, probablemente clérigos, con el fin de atribuir las a un tal Isidoro Mercator, que, por otra parte, era completamente desconocido. Estas dieron origen a las famosas y reputadas decretales del pseudo-Isidoro, que en la edición que se difundió contenían más de setecientas páginas de letra apretada. Eran 115 documentos completamente falsos de obispos romanos de los primeros siglos y 125 documentos auténticos más tarde falsificados con interpolaciones y cambios posteriores. ¿Con qué propósito? Intrínsecamente para consolidar la posición de los obispos frente a los poderosos arzobispos. Pero ¿cómo? Las falsificaciones daban la impresión de que la iglesia primitiva se había regido por decretos papales hasta en los más mínimos detalles. ¿Y a quién beneficiaba eso? De hecho, no fue tanto para beneficiar a los obispos como al papa, que había sido designado «cabeza de la iglesia en toda la tierra», y cuya autoridad quedaba ensalzada de un modo sin precedentes gracias a tales falsificaciones. Para ser más específicos: el derecho previamente ejercido por el rey para celebrar y confirmar sínodos se atribuía exclusivamente al papa; los obispos acusados solo podían apelar al papa; en general, todos los «asuntos serios» se dejaban a la sola decisión del papa. Ciertamente, las leyes de estado que entraban en contradicción con los cánones y decretos del papa se consideraban sin efecto.

La supuesta obra de Isidoro fue pronto difundida por toda Europa occidental, y solo en tiempos de la Reforma demostraron los historiadores antirromanos que produjeron las Centurias de Magdeburgo la falsedad de las decretales. La cancillería papal era perfectamente capaz de detectar falsificaciones. Pero ¿por qué solo lo hacía cuando beneficiaba a sus propios intereses? Nunca se molestó en investigar las más flagrantes falsificaciones cuando obraban en su favor, incluso cuando a finales del primer milenio el

emperador Otón III declaró por primera vez como falsa la «Donación de Constantino», que ya formaba parte de la tradición.

Casi todas estas falsificaciones del siglo ix daban la impresión de que las demandas papales formuladas desde mediados del siglo v estaban refrendadas por el paso del tiempo y la voluntad de Dios. Proporcionaban una legitimación teológica y legal a las demandas de poder, que antes carecían de ellas. Ahora la imagen de la iglesia y la ley de la iglesia se concentraban por entero en la autoridad de Roma. Las falsificaciones de Símaco prepararon el camino para la «Donación de Constantino», y ambas fueron recuperadas y refundidas en la tercera y mayor falsificación, la del pseudo-Isidoro. Juntas, estas tres falsificaciones formaron la base jurídica para una futura romanización total de la iglesia occidental y la simultánea excomunión de la iglesia oriental, que ahora ya no se reconocía como parte integrante de «Europa».

Todas estas falsificaciones no son curiosidades «de la época», como pretenden los historiadores más afectos al papa, sino que tuvieron un impacto duradero en la historia de la iglesia. Las falsificaciones, la mayoría de las cuales fueron posteriormente «legitimadas» por el papa, todavía aparecen en el Codex Inris Canonici revisado bajo la supervisión de la curia y promulgado en 1983 por Juan Pablo II. Quiquiera que así lo desee puede descubrir que este sistema curial de poder medieval no puede basarse, tal y como se aduce, en el Nuevo Testamento ni en la tradición común del cristianismo del primer milenio. Descansa en cada vez mayores apropiaciones de poder con el paso de los siglos y en las falsificaciones que les han otorgado legitimidad. Así, por ejemplo, de acuerdo con el Codex Inris Canonici que tuvo validez hasta el concilio Vaticano II, el principio legal, que sigue teniendo importancia hasta hoy en día, de que solo el papa puede convocar legalmente un concilio ecuménico (y que si no lo desea celebrar nadie puede objetar nada), está basado en cinco textos de fuentes legales anteriores que así lo prueban, tres de ellas falsificaciones del pseudo-Isidoro y las otras derivadas de tales falsificaciones. Pero en el siglo ix nadie era más sabio.

5.- La iglesia se divide

Una revolución desde arriba

Ni las falsificaciones del pseudo-Isidoro ni las maquinaciones propias de las ansias de poder de Nicolás I produjeron en modo alguno la victoria total del sistema curial. Nicolás tuvo sucesores débiles y en cierto modo corruptos; ciertamente, la historiografía de la iglesia considera al siglo x como el «saeculum obscurum», el siglo oscuro. Fue un período de constantes intrigas y luchas, de asesinatos y actos de violencia, de papas y antipapas. Pensemos en la macabra exhumación del papa Formoso nueve meses después de su muerte para que su cadáver pudiera ser juzgado. Su cuerpo fue sentenciado, se le amputaron los dedos de la mano derecha con los que daba la bendición, y su cadáver fue arrojado al Tíber. O pensemos en el régimen de terror de la «senadora» Marosia, quien, según la tradición, fue amante de un papa (Sergio III), amante de un segundo (Juan X) y madre de un tercero (Juan XI, su hijo ilegítimo). Mantuvo a su hijo prisionero en el Castel de San Angelo hasta que, en su tercer matrimonio, fue encarcelada por su hijastro Alberico, quien después gobernó Roma durante dos décadas como «dux et senator Romanorum». Los papas de esta época fueron su débil instrumento.

La distinción agustiniana entre ministerio «objetivo» y ministro «subjetivo», que también podía resultar bastante indigna, permitió a la institución papal su supervivencia como tal. Pero los papas no pudieron salir por sí mismos del lodazal. Fueron los reyes del imperio franco del este los que rescataron al papado, primero el sajón Otón el Grande, quien, fascinado por su modelo, Carlomagno, depuso al inmoral Juan XII, papa electo a la edad de dieciséis años, y eligió como su sucesor a un laico, León VIII, quien fue consagrado en todas las órdenes el mismo día, un procedimiento que en teoría podría resultar legítimo incluso hoy. Pero las deposiciones y nombramientos de papas, los papas y los antipapas, el asesinato de papas y los papas asesinos, siguieron emparejados.

Finalmente se llevó a cabo una reforma efectiva del papado, iniciada por el monacato francés, puesta en práctica por la monarquía germánica y finalmente completada por el propio papado. El papado se reorganizó fundamentalmente en tres etapas históricas:

El monasterio borgoñón de Cluny se convirtió en la cuna de una reforma monástica orientada en Roma según los antiguos ideales benedictinos: el monasterio quedaba libre de la supervisión de los obispos locales y bajo la supervisión directa del papa. Esta «exención» se introdujo en contra de un decreto del concilio de Nicea y quedó justificada por un supuesto «privilegio» papal. En compensación, los monasterios debían enviar un «censo» anual a Roma, que proporcionó al papado unos ingresos considerables y al mismo tiempo facilitó que se extendiera una densa red de puntos de apoyo muy bien dotados por toda Europa.

Cuando las intrigas políticas condujeron a que tres papas rivales y corruptos provenientes de la nobleza romana gobernaran simultáneamente,

el rey germano Enrique III los depuso a los tres tras un sínodo celebrado en Sutri y Roma en 1046. Después nombró al obispo Suidger de Bamberg, quien de acuerdo con la tradición fue elegido papa por el clero y el pueblo de Roma. Clemente II, como se le nombró, fue sucedido por una serie de buenos papas imperiales y en su mayor parte germanos. Pero fueron estos los que involuntariamente configuraron el papado, que después se reveló como el mayor enemigo del emperador.

3. Con el papa León IX de Lothringia (1049-1054), pariente del rey Enrique III, el liderazgo del movimiento reformista pasó al papa. En cinco azarosos años León reformó el clero urbano romano y convirtió a los «cardenales» (cardines, «bisagras», representantes de las iglesias de las ciudades romanas) en una especie de senado papal. También designó para este cuerpo a representantes muy inteligentes y motivados de la reforma del otro lado de los Alpes, sobre todo a Humberto de Lothringia, ahora cardenal obispo de Silva Cándida, un teórico voluntarioso y bien formado del gobierno papal absolutista, y después, quien inicialmente se hallaba en una posición subordinada, a Hildebrando, el archidiácono que a menudo representaba al papa como legado itinerante. Por primera vez, gracias a los viajes a Italia, Francia y Alemania, un papa realizaba efectivas apariciones en público en las asambleas del clero y en los sínodos.

Fue este Humberto de Silva Cándida, como confidente más cercano al papa, estilista avezado, a veces irónico y sarcástico, jurista y teólogo, quien presentó un programa completo para la política de la iglesia en cierto número de publicaciones, que fueron llevadas a la práctica en innumerables cartas y bulas papales. Humberto fue el astuto adalid del principio romano, que constituyó la base del sistema romano que pronto tomaría forma: el papado era el origen y norma de toda ley, la autoridad suprema que podía juzgarlo todo y que al mismo tiempo no podía someterse a juicio alguno. El papa era a la iglesia lo que las bisagras a una puerta, los cimientos a una casa, el lecho a un río o la madre a la familia. Y esta iglesia estaba relacionada con el estado como el sol con la luna o el alma al cuerpo o la cabeza a las extremidades.

Unas doctrinas e imágenes tan efectivas representaron una ofensiva, una campaña para un nuevo orden mundial, aunque tenían poco que ver con la constitución de la iglesia del Nuevo Testamento y la iglesia del primer milenio. La agitación romana se concentraba específicamente en dos puntos: en la batalla contra la «investidura» (designación para un ministerio) de un seglar, y en la batalla contra el tradicional matrimonio de los sacerdotes, que fue denigrado como «concubinato».

En su conjunto, fue una revolución desde arriba, presentada por sus defensores romanos —con la ayuda de falsificaciones— como una restauración del orden de la iglesia primitiva, que también debía ser de aplicación para el este. No resulta extraño, pues, que Humberto, este diseñador programático defensor del papa y propagandista ilimitado del principio romano, fuera también el cardenal legado que en 1054 provocara la ruptura fatal con la iglesia de Constantinopla, que hasta la actualidad se ha demostrado de imposible resolución.

La ruptura entre la iglesia de oriente y la iglesia de occidente se fue fraguando durante siglos mediante una separación progresiva. Poco a poco se fue produciendo el desarrollo gradual de la autoridad papal, que para el cristianismo oriental estaba en completa contradicción con su propia tradición, la de la iglesia primitiva.

Como es natural, muchos otros factores influyeron en este proceso de separación: lenguas diferentes (los papas romanos ya no conocían el griego, y los patriarcas ecuménicos no sabían latín), culturas diferentes (los griegos parecían arrogantes, pedantes y taimados a los ojos de los latinos; los latinos, iletrados y bárbaros a los griegos), ritos diferentes (litúrgicos, ceremoniales; de hecho, toda su forma de vivir y comprender la teología, la piedad, las leyes de la Iglesia y su organización). Más aún, los griegos tuvieron su parte de culpa en la separación al forzar, allí donde detentaban el poder, la preeminencia de los griegos sobre los no griegos.

Pero estas diferencias culturales y religiosas no tenían por qué provocar una ruptura. Antes bien, fueron factores eclesiásticos y políticos los responsables de ello, principalmente por la amenaza que suponía el creciente poder papal. Hasta el presente, para la iglesia ortodoxa, la Iglesia de los «siete concilios», desde el primero de Nicea en 325 hasta el segundo de Nicea en 787, las demandas papales de primacía son el único obstáculo seno a la restauración de la comunión de las iglesias. Debemos recordar que para oriente la «iglesia» ha seguido siendo principalmente la *koinonía*, *communio*: una «hermandad» de creyentes, de iglesias locales y de obispos, una federación de Iglesias con un orden colegiado basado en los sacramentos comunes, los órdenes litúrgicos y la profesión de fe. Es lo contrario de una iglesia uniforme, comprendida sobre todo en términos legales, monárquicos, absolutos y centralistas, predominantemente basada en la ley de la iglesia romana y en los decretos romanos que resultaban completamente desconocidos en oriente. En resumen, una iglesia uniforme y centrada en el papa era una innovación inaceptable para oriente. El pueblo nunca había reclamado los «Decreta» y «Responsa» papales, nunca había pedido que se instaurara una «exención» papal para los monasterios, nunca se había visto obligado a aceptar obispos nombrados por el papa, nunca había reconocido la autoridad absoluta y directa del obispo de Roma sobre todos los obispos y creyentes.

Pero Roma intentó infatigablemente, con todos los medios de su derecho canónico, con su política y su teología, desmontar la antigua constitución de la iglesia y establecer la primacía legal romana en todas las iglesias, también en oriente, estableciendo una constitución centralista elaborada según los patrones de Roma y del papa. La consecuencia fue un alejamiento recíproco de las iglesias en tres fases principales. Como hemos visto:

En la confusión propia de las invasiones bárbaras de los siglos IV y V, los obispos romanos hicieron todo lo que pudieron para llenar el vacío de poder de occidente con su propio poder. Los papas León I y Gelasio intentaron establecer el principio de la iglesia pontificia —una autoridad

suprema e ilimitada sobre el conjunto de la iglesia, ciertamente independiente del poder imperial- en oposición a la iglesia imperial.

En los siglos vii y viii el papa Esteban viajó para verse con el rey de los francos en busca de garantías para una iglesia estatal a expensas de los territorios anteriormente bizantinos. Después el papa León III confirió por su propia autoridad a Carlomagno el título de César, que previamente se reservaba al emperador de Bizancio, y así coronar junto a un único emperador legítimo un nuevo emperador occidental germánico por la gracia del papa. Finalmente, el altanero Nicolás I excomulgó al patriarca bizantino Focio, un respetado teólogo y obispo acostumbrado a pensar en términos pastorales, y que en oriente llegó a ser venerado como santo. Focio defendía la autonomía tradicional del patriarcado de la Roma oriental y también se oponía a la introducción de un filioque en el credo tradicional de los concilios, declarando que el Espíritu Santo procedía del Hijo tanto como del Padre.

• Y ahora, en los siglos xi y xii, el arrogante y prejuicioso Humberto se encaraba con el patriarca Cerulario, igualmente arrogante y carente de formación. En cuanto este llegó, Humberto negó a Cerulario el título de patriarca ecuménico, dudó abiertamente de la validez de su ordenación y le criticó públicamente. En efecto, finalmente el 16 de julio de 1054 promulgó una bula de excomunión contra el «obispo» de Constantinopla y sus auxiliares en el altar de Hagia Sofía, resultando él mismo excomulgado por el patriarca y su escolta.

Desde entonces la ruptura entre la iglesia de oriente y la de occidente se ha revelado irreparable, a pesar de todos los intentos de reconciliación. La ruptura quedaría sellada por las cruzadas, que se iniciaron a finales del siglo XI. Roma no solo tenía la esperanza de forzar la retirada del islam, sino de someter finalmente a la iglesia imperdonablemente «cismática» de Bizancio a la supremacía papal. Para entonces los papas habían obtenido ya un poder tan total que se sentían no solo dueños de la iglesia, sino también del mundo.

Una iglesia católica romanizada

Habían transcurrido cerca de seiscientos años antes de que el papado, tras incontables derrotas y fracasos, diera forma a la iglesia católica romana, cuyos cimientos fueron colocados por Agustín y los obispos romanos del siglo v, haciendo realidad el programa desarrollado por León I y Gelasio. El objetivo de ese programa era el gobierno único del papa sobre la iglesia y sobre el mundo, tal y como supuestamente había establecido el apóstol Pedro e incluso el mismo Jesucristo. La iglesia era ahora romana hasta la médula. La iglesia romana debía entenderse como «madre» (mater) y «cabeza» (caput) de todas las iglesias, y se le debía obediencia. Un sentido místico romano de la obediencia, que en parte persiste en la iglesia católica hasta hoy en día, tenía allí su fundamento; la obediencia a Dios debía ser obediencia a la iglesia, y la obediencia a la iglesia obediencia al papa.

¿Y por qué no? Ahora en Roma había incontables documentos y decretos y una efectiva maquinaria de propaganda para imponer, paso a

paso, la primacía del poder papal apoyándola con la historia y el dogma, en forma de leyes y con una organización desarrollada. El sucesor de León IX sería el último papa en ser nombrado por un rey germano. Y su sucesor, Nicolás II, sería el primer papa en coronarse a sí mismo, como los reyes y los emperadores. Declaró al colegio cardenalicio órgano exclusivo para la elección de los papas (el clero y el pueblo de Roma solo podían confirmar la elección) y lo designó como órgano consultivo («consistorio») para el papa.

En este punto apareció en el escenario del mundo un hombre que ya había desempeñado un papel clave entre bastidores como legado papal, el archidiácono Hildebrando. Mientras todavía se celebraban las ceremonias fúnebres de Nicolás II fue elegido tumultuosamente y con una falta de respeto absoluta por los requisitos propios de las elecciones papales. Se llamó a sí mismo Gregorio VII (1073-1085). Más duro que un diamante y hombre de apasionadas convicciones (su colega el cardenal Pedro Damiano le llamó un «santo Satán»), instituyó radical e irrevocablemente lo que se daría en llamar la «reforma gregoriana», y se involucró en la histórica «querrela de las investiduras» con el rey germano y emperador Enrique IV.

Para Gregorio VII, de la «plenitud de poderes» (León I, plenitudo potestatis) otorgada por Dios al sucesor de Pedro se derivaban lógicamente las máximas prerrogativas legales. Gregorio declaró al papa pontífice único y sin restricciones de la iglesia y de todos los creyentes, clero y obispos, iglesias y concilios; señor supremo del mundo, a quien incluso los reyes y el emperador quedaban subordinados, pues también eran «seres humanos y pecadores»; e indudablemente santo en su ministerio (en virtud de los méritos de Pedro); después de todo, la iglesia romana, fundada por Dios, nunca había errado y nunca erraría.

Así pues, se reclamó para el papa una competencia ilimitada en materia de consagración, legislación, administración y el juicio. En 1077, veinte años después de la ruptura con oriente, esta postura provocó inevitablemente el conflicto histórico con el rey y emperador germano, el gobernante más importante de Europa, Enrique IV. Contrario a todas las leyes de la iglesia primitiva, y en su fanática batalla contra el matrimonio de los sacerdotes, Gregorio VII declaró nulas todas las actividades de los sacerdotes casados; de hecho, llamó al laicado a rebelarse contra sus sacerdotes. Renovó de forma muy estricta la prohibición de la práctica, muy extendida, de la investidura laica del clero y envió serios mensajes al joven Enrique IV. Sin embargo, Enrique no tenía intención de dejar de nombrar obispos. La cuestión era, ¿quién es la autoridad suprema de la cristiandad, el rey o el papa? Después Gregorio amenazó con la excomunión. Enrique, mal aconsejado, reaccionó en el imperio deponiendo al papa, pero no pudo dotar de efecto a esta decisión a distancia y gozó de poca credibilidad en la nueva coyuntura, que debido a la publicidad de Humberto y de otros viró a favor del papa.

Gregorio asombró al mundo excomulgando y deponiendo al rey, suspendiendo a los obispos que le apoyaban y liberando a sus súbditos del juramento de fidelidad. Finalmente, el rey Enrique capituló. Abandonado a su suerte por sus obispos y sus príncipes, viajó a través de los Alpes en el

crudo invierno de 1077 acompañado de su joven esposa, su hijo de dos años y su corte, y llegó a postrarse con los pies desnudos ataviado como penitente frente al castillo de Canossa, en la falda de los Apeninos. Allí pidió perdón al papa. Al principio Gregorio no se conmovió, pero después de tres días de penitencia por parte de Enrique y atendiendo las súplicas de Matilde, la señora del castillo, y del abad de Cluny, el papa reinstauró a Enrique.

Pero el triunfo de Gregorio en Canossa no duró mucho tiempo, y lo que quedaba de su remo cayó en desgracia. La elección de un antirrey provocó la guerra civil en Alemania; la segunda excomunión de Enrique no hizo ninguna gracia. Roma fue asediada por Enrique, y un antipapa llegó al trono. Gregorio tuvo que huir al Castel San Angelo y finalmente fue liberado por los normandos; sin embargo, sus «libertadores» tomaron e incendiaron Roma durante tres días. De modo que Gregorio y sus normandos tuvieron que huir al sur de Italia. Allí murió en 1085, en Salerno, abandonado por casi todo el mundo. Sus últimas palabras fueron: «He amado la rectitud y he odiado la iniquidad, y por ello muero en el exilio.»

Todo aquello por lo que Gregorio VII había luchado y sufrido y al final solo había conseguido en grado limitado, sus seculares e imperiales ambiciones para el pontificado, llegaron a realizarse de modo más completo durante el reinado de Inocencio III (1198-1216), tal vez el papa más brillante de todos los tiempos. En él coincidían por completo la ambición y la realidad. Elegido papa a la edad de treinta y siete años, este sagaz jurista, administrador capaz y refinado diplomático, que también era escritor de teología y avezado orador, era un gobernante por naturaleza. Sin discusión posible representó la culminación, pero también el punto de inflexión, del papado medieval.

El cuarto concilio de Letrán de 1215, convocado por Inocencio, con cerca de doscientos obispos, abades y plenipotenciarios de las órdenes seculares, fue un sínodo puramente papal, que demostró tanto el poder del papado como cuán insignificante era el episcopado en la práctica. Ya no era el emperador, como en los concilios ecuménicos del primer milenio, sino el papa quien convocaba el concilio, quien lo presidía y confirmaba los setenta decretos que su curia había preparado a fondo. Sin embargo, en gran medida quedaron como papel mojado, aparte de un impuesto papal sobre el clero, la confesión obligada y la comunión en Pascua, así como las resoluciones contra los judíos, que en muchos aspectos anticipaban las medidas antisemitas posteriores: los judíos debían vestir atuendos especiales para identificarse, se les prohibía el desempeño de cargos públicos o salir a la calle en Viernes Santo, y debían pagar un impuesto obligatorio al clero cristiano local. Como ya había sucedido con Gregorio VII, así también con Inocencio III el papismo y el antijudaísmo iban de la mano.

Con Inocencio III la romanización alcanzó su punto álgido, y se consolidaron cinco procesos superpuestos como sello del sistema romano que todavía perduran hoy en día: la centralización, la legalización, la politización, la militarización y la clericalización.

(i) Centralización. La iglesia papal absolutista se declaró a sí misma madre. En la iglesia primitiva y en la iglesia bizantina, se concebía todavía

como hermandad (koinionia, comunión), desprovista de una autoridad centralista sobre todas las iglesias. Por el contrario, la iglesia católica de occidente en tiempos de Gregorio VII e Inocencio III se presentaba a sí misma como una iglesia que en fe, leyes, disciplina y organización se orientaba por completo hacia el papa. Aquí hallamos la obsesión por un monarca absoluto que, como único señor, detentara la supremacía de la iglesia. Esto ya no tenía nada que ver con los modelos originales de iglesia del Nuevo Testamento.

Inocencio III prefería el título «representante de Cristo» (*vicarius Christi*) al de «representante de Pedro», que había sido utilizado por los obispos o sacerdotes hasta el siglo xii, y como papa se consideraba un nexo entre Dios y la humanidad. Para él, el apóstol Pedro (el papa) era el «padre» y la iglesia romana la madre (*mater*). «Madre» se utilizaba ahora, según el caso, tanto para la iglesia universal como madre de todos los creyentes como para la iglesia romana en su papel de madre, «cabeza» (*caput*) y «señora» (*magistrd*) de todas las iglesias. Ciertamente, la iglesia universal prácticamente se identificaba con la iglesia romana, que reclamaba ser «madre y cabeza de todas las iglesias de la ciudad (*urbis*) y de la tierra (*orbis*)», como aún puede leerse hoy en grandes letras en la basílica de Letrán.

(ii) Legalización. La iglesia, gobernada por la ley, precisaba una ciencia de la ley eclesiástica. Desde sus inicios la iglesia primitiva y la iglesia bizantina fueron incorporadas legalmente al estado imperial, y así siguieron. Por el contrario, desde la Edad Media la iglesia católica de occidente desarrolló una ley eclesiástica propia, con su propia ciencia y su propio derecho canónico, que igualaba en complejidad y sofisticación a la ley del estado, pero ahora se centraba totalmente en el papa, el pontífice absoluto, legislador y juez del cristianismo, al que todos, incluido el emperador, quedaban subordinados.

Los tiempos de la reforma gregoriana asistieron al origen en Roma de compilaciones acordes con el espíritu romano. Los papas del siglo xii promulgaron más decisiones legales para el conjunto de la iglesia que todos sus predecesores juntos. Dado que eran tan abundantes, demasiado para poderse contemplar todas, además de inciertas y contradictorias, en esos días se le dio universalmente la bienvenida a un texto resumido obra de Graciano, el monje camaldulense que enseñaba en la Universidad de Bolonia: el *Decretum Gratiani*. (Sin embargo, 324 pasajes atribuidos a los papas de los primeros cuatro siglos se habían extraído de las decretales del pseudo-Isidoro, y de esos, 313 eran falsificaciones demostrables.) No era de extrañar que los «canonistas» profesionales, los «juristas de la iglesia», de hecho «juristas papales», se convirtieran en un apoyo ideológico de inestimable ayuda para el sistema romano en Roma, así como para innumerables cancillerías y cortes europeas.

Tomando como base el *Decretum Gratiani* se confeccionaron sin demora tres compilaciones oficiales de decretos papales, además de otra no oficial. Juntas formaron el *Corpus Iuris Canonici*, en el que se basa el *Codex Iuris Canonici* de 1917-1918. Solo con esta base legal podía la monarquía

papal poseer los instrumentos y personal para llevar a la práctica las demandas romanas en la vida cotidiana de las iglesias. Desde luego, no había rastro de una división de autoridades: el papa era al mismo tiempo el jefe supremo, el legislador supremo y el juez supremo de la iglesia, a quien debía apelarse en todos los asuntos. Sin embargo, e incluso bajo Inocencio, tales apelaciones provocaron los peores abusos, incluido el comercio de privilegios legales, que arbitrarios, partidistas, eran puestos a la venta.

(III) Politización. Esta iglesia tan poderosa reclamaba la dominación del mundo. En la iglesia primitiva y en la iglesia bizantina, el poder de la iglesia quedaba sujeto a un sistema de «sinfonía» y armonía, una sociedad en la cual el poder temporal dominaba de hecho al poder espiritual. En contraste con esto, desde la Edad Media la iglesia de occidente, a través del papado, se presentaba como un cuerpo legislativo completamente independiente de primer rango, que a veces conseguía también un poder casi total sobre el poder secular.

Según el punto de vista papal, los emperadores y los reyes quedaban subordinados al papa por su condición de «pecadores»: también en los siglos posteriores intervendrían los papas constantemente en los asuntos mundanos, directa o indirectamente. Sin embargo, debía lograrse un compromiso en la querrela de las investiduras. La elección de los obispos tenía ahora lugar en el seno del clero y la nobleza de la diócesis, y desde el siglo XIII en el capítulo catedralicio, aunque rara vez se elegía un obispo que resultara inaceptable para Roma. A diferencia de Gregorio VII, que no tenía sentido de la proporción, Inocencio combinaba la audacia y la resolución con la sabiduría propia de un hombre de estado y gran flexibilidad táctica. Mediante una hábil política antigermana de «recuperación» («reposición»), se convirtió en el segundo fundador de la iglesia estatal (que ahora era casi el doble de grande). En tiempos de Inocencio, Roma era indiscutiblemente el centro predominante y más activo de la política europea. En efecto, Inocencio realmente gobernaba el mundo, si lo entendemos no como un dominio absoluto, sino en términos de un arbitraje supremo y como el mayor señor feudal.

(iv) Militarización. La iglesia militante llamaba a la «guerra santa». Las iglesias ortodoxas de oriente también se enzarzaban en la mayoría de los conflictos políticos y militares del imperio bizantino, y a menudo legitimaban teológicamente las guerras, o incluso las instigaban. Pero solo en el cristianismo occidental podía hallarse la teoría (agustiniana) del uso legítimo de la violencia para la consecución de fines espirituales, que finalmente permitió también el uso de la violencia como método de expansión del cristianismo. Contrariamente a la tradición de la iglesia primitiva, hubo guerras de conversión, guerras contra los paganos y guerras contra los herejes, ciertamente, en una perversión absoluta de la cruz, hubieron cruzadas, incluso contra hermanos cristianos.

Ya con Gregorio VII nos hallamos ante un papa sumamente preocupado por un plan para la consecución de una gran campaña contra oriente. Gregorio deseaba liderar personalmente un gran ejército como general con el fin de establecer la primacía de Roma en Bizancio y acabar

con el cisma Como adalid de la «guerra santa» envió la «enseña de Pedro» («la bendición de Pedro») a aquellos bandos en conflicto de su preferencia y bendecir así su causa Y diez años después de la muerte de Gregorio, Urbano II promulgó la primera cruzada, una guerra santa, bajo el signo de la cruz victoriosa. Las cruzadas se consideraron un asunto propio del cristianismo occidental, y se decían aprobadas por Jesucristo, pues el papa había emitido personalmente sus llamamientos para las mismas como portavoz de Cristo Dado que las cruzadas normalmente reunían a cientos de miles de hombres, a menudo en territorio enemigo, carentes de las provisiones básicas y sometidos a esfuerzos indescriptibles, no habrían sido posibles sin un auténtico entusiasmo religioso, pasión y a menudo incluso una psicosis de masas.

Vista a posteriori, la política de Inocencio III para las cruzadas fue trágicamente mal dirigida. Con el inicio de la cuarta cruzada (1202-1204), que llevó a la decisiva conquista de Constantinopla y a tres días de saqueos, a la construcción de un imperio latino con una organización latina de la iglesia y a la esclavitud de la iglesia bizantina, el objetivo papal —el establecimiento de la primacía romana en Constantinopla— finalmente parecía haberse logrado. Sin embargo, ocurrió justo lo contrario: de hecho, el saqueo de Constantinopla selló el cisma para siempre.

Este papa también proclamó la primera gran cruzada contra los cristianos en occidente en el cuarto concilio de Letrán de 1215; contra los albigenses (cataros «neomaniqueos») del sur de Francia. La cruel guerra albigense, que duró veinte años y destacó por las crueldades inhumanas de ambos bandos, llevó al exterminio de amplios sectores de la población y representó una vergüenza para la cruz y una perversión de lo cristiano. No es de extrañar que en aquellos tiempos empezara a extenderse la idea, entre las protestas de grupos de carácter evangélico, de que el papa era el Anticristo y que se cuestionara si el Jesús del Sermón de la Montaña, el hombre que había proclamado la no violencia y el amor a los enemigos, habría aprobado una empresa bélica semejante. ¿Acaso no estaba sufriendo la cruz del Nazareno una perversión hasta convertirse en su opuesto si, en lugar de inspirar la carga cotidiana de la cruz por parte de los cristianos, legitimaba las guerras sangrientas desatadas por los cruzados, que portaban la cruz sobre sus vestiduras?

(v) Clericalización. Una iglesia de hombres célibes establecía la prohibición del matrimonio. En las iglesias orientales el clero, obispos aparte, seguía casándose y, por lo tanto, estaba mucho más integrado en las estructuras sociales. Por el contrario, el clero célibe de occidente quedaba totalmente separado del pueblo cristiano, sobre todo por su situación no matrimonial: disfrutaban de una posición social preeminente y distintiva que, debido a su «perfección» y a su moral más elevada, era en principio superior al estado laico y quedaba única y totalmente subordinada al papa de Roma. Más aún, el papa gozaba ahora, y por primera vez, del apoyo de una fuerza auxiliar célibe y omnipresente dotada de una organización central, preparada y móvil: las órdenes mendicantes.

Sujeta a la influencia de los monjes Humberto y Hildebrando, en una especie de «panmonacato», Roma demandaba del clero una obediencia incondicional, la renuncia al matrimonio y la vida en común. Gregorio VII dio el extraordinario paso de llamar a todo el laicado de la cristiandad a boicotear el ministerio del clero casado. Hubo indignantes cazas de brujas de esposas de sacerdotes en las casas de los clérigos. Tras el segundo concilio de Letrán de 1139, el matrimonio de los sacerdotes se consideró a priori nulo y a las esposas de los sacerdotes, concubinas; de hecho, los hijos de los sacerdotes se convirtieron oficialmente en propiedad de la iglesia, en esclavos. Se produjeron violentas protestas masivas por parte del clero, especialmente en el norte de Italia y en Alemania, pero no tuvieron consecuencias. A partir de entonces se promulgó una ley universal y obligatoria para el celibato, aunque en la práctica, y hasta los tiempos de la Reforma, solo se observaba bajo ciertas condiciones, incluso en Roma.

Más que ninguna otra, la ley medieval del celibato contribuyó a la separación del «clero», la «jerarquía», el «estado sacerdotal» y el «pueblo», el «laicado», subordinado por completo al clero. En cuanto al equilibrio de poder, el laicado quedaba de hecho excluido de la iglesia; solo el clero, como proveedor de la gracia, formaba «la iglesia», y esta iglesia clerical, con su organización jerárquica y monárquica, culminó en el papado.

Con Inocencio III, la segunda rama del clero, el clero de las órdenes religiosas, cobró progresivamente mayor importancia, pues el papa había domesticado con astucia el creciente movimiento de pobreza de la iglesia y había aprobado a esas nuevas órdenes cuyo principio vital era convertirse en discípulos de Jesús el pobre: las órdenes mendicantes, las órdenes humildes, los franciscanos y los dominicos.

A pesar de sus éxitos, el pontificado triunfal de Inocencio III demostró ser el ápice del poder temporal del papa. Más de lo que este papa podría sospechar, con sus políticas de poder, reforzado por una compulsión espiritual, con prohibiciones e interdictos, así como con el engaño, la decepción y la opresión, minó el amor de las gentes por la silla de San Pedro. Ya con Inocencio se hicieron evidentes esas terribles manifestaciones de decaimiento que provocarían las principales acusaciones de los reformistas, y que en parte han seguido siendo el distintivo del sistema curial hasta nuestros días. Hubo nepotismo y favores para los familiares de los papas, así como para los provisosores y los cardenales, codicia, corrupción, encubrimiento y «disculpa» de crímenes y la explotación financiera de las iglesias y las gentes mediante un sistema hábilmente diseñado de impuestos y ofrendas. Todos los que tomaron parte en el cuarto concilio de Letrán debían ofrecer un «presente de despedida» a Inocencio, quien siempre estaba pergeñando nuevas fuentes de ingresos.

Desde una perspectiva política, el papado de la Alta Edad Media podía atribuirse importantes beneficios: la investidura de los laicos había sido finalmente abolida; el imperio germano había visto mermado su poder para imponer su voluntad; en el seno de la iglesia latina el papado se había establecido por completo como la única institución cuyo poder de gobierno era absoluto, en contraste con el episcopado tradicional y las estructuras del

sínodo propias de la iglesia primitiva. La independencia de la iglesia con respecto al estado, y la autonomía de la esfera clerical con respecto a otras esferas de la vida, se había logrado. En efecto, gracias a su sistema jurídico el papado se había convertido en la institución central de Europa.

Sin embargo, estos logros estuvieron acompañados de pérdidas considerables, de tribulaciones tanto externas como internas. Cuanto más tiempo pasaba más claro quedaba el fracaso de las cruzadas. El islam siguió siendo el gran oponente del cristianismo y, al mismo tiempo, el papado absolutista perdía de modo permanente las iglesias orientales con la excomunión del patriarca, la cuarta cruzada y el establecimiento de un imperio latino en Constantinopla (que resultó ser transitorio). Y con la destrucción del imperio germano universal el papado también socavó su propia posición como papado universal romano. Involuntariamente, proporcionó un impulso poderoso para la formación de los estados-nación modernos, y su política antigermánica le hizo dependiente de Francia, que fue albergando progresivamente al papado en tiempos de inestabilidad política. Al mismo tiempo, e imperceptiblemente al principio, se convirtió en una grave amenaza para el papado.

Los herejes y la Inquisición

Después de los decenios de 1170 y 1180, dos grandes movimientos disidentes centrados en la penitencia y en la pobreza se desarrollaron hasta suponer una amenaza para el sistema romano; una oposición organizada en el seno de la iglesia. Enfrentándose a un cristianismo cuya ley eclesial se había tornado rígida, a los ricos monasterios y a un clero de edad avanzada que vivía rodeado de lujos y descuidaba su deber de predicación, estos movimientos adoptaron como programa los lemas «predicación laica» y «pobreza apostólica».

Primero llegaron los cataros (del griego *katharoi* = «los puros», de donde también proviene la palabra alemana *Ketzer*, «herejes»). Se extendieron desde los Balcanes a mediados del siglo xii gracias a la predicación itinerante a la manera de los apóstoles y a un estricto ascetismo: se abstenían de comer carne, de contraer matrimonio, del servicio de las armas, de los juramentos, de los altares, de los santos, de las imágenes y de las reliquias. También llamados albigenses por el nombre de uno de sus centros, la ciudad de Albi en el sur de Francia, los cátaros defendían una doctrina de estructura maniquea que hablaba de un principio basado en el bien y el mal y que llegó a formar una contraiglesia con sus propias jerarquías y dogmas, una iglesia formada por «creyentes» y gente «perfecta», marcada por el ascetismo.

Después aparecieron los valdenses, propios de occidente, que surgieron como una hermandad de ascetas laicos en torno al rico mercader Valdo de Lyon: convertido al «sermón de la montaña» según una traducción al provenzal de la Biblia, Valdo distribuyó sus riquezas entre los pobres. De nuevo se produjo una controversia con la jerarquía sobre la predicación laica. Muchos adoptaron posturas radicales al verse excluidos de la iglesia. Surgió una iglesia laica bien diferenciada dotada de su propia liturgia,

administración y sacramentos, una eucaristía laica y una prédica laica (de hombres y mujeres por igual). Al igual que los cataros, los valdenses rechazaban los juramentos, el servicio de las armas, los altares, las edificaciones eclesiásticas, la veneración de la cruz, la idea del purgatorio y la pena de muerte.

¿Cuál fue la respuesta de la iglesia oficial, primero de los obispos y después del papa, con el pleno apoyo del emperador? Como norma, inicialmente respondió con la prohibición de la predicación de los laicos y la condena de los «herejes». Pero la excomunión y el uso de la fuerza de la ley aplicada a los herejes provocó que estos movimientos religiosos pasaran a la clandestinidad y se dieran a conocer en rincones como Bohemia, donde más tarde los husitas y los hermanos moravos adoptaron algunas de las enseñanzas de los cátaros.

Impulsados por su afán de erradicar las amenazas «heréticas», obispos y papas, reyes y emperadores prepararon lo que llenaría muchas de las páginas más terribles de la historia de la iglesia con el terrorífico nombre de la Inquisición, la sistemática persecución de los herejes por parte de un tribunal eclesiástico (*inquisitio haereticae pravitatis*) que disfrutó del apoyo no solo del poder secular, sino también de amplios sectores de la población, que a menudo esperaban con ansia la ejecución de los herejes. La Inquisición llegaría a convertirse en una característica esencial de la iglesia católica romana.

Influencia decisiva en el desarrollo de la Inquisición fue el emperador Federico II, quien en sus edictos de coronación estipuló la muerte en la hoguera como castigo a la herejía. Otro fue el papa Gregorio IX, sobrino de Inocencio III, quien por medio de una constitución se atribuyó la lucha contra los herejes, que previamente se había organizado principalmente por parte de los obispos locales. Nombró inquisidores papales, sobre todo entre las móviles órdenes mendicantes, para que siguieran el rastro a los herejes. Esta Inquisición papal universal sirvió para realzar, expandir e intensificar la inquisición episcopal, que tenía sus raíces en la Alta Edad Media.

Los herejes condenados por la iglesia debían ser entregados a un tribunal secular... para una muerte cruel o al menos para que les cortaran la lengua. En lo que respecta a los fieles, no debían discutir la fe en público ni en privado, sino que debían denunciar a todos aquellos sospechosos de herejía. Solo las autoridades de la iglesia podían decidir las cuestiones de la fe, y no se permitía la más mínima libertad de pensamiento ni de expresión. Inocencio IV en particular, un gran papa jurista, fue más allá. Autorizó a la Inquisición a que permitiera a las autoridades seculares la tortura para arrancar confesiones. Los tormentos físicos que esto causó a las víctimas de la Inquisición sobrepasan cualquier descripción.

Solo la Ilustración eliminaría la inhumanidad de la tortura y la hoguera para los herejes, pero la Inquisición romana seguiría adelante con otros nombres («Santo Oficio», «Congregación para la Doctrina de la Fe»), e incluso hoy en día sus procedimientos siguen principios medievales. Los procesos contra alguien sospechoso o acusado de herejía son secretos. Nadie conoce a los informadores. No hay interrogatorios, no hay testigos ni

expertos. Los procesos se llevan a cabo a puerta cerrada, para evitar cualquier conocimiento sobre los exámenes preliminares. Los acusadores y los jueces son idénticos. Cualquier apelación a un tribunal independiente es desestimada, o inútil, pues el objetivo de los procesos no es descubrir la verdad, sino favorecer la sumisión total a la doctrina romana, que siempre es idéntica a la verdad. En resumen, el objetivo es la «obediencia» a «la iglesia» según la fórmula todavía en uso: «humiliter se subiecit», «se ha sometido humildemente». No cabe duda de que tal Inquisición es una burla tanto al Evangelio como al sentido de la justicia generalmente aceptado hoy en día, y que ha hallado su expresión especialmente en las declaraciones de los derechos humanos.

Sin embargo, en un caso de especial importancia debemos a un giro en la política de Inocencio II sobre los herejes que algunos individuos y grupos no quedaran excluidos, sino que siguieran formando parte de la iglesia: se trata del caso de los movimientos evangélico y apostólico de las llamadas órdenes mendicantes basadas en la pobreza. Mientras Inocencio hacía que los herejes más recalcitrantes e intratables como los cátaros fueran exterminados con el fuego y la espada, dio a los movimientos fundados por Domingo de Guzmán y Francisco de Asís una oportunidad para sobrevivir en el seno de la iglesia.

En 1209, seis años antes del cuarto concilio de Letrán, tuvo lugar un encuentro auténticamente histórico entre Francisco de Asís e Inocencio III, entre el poverello, el hombrecillo pobre, y el pontífice único. La gran alternativa al sistema romano tomaba aquí forma en la persona de Giovanni di Bernardone, el nombre de nacimiento del hijo mundano y despreocupado de un rico mercader de paños de Asís.

Inocencio III ya era consciente de la urgente necesidad de reformas en el seno de la iglesia, para las cuales convocó el concilio. Era lo suficientemente sensible como para observar que la iglesia, tan poderosa de puertas hacia fuera, era intrínsecamente débil, que las corrientes «heréticas» de la iglesia se habían incrementado considerablemente y que resultaba difícil someterlas. ¿No sería mejor vincularlas a la iglesia y aprobar sus deseos de emprender una predicación apostólica en la pobreza? En principio Francisco de Asís no le resultaba intolerable.

Pero ¿cuál era exactamente la preocupación del poverello? ¿Cuál era el significado de la «reconstrucción de la iglesia caída» a la que aquel joven de veinticuatro años creía que había sido llamado en una visión del Cristo crucificado en 1206? No era nada menos que el fin de una existencia burguesa y autocomplaciente y el inicio de una vida como auténtico discípulo de Cristo en la pobreza y como predicador itinerante, de acuerdo con el Evangelio, de hecho en conformidad con la vida y el sufrimiento de Cristo y la identificación con él (alter Christus = otro Cristo). En efecto, el ideal franciscano tenía tres puntos clave:

(i) Paupertas, pobreza: una vida desprovista de posesiones, no solo para el miembro individual de la hermandad (como en las órdenes más antiguas), sino también para el conjunto de la comunidad. El dinero, las edificaciones de la Iglesia y la búsqueda de privilegios romana estaban prohibidas. Los

hermanos debían trabajar duramente en los campos, debían mendigar solo en caso de necesidad Así pues, Francisco no ansiaba una orden mendicante

(II) Humilitas, humildad una vida de renuncia al poder y a las influencias hasta el extremo de la autonegación y de la mortificación, la paciencia ante toda situación y un estado de ánimo gozoso que debía sobreponerse a las injurias, las ofensas y los golpes

(III) Stmpbatas, sencillez todo lo que se hacía tenía como finalidad convertirse en discípulo de Cristo con gran sencillez El conocimiento y el aprendizaje no eran sino obstáculos En lugar de eso debía establecerse una nueva relación con la creación, tal y como se expresaba en el Cántico al sol una nueva relación con los animales, las plantas y los fenómenos inanimados de la naturaleza, todas las criaturas vivientes eran hermanos y hermanas

En conformidad con Jesús, pero no en confrontación con la jerarquía, ni derivando hacia la herejía, sino en completa obediencia al papa y a la cuna, Francisco y sus once hermanos menores (frates menores) se proponían llevar a la práctica sus propósitos y, al igual que los discípulos de Jesús, proclamar el ideal de vida del Evangelio en todas partes mediante la predicación Basándose en un sueño según el cual, como dice la tradición, un pequeño y discreto religioso evita que la basílica papal de Letrán se derrumbe, el papa finalmente aprobó las sencillas normas de Francisco y las hizo públicas en el consistorio Pero nada de ello se plasmó por escrito.

Sin embargo, también significa que Francisco, por muy peligroso que pudiera parecer, se había entregado por completo a la iglesia. Había prometido obediencia y reverencia al papa y había obligado a sus hermanos a la misma promesa. De acuerdo con el deseo de su protector, el cardenal Giovanni di san Paulo, hizo que él mismo y sus once compañeros se elevaran al estado clerical mediante la tonsura, allanando sus actividades de predicación, pero al mismo tiempo impulsando la clericalización de su joven comunidad. Ahora también los sacerdotes se unían a su sociedad. El proceso de «eclesialización» del movimiento franciscano, que tanto había deseado desprenderse de todo en la pobreza, era ahora aún más dependiente de la «santa madre iglesia». En el trasfondo estaba el sobrino de Inocencio III, el cardenal Hugolino, quien durante la vida de Francisco se había convertido en su amigo y protector. Un año después de la muerte de Francisco, Hugolino ascendió al trono papal como Gregorio IX, canonizó a Francisco, en contra de los deseos expresos de Francisco construyó una espléndida basílica y un monasterio en Asís y relajó las normas franciscanas, añadiendo constantes enmiendas interpretativas. Al mismo tiempo, como hemos visto, estableció la Inquisición romana central.

Francisco de Asís, con su llamamiento a ceñirse al Evangelio, era originalmente una alternativa al sistema romano centralizado, politizado, militarizado y clericalizado. Y eso nos lleva a pensar: ¿qué habría pasado si Inocencio III, en lugar de integrarlo en el sistema se hubiera tomado en serio el Evangelio y hubiera adoptado los puntos de vista de Francisco de Asís? ¿Qué habría sucedido si el cuarto concilio de Letrán hubiera introducido una reforma de la iglesia basada en el Evangelio?

Inocencio III murió inesperadamente siete meses después de la conclusión del concilio. En la tarde del 16 de junio de 1216 fue hallado en la catedral de Perugia, abandonado por todos, completamente desnudo, despojado por sus propios sirvientes. Fue probablemente el único papa que, por sus inusuales cualidades, podría haber conducido a la iglesia por un camino diferente, que podría haber ahorrado al papado una ruptura y un exilio, y a la iglesia la Reforma protestante. Incluso cuando una iglesia no pueda ser tan entusiasta e idealista que ignore las cuestiones más complicadas del ejercicio del ministerio y la ley; en otras palabras, incluso cuando los ministerios deben traspasarse de modo legítimo, la ley debe cumplirse y las transacciones financieras efectuarse; la cuestión básica sigue siendo: ¿debería la iglesia católica ser una iglesia acorde con el espíritu de Inocencio III o acorde con el espíritu de Francisco de Asís? Recordemos los puntos clave en el programa de Francisco:

Pobreza: Inocencio III defendía una iglesia de riqueza y esplendor, de codicia y escándalos financieros. Pero ¿acaso no habría sido posible también una iglesia de políticas financieras transparentes, que se contentara con lo que tenía y no insistiera en sus demandas, que fuera un ejemplo de íntima renuncia a las posesiones y de generosidad cristiana, y que no suprimiera la vida del Evangelio y la libertad apostólica sino que las impulsara?

Humildad: Inocencio III defendía una iglesia de poder y de gobierno, de burocracia y de discriminación, de represión y de Inquisición. ¿No podría concebirse una iglesia modesta, amistosa y dialogante, formada por hermanas y hermanos y hospitalaria incluso para los disidentes, cuyos líderes se entregaran al servicio sin pretensiones y mostraran solidaridad social, que no excluyera de su seno a las nuevas fuerzas religiosas y a las ideas, sino que hiciera un uso fructífero de ellas?

• **Sencillez:** Inocencio III defendía una iglesia cuyos dogmas resultaban excesivamente complejos, la casuística moral y la salvaguarda legal, una iglesia con un derecho canónico que todo lo regía, una escolástica que todo lo sabía, y un «magisterium» que temía toda innovación. Pero ¿acaso no habría sido posible también una iglesia de buenas nuevas y alegría, una teología orientada al Evangelio, que prestara atención a las gentes en vez de limitarse a adoctrinarlas desde arriba, no solo como una «iglesia oficial» que únicamente enseña, sino una iglesia del pueblo que mantuviera fresco el aprendizaje?

La gran síntesis teológica

Junto con el emperador y el papa, la Edad Media también asistió al nacimiento de las universidades como fuerza social, que en el siglo XIII sustituyeron a los monasterios como centros de aprendizaje. Fueron la tercera gran fuerza de la que en último término surgiría un paradigma realmente nuevo del cristianismo, libre de la dominación del papa o el emperador.

El brillante Tomás de Aquino (1225-1274), un sencillo dominico y profesor de teología durante toda su vida, desinteresado por los ministerios de la iglesia (podría haber sido abad de Montecassino o arzobispo de

Nápoles), gozaba de una posición perfecta para desarrollar una nueva visión de la teología. Alumno en París de Alberto Magno, naturalista y experto en Aristóteles, Tomás, prácticamente desde su juventud, bregó con el filósofo pagano Aristóteles. Aristóteles se consideraba peligroso y problemático, y los papas intentaron —en vano— promulgar prohibiciones sobre la lectura de sus obras; pero los comentarios de la filosofía árabe y judía, que habían progresado mucho más que la teología cristiana, le hacían cada vez más conocido.

El agustinismo que con anterioridad había guiado el pensamiento estaba en crisis. Ya no era posible apelar únicamente a las autoridades precedentes, a la Biblia, los padres de la iglesia, los concilios y los papas. Debía hacerse uso de la razón y del análisis conceptual. La nueva teología universitaria de Alberto Magno y Tomás de Aquino, influidos por Aristóteles (a diferencia del franciscano Buenaventura, que más tarde llegó a cardenal, quien se orientaba más hacia Agustín), dio un giro decisivo hacia lo empírico y lo natural, hacia el análisis racional y la investigación científica.

Fue Tomás de Aquino quien, sobre todo en la *Summa contra gentiles* y en la *Summa theologiae*, elaboró una nueva síntesis teológica al distinguir claramente entre dos modelos diferentes de conocimiento (razón versus fe), dos niveles de conocimiento (natural versus verdades reveladas) y ciencias (filosofía versus teología). Esto suponía hasta cierto punto una jerarquía en la cual la fe seguía siendo superior a la razón. De este modo, Tomás creó la formulación clásica y madura de la teología católica medieval. Inicialmente condenada por los tradicionalistas, solo acabó siendo reconocida mucho más tarde. Conllevó una reestructuración de la teología mediante la reevaluación no solo de la razón en oposición a la fe, sino del significado literal de las escrituras en oposición a la gracia, de la ley natural en oposición a la moralidad cristiana, de la filosofía en oposición a la teología y de lo humanum en oposición a lo estrictamente cristiano.

Tomás de Aquino creó una síntesis teológica grandiosa e insólita, pero aunque no carecía de los conocimientos, de la agudeza ni del coraje necesarios, le resultaba imposible una unión realmente novedosa de la teología y de la iglesia. No era Lutero. Antes bien, en su «gran edificio», en su superestructura teológica, siguió demasiado atado a las problemáticas interpretaciones agustinianas sobre la verdad de la fe, a las doctrinas de la Trinidad y del pecado original, la cristología, la gracia, la iglesia y los sacramentos. Actualizó la teología agustiniana, la perfeccionó y la modificó con la ayuda de los conceptos aristotélicos, pero no la criticó directamente ni llegó a sustituirla. ¿Son las verdades «naturales» de la razón tan «evidentes» como Tomás suponía y, por el contrario, son las verdades «sobrenaturales» de la fe tan «misteriosas» como parecía reclamar en sus intentos de protegerlas de la razón? Tomás fue también un gran defensor del papa. A diferencia de Orígenes, quien era crítico con la jerarquía, y a diferencia de Agustín, que pensaba de un modo episcopal, Tomás demostró ser un destacado apologista del papado centralista, y se le ha utilizado como tal hasta el presente. A este respecto, se ciñe en gran medida al espíritu de Gregorio VII e Inocencio III. Ciertamente, en su comentario sobre la Política

de Aristóteles de nuevo vuelve a hacer hincapié en el valor de la unión entre el estado y la iglesia; pero la primacía papal sobre la norma todavía seguía estando en el centro de su concepción de la Iglesia su imagen de la iglesia derivaba por completo del papado En sus obras encargadas por el papa para las negociaciones con la iglesia ortodoxa con vistas a una reunión (Contra los errores de los griegos) —sin saberlo, Tomás se basaba en gran medida en las falsificaciones del pseudo-Isidoro y otros—, no podía indicar con suficiente claridad que este «primero y más grande de todos los obispos», el obispo de Roma, «poseía la preeminencia sobre toda la iglesia de Cristo» y «la completa autoridad sobre la iglesia» Al formular la fatídica afirmación de que la obediencia al papa de Roma es «necesaria para la salvación», Tomás excluía de la salvación en una sola frase a todo oriente

Recientemente Tomás de Aquino ha sido criticado no solo por ser incapaz de criticar el «escarnio a la mujer» de Agustín, sino en realidad por aumentarlo Sujeto a la influencia de Aristóteles, consideraba al hombre como la única parte activa y «procreadora» gracias a su esperma y a la mujer como receptora, como parte pasiva (la existencia del óvulo de la mujer no se demostró hasta 1827) Así pues, describió a la mujer como «imperfecta y fallida», ciertamente como un «hombre fallido» fortuitamente imperfecto (mas occaswnatus) También hablaba contra la ordenación de las mujeres para el sacerdocio sin embargo, para ser justos debería añadirse que a menudo Tomás expresaba las nociones generalmente extendidas de su tiempo Pero, afortunadamente, la Edad Media no estaba únicamente constituida por los elementos del papado y el imperio, la universidad y la teología

La vida cotidiana de los cristianos

En este punto de esta breve historia de la iglesia católica haríamos bien en recordar que la historia del establecimiento de la iglesia como institución, como poder político, es una cosa, y la historia de la auténtica vida de los cristianos otra muy distinta. Podrían decirse muchas cosas sobre el activo trabajo caritativo de innumerables cristianos y su preocupación por el sufrimiento y por los pobres; sobre el cuidado de los enfermos, que se organizó en momentos muy tempranos y de los que surgieron los muchos hospitales que aún encontramos hoy en día; sobre la preocupación por la paz en oposición a las sangrientas venganzas y los feudos («la paz de Dios» para todos los tiempos sagrados); y las numerosas vidas diversas y pintorescas, tanto públicas como privadas; el «ars moriendi», el arte y la cultura del morir, establecido en un entorno de interminables hambrunas, epidemias, pestes y guerras.

También se debería hablar del florecimiento de la caballería, de los trovadores y de la épica popular, de las incomparables catedrales románicas y góticas, de sus esculturas y vidrieras, de los hábitos, ritos de piedad y experiencias íntimas de los laicos, y las particulares experiencias de las mujeres, princesas, monjas y damas. Sin embargo, buena parte de la vida cristiana fue dominada por la iglesia «desde arriba» de un modo bastante práctico y concreto, acústicamente por el sonido de las campanas y ópticamente por las torres de las iglesias que se elevaban sobre todo lo

demás. ¿Cómo podían los cristianos sencillos de esa época, «allí abajo», que apenas sabían leer o escribir y que recibían pocas noticias auténticas, interesarse en las grandes batallas entre el emperador y el papa, en todos los decretos y los escritos polémicos? El poder y la supremacía del obispo local estaba mucho más cerca, y a menudo era causa de rebeliones por parte de los ciudadanos envalentonados.

Como es natural, al considerar la a veces alegre y a veces opresiva piedad medieval de la salvación por las buenas obras, las grandes festividades y las misas solemnes, las numerosas procesiones y las prácticas penitenciales, uno se pregunta: ¿qué había de cristiano en todo ello y qué no lo era? ¿Qué era simplemente una costumbre y qué respondía a unas convicciones íntimas? ¿Qué era solo una fachada propia de la época y qué era verdaderamente sustancia cristiana?

Y aun así, resulta indiscutible que en la Edad Media, tan a menudo tildada de «oscura», la sustancia esencialmente cristiana se mantenía: el mismo culto, el mismo rito de iniciación (el bautismo), la misma celebración en común (la eucaristía) y la misma ética (ser discípulos de Cristo), a pesar de las imposiciones, las desviaciones, las ocultaciones y las falsificaciones. En la Edad Media, ser discípulo de Cristo se entendía ciertamente de manera equivocada: el ser discípulo de la cruz se confundía con un culto al crucifijo o a una inmersión mística en la participación arrebatada en el sufrimiento de Cristo. Pero hubo innumerables hombres y mujeres que deseaban vivir como auténticos discípulos de Jesús en su vida cotidiana: entregados a sus hermanos y hermanas, especialmente a los débiles y a los marginados, a los hambrientos, los forasteros, los enfermos y a aquellos que cumplían penas en prisión. Existió una práctica cotidiana del amor al prójimo: en la Edad Media numerosas personas vivían su cristianismo de una manera práctica y natural. Esta es la historia del cristianismo que no aparece en ninguna crónica de la iglesia ni se describe en los libros de los teólogos.

Sin embargo, algo debe reconocerse. En la visión ideal de la iglesia oficiosa el mundo medieval estaba dominado por sacerdotes, monjes, monjas y su ideal de continencia. Estos grupos no solo ostentaban el monopolio de la lectura y la escritura, también ocupaban los rangos más altos en la jerarquía de los cristianos, pues al no casarse y no tener posesiones (privadas), solo ellos representaban el remo de los cielos en la tierra. Para los casados esto quería decir que precisamente porque el cuerpo se consideraba ahora un templo sacrosanto, si se unía al cuerpo del otro sexo solo podía ser con el propósito de la procreación. La contracepción se igualaba al aborto y a la muerte provocada de los niños, una actitud que todavía puede hallarse hoy entre algunos católicos.

Las mujeres podían desempeñar un papel muy importante como señoras de la casa, y muchas nobles ejercieron una considerable influencia política incluso en su viudez, pero no hay manera de soslayar el hecho de que en la Alta Edad Media la estructura de la sociedad era absolutamente patriarcal. Las mujeres de la Edad Media que permanecían libres, y no siervas, no podían en su mayor parte ofrecer su lealtad ni prestar juramento

ante un tribunal En el ámbito del hogar y la familia se imponía la voluntad del señor de la casa. Ciertamente, las ciudades más grandes ofrecían a las mujeres más posibilidades de desarrollo profesional que antes en los oficios y el comercio, tanto a pequeña como a gran escala, pero esto no les proporcionaba igualdad de derechos ni las mismas recompensas ni posibilidades de participar en la política.

A través de esta teología y práctica del matrimonio, la iglesia contribuyó en gran medida a la reevaluación del papel de la mujer en la sociedad. Ahora una demostración de buena voluntad por ambas partes, el consenso entre los dos compañeros, era parte esencial del matrimonio. Pero también se produjo una progresiva patriarcalización de las normas y estructuras de poder, y en parte también la represión legal de las mujeres. La ley de la iglesia sustentaba la posición subordinada de la mujer con respecto al hombre con argumentos de la ley natural.

Para la iglesia, la monja era la mujer ideal. Las mujeres seguían excluidas de todo ministerio en las iglesias, y debido al atractivo de los ideales cataros y valdenses, que mostraban buena disposición hacia las mujeres, se les prohibió la predicación. Pero gracias a los monasterios se les proporcionó a las solteras y a las viudas, en la esfera de la iglesia, tanto el espacio como las posibilidades de acción que la sociedad les negaba. Ciertamente, la iglesia posibilitaba una existencia completa, con ricas posibilidades de educación y una nueva afirmación femenina. Unas pocas monjas como Hildegarda de Bingen, Brígida de Suecia, Catalina de Siena y más tarde Teresa de Ávila tomaron parte activa en la política de la iglesia; de hecho, gozaron de una autoridad carismática sin precedentes.

Las mujeres desempeñaron un papel especial en el misticismo cristiano, del cual surgieron brotes locales en la Baja Edad Media en Italia, los Países Bajos, Inglaterra, España, Francia y Alemania. Junto con Hildegarda de Bingen encontramos a Matilde de Hackenborn, Gertrudis de Helfta y Matilde de Magdeburgo, aunque su importancia se veía a menudo oscurecida por hombres como Meister Eckhart, Johann Tauler, Heinnch Seuse y Jan van Ruysbroeck. Este misticismo de hombres y mujeres representó una reacción a la progresiva secularización de la Iglesia en la Baja Edad Media, la transformación de la teología en una disciplina académica y la externalización de la piedad. El misticismo, la búsqueda de la salvación de modo intimista, fue considerado por muchos una alternativa espiritual: debido a su tendencia a la interiorización y la espiritualidad; su libertad interior en comparación con las instituciones, las obras piadosas y las coacciones de los dogmas; su superación de los dogmatismos, formalismos y autoritarismos mediante una experiencia directa e intuitiva de la unión con la presencia divina, la hermandad y la unidad en Dios.

No resulta sorprendente, pues, que la iglesia oficial observara el misticismo con desconfianza, que la Inquisición actuara contra Meister Eckhart, Juan de la Cruz o Teresa de Ávila, y que la mística Margarita Porete acabara en la hoguera. Incluso las comunidades de mujeres que vivían una vida mundana, como las «vírgenes y viudas devotas de Dios», que al principio lucharon en Holanda para dedicarse a la artesanía y a las

actividades caritativas, fueran tildadas de herejes. Estas begumas (seguramente una corrupción de albigenses, es decir, herejes) fueron suprimidas por el concilio de Viena (1311) junto con otras comunidades masculinas paralelas, los begardos. El misticismo se mantuvo en la periferia de la iglesia, incapaz de ejercer una influencia formativa de importancia en la teología o en la práctica.

Debería añadirse brevemente que la veneración de María, la madre de Jesús, que se desarrolló primeramente en la esfera helénica bizantina (concilio de Éfeso, 431: «madre de Dios» en lugar de simplemente «madre de Cristo») arraigó en occidente en la segunda mitad del primer milenio. Llegó a su punto culminante en los siglos XI y XII, sobre todo con la influencia del monje cisterciense Bernardo de Claraval. Ahora bien, hacía especial énfasis en el papel cósmico de María como madre virgen y reina de los cielos, y constituía una idealización que, al igual que el papismo, el marianismo y la ideología monástica clerical del celibato, se reforzaban mutuamente. Por otra parte, resulta fácil comprender por qué, dados los espacios abstractos en los que se había desarrollado la cristología, la amable figura humana de María la mujer, como en la forma de la «Madre de Dios del manto», llegó a ser extremadamente popular, en especial como auxiliadora de los pobres, los oprimidos y los marginados. El «Ave María» del Nuevo Testamento se convirtió, junto con el «Padrenuestro», en la plegaria más extendida en la Edad Media, pronto complementada con «en la hora de nuestra muerte».

Y ciertamente no fue la devoción mariana sino el papismo lo que provocó el cisma entre las iglesias de oriente y occidente, del mismo modo en que no fue el marianismo sino el papismo el que más tarde provocaría la ruptura en el seno de la iglesia de occidente.

6.- La Reforma: ¿Reforma o Contrarreforma?

El fin de la dominación papal

A comienzos del siglo XIII, en los tiempos en que Inocencio III gobernaba el mundo, ¿quién habría imaginado la impotencia del papado a finales del mismo siglo? Nos hallamos ante una inversión radical. A Bonifacio VIII (1294-1303) le gustaba presentarse como señor del mundo con gran pompa, tocado con tiara o con corona. En su primera bula de importancia *Clericis laicos infestos* (El laicado hostil al clero) declaró la dirección del clero derecho único del papa, discutió la jurisdicción del rey sobre el clero y amenazó a Francia y a Inglaterra con la excomunión. En 1300 celebró pomposamente el primer «Año Santo» con un jubileo de indulgencias que proporcionó ricos ingresos a la curia, la cual consumía una cantidad cada vez mayor de dinero. Al año siguiente provocó un conflicto con el rey francés Felipe IV, el Hermoso, y después, en la bula *Unam Sanctam* proclamó una formulación más concisa de las enseñanzas romanas acerca de la superioridad del poder espiritual, con Tomás de Aquino definiendo la obediencia al papa como «absolutamente necesaria para la salvación de toda criatura humana». Y ahora, al estilo de Gregorio VII, este legislador sagaz y hombre de poder carente de principios, que padecía algo así como una megalomanía papal, planeó el 8 de septiembre de 1303 la excomunión del rey francés y la anulación del juramento de lealtad de sus súbditos. Pero los tiempos habían cambiado desde Canossa: Bonifacio VIII fue simplemente arrestado y encarcelado en su castillo de Anagni por los representantes armados del rey francés y la familia Colonna.

Aunque el papa fue posteriormente liberado por las gentes de Anagni, tras esa lacerante humillación fue un hombre abatido, y un mes más tarde murió en Roma. Su sucesor, previamente arzobispo de Burdeos, no fue entronizado en Roma sino en Lyon, y en cierto momento llegó a establecer su sede en Aviñón. Lo que el pueblo de Roma llamó «la cautividad de Babilonia» de los papas duraría cerca de setenta años. Los siguientes papas eran todos franceses y políticamente muy dependientes de la corona francesa.

Este proceso constituyó algo más que un cambio geográfico de los equilibrios. El papado hierocrático, cuya credibilidad moral había quedado en entredicho a causa de su megalómana política de poder, demostró ser lo que Walter Ullmann ha denominado un «sistema en declive», en comparación con el cual los nuevos estados-nación que se estaban formando aparecían como el «sistema emergente» de gobierno y de justicia. Y, paradójicamente, en las décadas siguientes el papado quedó dominado por esa tierra a la que tanto había favorecido durante décadas a expensas del imperio germánico: Francia, que ahora experimentaba su desarrollo como potencia predominante en Europa.

Pero cualquiera que pensara que los papas aprenderían algo de la historia y moderarían sus exageradas demandas estaba muy equivocado. El aparato de los funcionarios papales, la administración financiera y los

vastos mecanismos de las ceremonias papales se establecieron en Aviñón con un coste muy elevado. El estado papal, que había sido derribado, el gigantesco Palacio de los papas de Aviñón, con su «capilla» para el culto de palacio, y finalmente la adquisición del condado de Aviñón, requerían dinero, grandes sumas de dinero. Los impuestos papales que exprimían toda Europa se aumentaron aún más: se produjo una explotación incomparable por parte de la iglesia, que se lamentó en todas partes y que provocó un peligroso distanciamiento entre el papado y muchas naciones, una factura que aún hoy se está pagando.

En la Baja Edad Media, el papado romano perdió progresivamente su liderazgo religioso y moral, y se convirtió en el primer gran poder financiero de Europa. Los papas aducían una base espiritual para sus demandas mundanas, claro está, pero no dejaban de cosechar beneficios con todos los medios a su disposición, incluidos la excomunión y los interdictos.

No es de extrañar que la oposición al papa aumentara considerablemente en el siglo xiv. Tuvo su origen en las universidades, colegios y escuelas, en el surgimiento de la clase media en las ciudades y entre las personalidades literarias y los juristas más influyentes. En su Divina Comedia, Dante Alighieri condenaba a Bonifacio VIII al infierno, y en su confesión política *De monarchia* (escrita alrededor de 1310) cuestionaba la capacidad del papado para ejercer el gobierno temporal (hasta 1908 sus obras se incluían en el índice papal de libros prohibidos). Aún más influyente fue la polémica obra *Defensor pacis* (1324), la primera teoría no clerical del estado, obra de Marsilio de Padua, antiguo rector de la Universidad de París. En ella reclamaba la independencia de la autoridad del estado con respecto a la iglesia, de los obispos con respecto al papa y de la comunidad respecto de la jerarquía. Este «defensor de la paz» veía en la «plenitud de poderes» papal, «plenitudo potestatis», la causa de la mayor parte de los conflictos de la sociedad, además de señalar que carecía de base tanto bíblica como teológica. Esta «plenitud de poderes» fue también criticada en términos parecidos por el filósofo y teólogo inglés Guillermo de Ockham, principal responsable de la teología nominalista, que atacaba a la tradición afirmando que lo que se consideraban universales no estaban dotados de una existencia separada, sino que de hecho eran nombres (en latín *nomina*) de origen humano. Debido a la Inquisición Guillermo huyó de Aviñón a Munich y trabajó en Alemania.

En esa época se asistió a la creación de la doctrina de la infalibilidad papal, que no se encuentra en el *Decretum Gratiani*, en Tomás de Aquino o en las palabras de los papas canonistas de los siglos xii y xiii. Fue propagada por un excéntrico franciscano llamado Pedro Olivi, quien había sido acusado de herejía debido a su asociación con las visiones apocalípticas de Joaquín de Fiore. La afirmación de la infalibilidad papal vinculó a todos los papas posteriores de modo irrevocable al decreto de Nicolás III en favor de la orden franciscana. Pero esta primera doctrina de la infalibilidad y la irrevocabilidad de las decisiones papales, que al principio no se tomó especialmente en serio, fue finalmente condenada en una bula de Juan XXII

en 1324 como obra del diablo, el «padre de todas las mentiras», para ser retomada por los teóricos y los papas en el siglo xix.

Una reforma frustrada

En el siglo xiv, la situación en Italia era progresivamente caótica. Solo en 1377 volvió el papa Gregorio XI —a petición de Catalina de Siena y Brígida de Suecia, y ciertamente debido a consideraciones políticas— a situar su trono en Roma, pero murió un año después. Su sucesor legalmente elegido, Urbano VI, empezó casi inmediatamente después de su elección a mostrar un exceso tal de incompetencia, megalomanía y perturbación mental que incluso bajo el punto de vista canónico tradicional había razones más que suficientes para relevarle de inmediato de su ministerio. Ese mismo año algunos eligieron otro papa, Clemente VII de Génova, pero en Roma, Urbano VI no estaba dispuesto a rendir su ministerio, y tras la derrota de sus tropas a las puertas de Roma, Clemente VII volvió a ubicar su trono en Aviñón.

Ahora había dos papas en la cristiandad, que pronto se excomulgaron el uno al otro. Así nació el gran cisma de occidente, la segunda ruptura de la iglesia después de la de oriente, que duraría cuatro decenios. Francia, Aragón, Cerdeña, Sicilia, Nápoles, Escocia y algunos territorios de la Alemania occidental y meridional se mantuvieron «obedientes» a Aviñón, el imperio germánico, la Italia central y septentrional, Flandes e Inglaterra, y los países del este y del norte fueron «obedientes» a Roma. Ahora había dos colegios cardenalicios, dos cunas y dos sistemas financieros que duplicaban la nefasta economía papal, dando como resultado incontables conflictos de conciencia para los cristianos.

En esta deplorable situación, a finales del siglo xiv «la reforma de la iglesia, de su cabeza y de sus miembros» se convirtió en el gran lema programático en toda Europa. El movimiento reformista fue dirigido por la Universidad de París, que en la Edad Media mantenía algo semejante a un «magisterium ordinarium» en el seno de la iglesia, aunque sin reclamar la infalibilidad. Pierre d'Ailly, el canciller de la universidad, y Jean Gerson proporcionaron la base teológica y jurídica para la vía conciliar: solo un concilio general podía ayudar a restaurar la unidad de la iglesia y llevar a cabo la reforma. Sin embargo, este concilio no debía considerarse, contrariamente a los concilios papales medievales, como una emanación de la «plenitud de poderes» papal; debía representar a toda la cristiandad. Como Brian Tierney ha señalado, esta teoría conciliar —más tarde desacreditada por parte de los miembros de la curia como «conciliarismo»— tenía sus raíces no en Marsilio y Ockham, sino en el derecho canónico ortodoxo de los siglos xii y xiii, siguiendo la tradición patrística del concilio ecuménico como representación de la iglesia.

Pero ¿qué debía hacerse frente a dos papas, ninguno de los cuales estaba dispuesto a ceder? En 1409 los cardenales de ambas partes celebraron un concilio general en Pisa. Allí depusieron a ambos papas y eligieron un tercero. Pero ninguno de los antiguos papas renunció a su

cargo, de modo que la iglesia católica tenía ahora tres papas. El infausto «binomio papal» se había convertido en una infausta «trinidad papal».

Fue el concilio ecuménico de Constanza, que duró de 1414 a 1418, el único concilio ecuménico celebrado al norte de los Alpes, el que restauró la unidad de la iglesia (causa unionis) y el que se encargó de su reforma (causa reformationis). Fuera de Roma existía la convicción casi universal de que el concilio, y no el papa, era en principio el órgano supremo de la iglesia. En su famoso decreto *Haec sancta*, este punto de vista, que ya había sido defendido por la iglesia primitiva, quedó establecido de forma solemne por el concilio de Constanza: el concilio estaba por encima del papa. Como concilio general, legítimamente reunido de acuerdo con el Espíritu Santo, que representaba a toda la iglesia, recibía su autoridad directamente de Cristo, y todos, incluido el papa, debían obedecer sus dictados en materia de fe, en la superación del cisma y en la reforma de la iglesia. Todo aquel que no le rindiera obediencia debía ser castigado en consecuencia. No se cuestionó la aprobación papal de estos decretos conciliares, como era la costumbre en los sínodos papales, pues el concilio de Constanza no recibía su autoridad del papa, sino de Cristo.

La severa derrota del sistema de la curia romana, que había llevado a la iglesia de occidente al borde del desastre, parecía sellada. Los tres papas rivales fueron obligados a renunciar a sus cargos. Y mediante otro decreto posterior (*Frequens*) el concilio de Constanza estableció la celebración continuada de concilios generales como el mejor medio para una reforma duradera de la iglesia. El próximo concilio debía celebrarse cinco años después, el siguiente siete años más tarde, y los posteriores a intervalos de diez años.

Solo tras la aprobación por parte de los representantes moderados de la resolución conciliar para la publicación de los decretos reformistas accedieron los radicales a la elección de un nuevo papa. Sin embargo, un cardenal de la curia, Martín V, fue el elegido. La legitimidad de todos los papas ha dependido desde entonces de la legitimidad del concilio de Constanza y sus decretos, que resultaron, como es natural, muy inconvenientes para la teología papista centrada en Roma, pues cada poco tiempo surgían deseos de celebrar un nuevo concilio para seguir reformando la iglesia, su cabeza y sus miembros. La teología romana prefiere citar las condenas de Constanza (causa fidei) al estudioso de Oxford John Wycliffe y al confesor de Praga John Hus. La vergonzosa cremación del patriota y reformista bohemio John Hus fue un escándalo, pues se le había prometido inmunidad frente al arresto cuando acudió al concilio. Y la norma según la cual el laicado no debía beber el vino durante la eucaristía fue una de tantas decisiones erróneas que impulsaron a teólogos como Lutero a dudar incluso de la infalibilidad de los concilios generales.

Pero tal como sucedió siglos después, tras las esperanzas suscitadas por el Vaticano II, también después de las exitosas reformas del concilio de Constanza se produjo una restauración sorprendentemente rápida del gobierno único del papa. La reforma de la Iglesia y su constitución, que con tanta urgencia se precisaba, quedó frustrada por todos los medios posibles.

Por supuesto, después se celebraron los concilios de Pavía, Siena y Basilea, pero la reforma quedó socavada; ya en esa época la curia, como cuerpo regulador y autoridad permanente, era más fuerte que la institución extraordinaria del concilio. Su lema era: «Los concilios vienen y van, pero la curia romana permanece.»

Aun así, en esa época la consolidación del absolutismo papal no era solo una cuestión de política curial. Algunos de los representantes más vocingleros de la idea del concilio (como Enea Silvio Piccolomini, más tarde Pío II) apoyaban al papado por razones oportunistas. En particular los cardenales, nombrados por el papa, a menudo preferían la curia al concilio. Pero también después del concilio los obispos y abades no pensaban permitir que el «bajo clero» y el laicado tomaran parte en el proceso de toma de decisiones en el seno de la iglesia. Y los monarcas temían aún más las ideas conciliares (por «democráticas») y, por tanto, estaban más interesados en la preservación del statu quo eclesiástico que en la reforma del papado.

Así pues, sin sentirse amenazados por los decretos del concilio, los papas retomaron sus demandas medievales. Incluso ese antiguo «conciliarista» Piccolomini, ahora Pío II, no se avergonzaba al prohibir oficialmente que el concilio pudiera referirse al papa o castigarle con la excomunión. Como es natural, estos gestos amenazadores por parte de la curia no se tomaron muy en serio en el seno de la iglesia de aquel tiempo, que estaba orientada hacia el concilio. Pero Roma siguió desdeñando y suprimiendo infatigablemente los decretos del concilio de Constanza. Y en la misma víspera de la Reforma, en el quinto concilio de Letrán de 1516, León X podía declarar abiertamente: «El pontífice romano existente en estos tiempos, que posee autoridad sobre todos los concilios...»

En ese momento, el ecumenismo de este concilio papal, formado casi exclusivamente por italianos y miembros de la curia, ya se discutía. Y ningún papa se ha aventurado nunca a revocar el decreto, tan impopular, *Haec sancta* sobre la supremacía del concilio o a declarar que no es universalmente vinculante por temor al daño que podría causar a la idea de la infalibilidad papal. Sería como socavar la base que legitima a la Santa Sede, sobre la cual se asienta el papa. ¿Cuál fue el resultado de esta controversia? Doblemente insatisfactorio. El conciliarismo extremo, desprovisto de auténtico liderazgo y primacía, condujo al cisma (en el concilio de Basilea, 1431-1449), pero el papismo extremo sin control conciliar llevó al mal uso del ministerio (el papado del Renacimiento).

Renacimiento, pero no para la iglesia

¿Quién discutiría que el Renacimiento, empezando con Giotto y acabando con Miguel Ángel, desde el primer Renacimiento florentino del Quattrocento y el elevado Renacimiento romano del Cinquecento hasta el saqueo de Roma de 1527, representa una de esas insólitas cimas de la cultura humana? Nombres y obras acuden de inmediato a la mente: Bramante, Fra Angélico, Botticelli, Rafael y Leonardo da Vinci... Desde el historiador francés Jules Michelet y el historiador de Basilea Jakob Burckhardt, «Renacimiento» se ha entendido no solo como un movimiento de

la historia del arte, sino como el término propio de una época de la historia cultural que asistió al nacimiento de los valores humanistas.

Se ha demostrado difícil realizar una separación precisa entre la Edad Media y el Renacimiento. Ciertamente, el Renacimiento fue más bien una importante corriente intelectual y cultural de finales de la Edad Media. El entusiasta retorno a la Antigüedad, a la literatura y la filosofía grecorromanas (especialmente Platón), su arte y su ciencia desempeñaron un papel decisivo. La educación clásica se convirtió en propiedad común de la élite Italiana y desplazó a la escolástica medieval. La Antigüedad proporcionó el criterio para la superación por parte de hombres y mujeres de numerosas formas medievales de vida y el logro de una nueva confianza en sí mismos. Pero salvo raras excepciones, el Renacimiento no se oponía al cristianismo como un «nuevo paganismo», sino que se desarrolló dentro del marco social del cristianismo. No solo Bernardino (Siena) y Savonarola (Florencia), los grandes predicadores de la penitencia, sino también los grandes humanistas —Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro— estaban dispuestos a una «renovatio Christianismi» y a una piedad laica según el espíritu del humanismo reformista y de la Biblia, que desde el siglo xiv podía leerse cada vez más en lengua vernácula.

Los papas del Renacimiento, de nuevo todos italianos y una vez más rodeados de una curia italianizada, se ocupaban en especial de los asuntos italianos. Todo lo que quedaba de sus antiguas ambiciones para gobernar el mundo era un estado de extensión territorial moderada en Italia, que junto con el ducado de Milán, las repúblicas de Florencia y Venecia y el reino de Nápoles formaban los cinco principati. En tales circunstancias, los papas deseaban indicar, a través de sus construcciones a gran escala y su mecenazgo del arte, que la capital del cristianismo era al menos el centro del arte y de la cultura.

Pero esas actividades extraordinariamente costosas se llevaron a cabo a costa del rechazo a reformar la iglesia, lo que habría presupuesto un cambio fundamental de disposición por parte de los papas, totalmente secularizados, y de los miembros de su curia. Estos papas, que demostraron ser unos extraordinarios príncipes del Renacimiento Italiano, eran claramente los culpables de que el Renacimiento no fuera acompañado de ningún renacer de la Iglesia. Con una realpolitik desprovista de escrúpulos, gobernaron el estado de la iglesia como un principado italiano de su propiedad. Otorgaron una preferencia impúdica a sus sobrinos o a sus hijos bastardos e intentaron establecer dinastías en forma de linajes hereditarios para las familias papales de los Riario, Della Rovere, Borgia y Medici. El sistema se basaba en la institucionalización de la hipocresía. Los papas del Renacimiento mantuvieron el celibato para «su» iglesia con mano de hierro, pero ningún historiador podrá descubrir nunca cuántos hijos concibieron esos «santos padres» que vivían en la lujuria más licenciosa, la sensualidad desenfrenada y el vicio desinhibido. Tres ejemplos bastarán:

El corrupto franciscano Della Rovere, Sixto IV, defensor del dogma de la «inmaculada concepción» de María, dispensó favores a numerosos

sobrinos y favoritos a expensas de la iglesia y ordenó cardenales a seis parientes, incluyendo a su primo Pietro Riario, uno de los despilfarradores más escandalosos de la cuna romana, quien murió a causa de sus vicios a la temprana edad de veintiocho años.

Inocencio VIH, quien con su bula dotó de un poderoso estímulo a la caza de brujas, reconoció públicamente a sus hijos ilegítimos y celebró sus matrimonios con esplendor y boato en el Vaticano.

El astuto Alejandro VI Borgia, modelo de Maquiavelo, quien se abrió camino hasta el ministerio a través de la simonía y tuvo cuatro hijos con su amante (y también otros hijos de otras mujeres cuando todavía era cardenal), excomulgó a Girolamo Savonarola, el gran predicador de la penitencia, y fue el responsable de su cremación en Florencia.

Se decía que con Alejandro VI regía Venus; con su sucesor Julio II (1503-1513) della Rovere, siempre azuzando la guerra, Marte. El papa León X, quien había sido ordenado cardenal a la edad de trece años por su reprobado tío Inocencio VIII, era sobre todo un amante del arte; gran amante de la vida disipada, se concentró en adquirir el ducado de Spoleto para su sobrino Lorenzo. En 1517 no supo ver la importancia de un suceso que también iba a anunciar el final de las ambiciones del papado de occidente. Como profesor del Nuevo Testamento en Wittenberg, un monje agustino desconocido que había estado en Roma pocos meses antes y que se consideraba un católico leal, publicó noventa y cinco tesis críticas contra el comercio de indulgencias destinado a financiar la gigantesca nueva basílica de San Pedro que entonces se estaba construyendo. Su nombre era Martín Lutero.

La Reforma

Durante siglos Roma había frenado cualquier reforma, y ahora se encontraba con la Reforma, que pronto desarrolló un extraordinario dinamismo religioso, político y social. Para Roma, que ya había perdido el oriente, la Reforma constituyó una segunda catástrofe que prácticamente le supondría la pérdida de la mitad norte de su imperio romano. Y con la pérdida de unidad, claro está, la catolicidad de esta iglesia también quedó entredicho, pues se entienda como se entienda la catolicidad (dependiendo de si el punto de vista es original y sagrado, polémico y doctrinal, o geográfico, numérico y cultural), ya no se podía ignorar el hecho de que la «iglesia católica» que incluía a todos ya no era la misma que antes de la ruptura, y que conjuntamente con su unidad su propia catolicidad, independientemente de cómo se interpretara en términos teológicos, también parecía rota. Pronto incluso los católicos llamarían a su iglesia «católica romana», sin advertir que el calificativo «romana» fundamentalmente negaba la «catolicidad»: un verdadero oxímoron.

Los reformistas percibieron con mucha claridad la amenaza que habían cernido sobre la catolicidad. Martín Lutero en particular se resistió vigorosamente a prestar su nombre como atributo de la iglesia. Pero no pudo evitarlo: algunas iglesias todavía se llaman a sí mismas «luteranas». Desde el principio, tanto por razones teológicas como jurídicas (el reconocimiento

de su iglesia por la ley imperial), los reformistas dieron gran importancia a su pertenencia a la «iglesia católica». Sin embargo, entendían esa catolicidad en un sentido doctrinal: la fe católica era la que siempre se había seguido, en todas partes y por todas las gentes, de acuerdo con las escrituras.

Martín Lutero no era en modo alguno en sus inicios el rebelde no católico en el que han querido convertirlo durante siglos la polémica romana y la historiografía de la iglesia. Más recientemente, historiadores católicos como Joseph Lorts han sacado a la luz al Lutero católico. Estos estudiosos han mostrado cómo la concepción de Lutero sobre la justificación del pecador tenía sus raíces en la piedad católica, cómo se centraba en el Cristo crucificado que Lutero había conocido en su monasterio agustino; cómo la teología de Agustín abrió los ojos de Lutero a la corrupción del pecado como egoísmo humano y la perversión del propio ser, pero también a la omnipotencia de la gracia de Dios, que se conjugaba con el misticismo medieval y su sentido de la humildad y la llaneza ante Dios, a quien se debía todo honor. Incluso las raíces de Lutero en el ockhamismo del estudioso de Tubinga Gabriel Biel, cuyo pupilo B. A. von Usmgem era maestro de Lutero, se ve ahora bajo un prisma positivo: la comprensión de la gracia como don de Dios, el caso de la justificación como un caso de juicio, que reside en la aceptación por parte de hombres y mujeres de una libre elección divina que no está fundada en ellos.

Así pues, Lutero, que en muchos aspectos tenía sus raíces en la tradición católica, no debería en modo alguno haber sido condenado radicalmente como no católico. Pero la comisión del Vaticano, que estaba formada casi enteramente por juristas canónicos, no deseaba ni era capaz de ver qué había en común entre él y la tradición católica. Sin embargo, la discusión crítica no versa solo sobre el «Lutero católico» -un Lutero que sigue siendo católico—, sino también sobre el Lutero reformista, quien junto a Pablo y Agustín atacó la escolástica y el aristotelismo. Aquí el criterio para el juicio no puede ser simplemente el contrarreformista concilio de Trento, la teología de la alta escolástica o la patrística griega y latina; en último término, las Escrituras, el Evangelio, el mensaje cristiano original, debe constituir el criterio principal, fundamental y permanente de cualquier teología cristiana, incluida la teología católica.

¿Era católico el programa de la Reforma?

La inclinación personal de Lutero hacia la Reforma, así como su efecto histórico, tremendamente explosivo, derivaban de una fuente concreta reclamaba el retorno de la Iglesia al Evangelio de Jesucristo, que consideraba un Evangelio vivo en las Sagradas Escrituras, y especialmente en los escritos de Pablo. Específicamente esto quería decir que-

En oposición a todas las tradiciones, leyes y autoridades que se habían ido desarrollando con el paso de los siglos, Lutero subrayaba la primacía de las escrituras. «Solo las escrituras.»

En oposición a los miles de santos y miles sobre miles de mediadores oficiales entre Dios y la humanidad, Lutero subrayaba la primacía de Cristo:

«Solo Cristo», que es el centro de las Escrituras y el punto de referencia para toda exégesis de las Escrituras.

En oposición a los logros religiosos piadosos y a los esfuerzos de hombres y mujeres (sus «obras») para conseguir la salvación de sus almas, que eran ordenadas por la Iglesia, Lutero subrayaba la primacía de la gracia y de la fe: «Solo la gracia», la gracia de Dios —como se había mostrado en la cruz y en la resurrección de Jesucristo—, y «solo la fe», la confianza incondicional de hombres y mujeres en ese Dios.

No hay duda de que en comparación con el «pensamiento en niveles superpuestos» tan característico de la escolástica, la teología de Lutero era mucho más proclive a entenderse a base de oposiciones: la fe en oposición a la razón, la gracia a la naturaleza, la ética cristiana a la ley natural, la iglesia al mundo, la teología a la filosofía, lo específicamente cristiano a lo humanista.

En sus inicios en el monasterio, y durante muchos años, Lutero había llegado a conocer los problemas de conciencia privados de un monje atormentado por la conciencia de ser un pecador y por la noción de la predestinación. El mensaje de la justificación en base a su confianza en la fe consiguió liberarlo de ello. Pero a él le preocupaba algo más que la paz íntima del alma. Su experiencia de justificación formaba la base para su llamamiento a la reforma de la iglesia católica, que debía ser una reforma según el espíritu del Evangelio, dirigida menos a la reformulación de la doctrina que a la renovación de la vida cristiana en todas las esferas.

En 1520, que para Martín Lutero fue el año de su ruptura teológica, cuatro trabajos teológicos, apropiados a la situación, escogidos con toda intención y dotados de gran poder teológico, mostraban la coherencia y la consistencia del programa reformador. Además de su edificante sermón «De las buenas obras» (y sobre la confianza en la fe) y su escrito *De la libertad del cristiano* (un resumen de su comprensión de la justificación), fue el apasionado llamamiento de Lutero a emperadores, reyes y nobles para la reforma de la iglesia lo que provocó mayor revuelo. Titulado *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania*, retomaba los gravámenes (cargos) de la nación alemana, que ya se habían expresado con frecuencia.

Este fue el ataque más agudo hasta ese momento contra el sistema curial, que evitaba una reforma de la iglesia con sus tres presunciones romanas («Los muros de los romanistas»): 1. La autoridad espiritual prevalece sobre la autoridad temporal; 2. Solo el papa es el verdadero intérprete de las escrituras; 3. Solo el papa puede convocar un concilio. Según Lutero, ninguna de las tres afirmaciones se podía sustentar en las Escrituras o la antigua tradición católica. Al mismo tiempo, Lutero desarrolló un programa de reformas en veintiocho puntos tan extenso como detallado. Las primeras doce demandas apelaban a la reforma del papado: la renuncia a las ambiciones de gobernar el mundo y la iglesia; la independencia del emperador y de la iglesia alemana, y el fin de las múltiples formas de explotación por parte de la curia. Pero después el programa se convertía en un alegato a favor de la reforma de la vida de la iglesia y del mundo: la vida monástica, el celibato de los sacerdotes, las

indulgencias, las misas de ánimas, las festividades de los santos, las peregrinaciones, las órdenes mendicantes, las universidades, las escuelas, el cuidado de los pobres y la abolición de la lujuria. Aquí ya se hallaban las afirmaciones programáticas para el sacerdocio de todos los creyentes y el ministerio de la Iglesia, que se basaba en el ejercicio público de la autoridad sacerdotal, que intrínsecamente se otorgaba a todos los cristianos

Otro escrito programático del mismo año, La cautividad de Babilonia, se dedicaba a una nueva base para la doctrina de los sacramentos, los auténticos cimientos de la legislación de la iglesia romana. El argumento de Lutero era que si uno tomaba la «institución por el mismo Jesucristo» como único criterio, solo había dos sacramentos en sentido estricto —el bautismo y la eucaristía— y como mucho tres si incluimos también la penitencia. Los otros cuatro —confirmación, ordenación, matrimonio y extremaunción— podían mantenerse como costumbres piadosas de la iglesia, pero no como sacramentos instituidos por Cristo. Aquí volvían a hallarse muchas propuestas prácticas para la reforma, desde la comunión con el cáliz para el laicado hasta la posibilidad de que las partes inocentes en un divorcio pudieran volver a casarse. Pero ¿era necesario que esas demandas llevaran a la ruptura?

La responsabilidad de la ruptura

Desde luego, todo dependía de cómo, tras siglos de obstrucciones, reaccionara Roma a las demandas de una reforma ahora ya evidentemente radical. Si los moradores del Vaticano hubieran sido capaces de reconocer los signos de los tiempos podrían haber decidido arrepentirse en el último momento para seguir el evangelio de Jesucristo, tal como se cita irrevocablemente en las Sagradas Escrituras incluso para aquellos que desempeñan ministerios en la iglesia. Claro está que podrían haber criticado los excesos de Lutero: sus formulaciones eran a menudo emocionalmente limitadas y exageradas. Roma podría haber solicitado elaboraciones y correcciones. Pero eso habría exigido inevitablemente de Roma una reorientación fundamental. Hoy en día sé que se podría haber llegado a un acuerdo en el tema de la justificación, como argumenté en mi disertación doctoral *Justificación* en 1957 y como han confirmado los documentos de consenso de 1999 tras las conversaciones entre las iglesias católica y luterana.

Pero lo que el serio Inocencio III, enfrentado ahora a Francisco de Asís, pretendía evitar ni siquiera surgió durante el papado de ese playboy superficial, León X. Una Roma sin deseos de reformarse respondía a las demandas de los reformadores de un «retorno al Evangelio de Jesucristo» con el mismo simplismo de siempre y con peticiones de «sumisión a las enseñanzas de la iglesia», presuponiendo que la iglesia, el papa y el Evangelio eran la misma cosa. ¿Cómo podía tenerse en cuenta a un joven monje hereje del lejano norte antes que al papa de Roma, el señor de la iglesia, que todavía gozaba del apoyo de los poderes terrenales? Estaba bastante claro que el monje debía retractarse: esta era la posición de Roma, o de otro modo le habrían quemado en la hoguera como a Hus, Savonarola y a cientos de «herejes» y «brujas».

Todo el que haya estudiado esta historia no puede albergar dudas de que no fue el reformista Lutero sino Roma, con su resistencia a las reformas —y sus secuaces alemanes (especialmente el teólogo Johannes Eck)—, la principal responsable de que la controversia sobre la salvación y la reflexión práctica de la iglesia sobre el Evangelio se convirtiera rápidamente en una controversia diferente sobre la autoridad e infalibilidad del papa y los concilios. A la vista de la cremación del reformista Jan Hus y de la prohibición en el concilio de Constanza de que el laicado bebiera del cáliz en la eucaristía, se trataba de una infalibilidad que Lutero no podía refrendar en modo alguno.

Ahora debemos examinar un punto decisivo: más que nadie antes de él en los quince siglos de historia de la iglesia, Lutero había hallado un acceso existencial directo a la doctrina del apóstol Pablo para la justificación del pecador a través de la fe, y no a través de las obras. Este punto había quedado completamente tergiversado con la promulgación de indulgencias en la iglesia católica, que defendía que el pecador podía salvarse realizando penitencias acordadas e incluso mediante el pago de sumas de dinero. El redescubrimiento del mensaje de Pablo sobre la justificación —entre los múltiples virajes, oscuridades, encubrimientos y descripciones exageradas— es un logro teológico inaudito, que el mismo reformador siempre reconoció como obra especial de la gracia de Dios. A la luz de esta cuestión central, parece obligada una rehabilitación formal de Lutero y la revocación de su excomunión por parte de Roma. Es uno de los actos de reparación que deberían acompañar a las actuales confesiones de culpabilidad del papa.

Desde la perspectiva de hoy en día podemos comprender mejor la Reforma como un cambio de paradigma, un cambio en la constelación general de la filosofía, la Iglesia y la sociedad. De un modo comparable a la revolución de Copérnico en el cambio de un concepto geocéntrico a otro heliocéntrico del mundo, la Reforma de Lutero fue un cambio mayúsculo del paradigma católico romano medieval al paradigma evangélico protestante en teología y en el ámbito eclesial, equivalía a un alejamiento del «eclesiocentrismo», humano en demasía, de la Iglesia poderosa hacia el «cristocentrismo» del Evangelio. Más que en otra cuestión, la Reforma de Lutero puso el énfasis en la libertad de los cristianos.

En un proceso de transformación de tal importancia, los métodos, las cuestiones problemáticas y los intentos de hallar una solución volvieron a retomarse, los conceptos básicos («justificación», «gracia», «fe») volvieron a definirse, y las categorías materiales de la filosofía escolástica derivada de Aristóteles (acto y potencia, forma y materia, sustancia y accidentes) quedaron reemplazados por las categorías personales (gracia de Dios, hombre pecador, confianza). Se hacía posible una nueva comprensión de Dios, de los seres humanos, de la iglesia y de los sacramentos mediante una nueva manera de pensar la teología de un modo bíblico y centrándola en Cristo.

La coherencia interna, la transparencia elemental y la efectividad pastoral de las respuestas de Lutero, la novedosa sencillez y creativa elocuencia de la teología luterana, fascinó y convenció a muchos. Debido a la

expansión de las artes de la impresión, se extendió una nada de sermones, panfletos, así como el himno alemán, que se popularizaron con mucha rapidez. Más aún, la traducción de Lutero de la Biblia al alemán a partir de los textos originales tuvo un impacto tremendo no solo en el curso de la reforma, sino en la propia lengua alemana y sobre un área más amplia. Sin embargo, para muchos católicos romanos tradicionales, las críticas radicales de Lutero hacia las formas medievales del cristianismo, el sacrificio latino de la misa y de las misas privadas, el ministerio de la iglesia, el concepto del sacerdocio y del monacato, la ley del celibato y otras tradiciones (el culto a las reliquias, la veneración de los santos, las peregrinaciones, las misas de ánimas) fueron demasiado lejos, y llegaron a ser calificadas como apostasía del verdadero cristianismo.

Sin embargo, incluso los en aquel entonces instruidos oponentes romanos y alemanes de Lutero podrían haber visto dónde tenía razón Lutero si no hubieran defendido las palabras y los intereses del papa por encima de la comprensión de las Escrituras. Podrían haber reconocido que Lutero preservó la sustancia de la fe, que a pesar de todos los cambios radicales seguía habiendo una continuidad fundamental en la fe, el rito y la ética; de hecho, respondían a las mismas constantes del cristianismo que podían hallarse en el paradigma católico romano: el mismo evangelio de Jesucristo, de su Dios el Padre y del Espíritu Santo; el mismo rito iniciático del bautismo; la misma celebración en comunidad de la eucaristía; la misma ética de ser discípulos de Cristo. A este respecto solo se produjo un cambio de paradigma, no un cambio en la fe.

¿Qué podía hacerse después? Roma todavía podía excomulgar al reformista, pero ello no detendría la remodelación radical de la vida de la iglesia según el Evangelio y a través de la Reforma que estaba extendiéndose y agitando toda Europa. Ni podía establecerse una «tercera fuerza» potencialmente importante —junto con la primera, Roma, y la segunda, la Wittenberg de Lutero—, esa que se asociaba con el nombre de Erasmo de Rotterdam. Y no se produjo debido a que la resistencia pública y la tenacidad no eran el estilo de Erasmo ni de los erasmistas: más tarde el erasmista Reginald Pole, primo de Enrique VIII de Inglaterra y cardenal, no lograría ser elegido papa por falta de acuerdo. En su lugar sería papa el cardenal Caraffa, exponente del grupo reaccionario y conservador y fundador de la Inquisición central romana, quien incluso hizo encarcelar a cardenales reformistas como Morone en Castel San Angelo.

En Alemania, el nuevo paradigma de la teología y la Iglesia pronto se estableció sólidamente. Lutero intentó, hasta donde le permitió su capacidad, la coherencia interna del movimiento reformista: su culto al «Pequeño libro del bautismo», el «Pequeño libro del matrimonio» y la «Misa alemana»; su educación religiosa con el «Catecismo mayor» dirigido a los pastores y el «Catecismo menor» para su uso doméstico junto con su traducción de la Biblia; su constitución de la iglesia mediante una nueva orden eclesiástica promulgada por el regente del land. En su conjunto, este fue un logro asombroso para un solo teólogo. Ya no podía pasarse por alto que tras la gran división de la iglesia católica, que a todos comprendía, entre

oriente y occidente, había tenido lugar una segunda ruptura en occidente entre el norte y el sur. Los efectos sobre el estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte eran ineludibles. La Reforma seguía presionando.

Al final de la vida de Lutero, en 1547, el futuro de la iglesia de la Reforma le parecía a él mucho menos halagüeño que en el año de su gran aparición en 1520. El entusiasmo original de la Reforma había perdido vigor. La vida de las comunidades atravesaba a menudo graves penurias, en gran medida por la falta de pastores. ¿Las gentes se hallaban en mejores condiciones como resultado de la Reforma? Esa pregunta se la hacían muchos. Y tampoco puede pasarse por alto el terrible empobrecimiento del arte (con la excepción de la música). Por descontado, las familias de los pastores se convirtieron en el centro social y cultural de la comunidad, pero el «sacerdocio universal» de los creyentes apenas se había hecho realidad; por el contrario, el abismo entre el clero y el laicado se mantenía, aunque de otra forma.

Además, el bando protestante no supo mantenerse unido. Desde el principio hubo numerosos grupos, comunidades, asambleas y movimientos que perseguían sus propias estrategias en la puesta en práctica de la Reforma. Incluso en vida de Lutero se produjo una primera ruptura del protestantismo entre el «ala izquierda» y el «ala derecha» de la Reforma.

El «ala izquierda» reformista de los inconformistas radicales («entusiastas») estaba formada por movimientos religiosos y sociales, la mayor parte laicos anticlericales, que también se rebelaron contra el poder del estado y fueron perseguidos. Las guerras campesinas, condenadas por Lutero, deben contemplarse en este contexto, así como el anabaptismo, que el reformista suizo Zuinglio fundó en Zurich. Al final, esta tradición llevó al desarrollo de las iglesias libres, que celebraban sus asambleas en sus propios lugares de culto, ofrecían la pertenencia voluntaria a su propio orden eclesiástico y se financiaban a sí mismas.

El «ala derecha» de la Reforma comprendía a las iglesias de las autoridades. El ideal de las iglesias cristianas libres no se llevó a la práctica en la esfera de actividad de Lutero. Como las iglesias reformistas no tenían obispos, los gobernantes se convirtieron en «obispos de emergencia» y pronto en *summepiscopi* que ejercían su control sobre todos los temas: el gobernante local era algo parecido a un papa en su propio territorio. Así pues, en Alemania la Reforma no preparó el camino a la modernidad, la libertad religiosa y la Revolución francesa tanto como apoyó las iglesias estatales, la autoridad del estado y el absolutismo de los señores. Este gobierno de príncipes y (en las ciudades) magistrados solo llegó a su bien merecido fin en Alemania con la revolución previa a la Primera Guerra Mundial.

También en vida de Lutero hubo una segunda ruptura, esta vez entre luteranos y «reformados»: Ulrico Zuinglio de Zurich, quien coincidía con Lutero en la doctrina de la eucaristía, defendió esa Reforma coherente que Calvino retomaría y llevaría a la práctica de modo ejemplar en Ginebra: el cristianismo reformado. A Calvino le preocupaba conseguir no solo una renovación más o menos completa sino una reedificación sistemática de la

Iglesia, una reforma global de la doctrina y de la vida. En contraste con las «medias tintas» de los luteranos, la Reforma debía llevarse a cabo con toda coherencia, desde la abolición de los crucifijos, las imágenes y las vestiduras litúrgicas hasta la eliminación de la misa, el órgano, el canto en las iglesias y los altares, así como las procesiones y las reliquias, la confirmación y la extremaunción; la eucaristía debía limitarse a cuatro domingos al año. ¡Qué diferencia con la Edad Media!

Juan Calvino, originalmente jurista y no teólogo, presentó una introducción clara y elemental a la reforma del cristianismo en su obra básica *Institutio Religionis Christianae* en fecha tan temprana como 1535; constantemente corregida hasta su edición final en 1559, versaba sobre los dogmas más importantes comprendidos entre Tomás de Aquino y el alemán Friedrich Schleiermacher. Ciertamente, con su doctrina de la predestinación de toda una parte de la humanidad a la condenación, encontró gran oposición por doquier. Pero en su reevaluación del trabajo cotidiano, de las tareas prácticas de lo mundano y las buenas obras como merecedoras de la elección, sin duda proporcionó las condiciones psicológicas para lo que Max Weber llamaría el «espíritu del capitalismo moderno». Y aunque no se cuestionaba la libertad religiosa en Ginebra —la Inquisición, la tortura y la muerte en la hoguera estaban instituidas incluso allí— fue indirectamente de suma importancia para el desarrollo de la democracia moderna, especialmente en América del Norte.

Así, en el curso de la Reforma surgieron tres tipos de cristianismo protestante muy diferentes: luterano, reformado e iglesia libre. A estos deberíamos añadir un cuarto, aún más importante: la iglesia anglicana. La Reforma de Enrique VIII en Inglaterra no fue ciertamente una cuestión de divorcio, como lo describe a veces el bando católico, ni fue un movimiento popular, como en la Alemania protestante. Ante todo fue una decisión del Parlamento, impulsada por el rey. En lugar del papa, el rey (y supeditado a él el arzobispo de Canterbury) era ahora la cabeza suprema de la iglesia de Inglaterra. Eso suponía la ruptura con Roma, pero no con la fe católica.

Más aún, la iglesia anglicana no se hizo nunca protestante en su vida o su constitución según el modelo alemán. Solo tras la muerte de Enrique consiguió el instruido arzobispo de Canterbury, Thomas Cranmer, lo que ningún obispo de Alemania había tenido éxito en llevar a cabo: una Reforma que preservaba la constitución episcopal. Para ser exactos:

Había una liturgia simplificada y definida según el espíritu de la Biblia y la iglesia primitiva (*Common Prayer Book*, 1549).

Había una profesión de fe tradicional con una doctrina evangélica de la justificación y una doctrina calvinista de la eucaristía (que más tarde rebajó su tono) (*Cuarenta y dos Artículos*, 1552).

Había una reforma de la disciplina, pero sin abandonar las estructuras tradicionales del ministerio.

Tras los años de la sangrienta reacción católica de María Tudor (también el arzobispo Cranmer acabó en la hoguera), con la hermanastra de María, Isabel I (1558-1603) se consiguió la forma definitiva de ese catolicismo reformado, que, de un modo característico inglés, combinaba los

paradigmas medievales y reformistas del cristianismo. La liturgia y las costumbres eclesiales se reformaron, pero la enseñanza y la práctica seguían siendo católicas (como se plasmó en los Treinta y nueve Artículos) De este modo, y hasta hoy en día, la iglesia anglicana se considera a sí misma el punto intermedio entre los extremos de Roma y Ginebra. El Acta de Tolerancia de Guillermo III de Orange posterior a la «Revolución Gloriosa» —exactamente cien años antes de la Revolución francesa— hizo posible el establecimiento de denominaciones independientes en el seno de la iglesia anglicana: las iglesias libres, que con su repudio hacia la iglesia estatal hicieron realidad la autonomía de las congregaciones o de las comunidades individuales. En Estados Unidos de América el futuro iba a pertenecer a esos «congregacionalistas», así como a los baptistas y sobre todo, y más tarde, a los metodistas.

El fracaso del sistema romano que los reformistas esperaban de un modo apocalíptico, propio del fin de los tiempos, no llegó a materializarse. Sorprendentemente, un movimiento católico de reforma empezó a desarrollarse poco a poco. sin embargo, no se originó en Alemania o en Roma, sino en España En un año doblemente histórico, 1492, con la conquista de la Granada musulmana, España, uniendo Aragón y Castilla, completó su Reconquista cristiana, y con el descubrimiento de América (México fue conquistado en 1521) abrió las puertas a su Siglo de oro. Por supuesto, España era tierra de Inquisición, bajo el gran inquisidor Torquemada hubo cerca de nueve mil autos de fe: quemas de herejes y judíos. Pero España era también tierra de reforma: bajo el humanista cardenal primado Cisneros, incluso antes de la Reforma y como resultado de la influencia de Erasmo, se produjo una renovación de los monasterios y del clero, y se fundó la Universidad de Alcalá.

Y estaba el rey español Carlos I, famoso en el mundo como el emperador Carlos V, el último gran representante de una monarquía universal, en cuyo imperio Habsburgo —de los Balcanes a Madrid pasando por Viena y Bruselas, México y Perú— nunca se ponía el sol. Nacido en Gante, Carlos creció bajo los cuidados del erasmista Adriano de Utrecht, quien más tarde llegaría a ser el último papa de lengua alemana, Adriano VI. En su pontificado, que por desgracia solo duró dieciocho meses, Adriano VI entregó a manos de la Dieta de Nuremberg en 1522 una confesión mucho más clara de pecados que la de Juan Pablo II a principios del siglo xxi: «Somos conscientes de que durante algunos años muchas cosas abominables han tenido lugar en esta Santa Sede: abusos en asuntos espirituales, transgresiones de los mandamientos; ciertamente eso no ha hecho sino empeorar. Así que no es de extrañar que la enfermedad se haya propagado de la cabeza a los miembros, del papa a los prelados. Todos nosotros, prelados y clero, nos hemos desviado del camino recto.»

Así, Carlos V, quien cuando el dominico Bartolomé de las Casas puso objeciones abandonó las ulteriores conquistas en América y permitió el debate público sobre su base legal y moral, no era un fanático medieval y azote de herejes, sino que, armado con sus convicciones y su poder, se dispuso a defender la unidad de la iglesia y de la fe tradicional, la tarea que

se le había encomendado. Se convirtió en el gran adversario de los reformistas, pero también de los papas, con quienes tuvo que luchar para lograr un concilio y la reforma.

Mientras tanto, también en Italia se permitió que círculos inicialmente discretos que pensaban según el Evangelio ganaran mayor influencia. Ciertamente, el castigo de muchos días por parte de las numerosas y desbocadas tropas imperiales en el saqueo de Roma de 1527 provocó el fin de la cultura renacentista romana, pero no trajo reforma alguna a la iglesia romana. Fue solo el papa Paulo III de la familia Farnesio (1533-1549), quien todavía era un hombre del Renacimiento, con hijos y nietos ordenados cardenales, el que llevó el cambio a Roma. Citó a los líderes del bando reformista, hombres capaces y profundamente religiosos, ante el colegio de cardenales: a los juristas Contarini y Pole, Morone y Caraffa, que estaban trabajando en una propuesta de reforma. Confirmó a la nueva Compañía de Jesús, fundada por el vasco Ignacio de Loyola. Con una activa espiritualidad volcada en el mundo (cuyo fundamento está plasmado en su Libro de los ejercicios espirituales), los jesuitas, que no poseían vestimenta distintiva para su orden, ninguna sede fija ni plegaria coral, pero que se hallaban sujetos a una estricta disciplina y a su incondicional obediencia a Dios, al papa y sus superiores de la orden, se convirtieron en la élite cuidadosamente seleccionada, entrenada a conciencia, y por tanto efectiva, de la Contrarreforma; los capuchinos, la Congregación del Oratorio y otras órdenes eran muy activas en la predicación y la dedicación pastoral.

Finalmente, en 1545 (casi tres décadas después de la súbita aparición de la Reforma y solo dos años antes de la muerte de Lutero), con la aprobación del emperador, Paulo III inauguró el concilio tanto tiempo esperado, el concilio de Trento.

Después del concilio comenzó a desarrollarse lentamente, en oposición al cristianismo protestante del norte y del oeste de Europa, un catolicismo mediterráneo con sello italiano y español. No solo tuvo influencia en la Alemania católica, sino que se trasladó a las tierras de los indios, que pronto pasaría a llamarse «América Latina». Sin embargo, allí no conseguiría desarrollar una forma auténticamente indígena. Los continentes recién descubiertos no tuvieron una influencia decisiva en Roma hasta mediados del siglo XX, y no pueden ser objeto de un tratamiento específico en el marco de esta breve historia.

La Contrarreforma católica romana

Tras la Reforma, el papado se mantuvo a la defensiva y condenó a la reacción. En 1542, bajo el cardenal Carofa, se fundó el famoso Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis, hoy llamado Congregación para la Doctrina de la Fe, el centro de la Inquisición en todos los países, y se publicó un primer índice de libros prohibidos, que constituyó un acontecimiento trágico para los reformistas católicos de disposición evangélica, y quedó sellado con la elección del mismo Carofa como papa en 1555.

Como Paulo IV, de nuevo intentó consolidar una teocracia medieval, y fracasó estrepitosamente.

Desde el principio los partidarios italianos de la reforma tenían poco que decir en el concilio, que finalmente se celebró en Trento, en el norte de Italia, de 1545 a 1563. En contraste con los primeros concilios verdaderamente ecuménicos, y en contraste con el concilio de Constanza, este fue de nuevo un concilio papal, como los sínodos generales del medievo. Al comienzo solo tomaron parte prelados esencialmente españoles e italianos; los protestantes, comprensiblemente, rehusaron participar.

Sin embargo, los serios esfuerzos reformistas de este concilio no pueden pasarse por alto; tendrían su efecto en el curso de los decenios siguientes. Los decretos doctrinales, deseados en Roma, sobre las Escrituras y la tradición, la justificación, los sacramentos, el purgatorio y las indulgencias, provocaron algunos malentendidos. Los decretos disciplinarios, solicitados por el emperador, constituyeron la base de nuevas formas de educación sacerdotal (siguiendo el modelo del Pontificium Collegium Germanicum, fundado por Ignacio de modo similar), la vida de las órdenes religiosas y la predicación. Con el tiempo los decretos reformistas también condujeron a la renovación de la actividad pastoral, las misiones, la catequesis y el cuidado de los pobres y los enfermos.

Pero el concilio no se pronunció sobre la reforma del papado, que con tanta urgencia se necesitaba, aunque tampoco dijo nada sobre la primacía papal ni la infalibilidad. La curia romana estaba demasiado atemorizada por los decretos del concilio de Constanza acerca de la supremacía del concilio sobre el papa. Más aún, se solicitó su renovación en una sesión posterior del concilio por parte de destacados obispos alemanes y delegados de los territorios evangélicos, aunque tan en vano como la abolición del juramento de fidelidad de los obispos al papa.

Una demarcación militante del protestantismo formaba ahora la frontera exterior y el límite sustantivo de la renovación en el seno del catolicismo. De hecho, la repentina aparición de la reforma católica solo había llegado a nacer bajo la presión de la Reforma. La Reforma, pues, no era únicamente la ocasión para el encuentro de la Iglesia en Trento, como piensan algunos historiadores de la Iglesia católica, también desafió a la Reforma, la aceleró y fue su adversaria permanente. La Contrarreforma no comenzó, como piensa el historiador conciliar católico Hubert Jedm, solo setenta y cinco años después de convocarse el concilio de Trento, sino con el concilio mismo. La autorreforma católica y la Contrarreforma militante no eran dos fases, eran dos caras de un mismo movimiento reformador. El concilio reaccionó ante la preocupación teológica de la Reforma con decenas de anatemas y demandas de excomunión, e incluso las preocupaciones prácticas de los reformistas, que en parte también eran compartidas por el emperador y numerosos reformistas católicos —el cáliz para el laicado, la liturgia en lengua vernácula y el matrimonio de los sacerdotes— fueron rechazadas sin discutirse seriamente, solo el concilio Vaticano II, cuatrocientos años después, se ocuparía de las dos primeras.

La actitud antirreformista básica del concilio de Trento quedó mucho más patente en sus decretos sobre los sacramentos, pues la doctrina romana de los sacramentos era la base para la ley eclesiástica romana. Con una falta

total de consideración por las objeciones sobre la exégesis, la historia y la teología de los reformistas, se definieron los sacramentos, bajo amenaza de excomunión, como siete, el número medieval: no solo el bautismo, la eucaristía y la penitencia, sino también la confirmación, la ordenación, el matrimonio y la extremaunción fueron declarados sacramentos «instituidos» por Cristo. Al mismo tiempo se restauró la misa medieval, despojada de sus excrecencias más notorias, que quedaba bajo el control, hasta la última palabra y la posición de los dedos de los sacerdotes, de las «rúbricas» (instrucciones escénicas impresas en rojo). Esta liturgia totalmente regulada por el clero, que a menudo se celebraba a la manera barroca en aquellos tiempos, seguiría siendo la forma básica de la liturgia católica hasta el concilio Vaticano II, junto con las devociones cada vez más numerosas, la vivaz piedad popular de las procesiones y las peregrinaciones, y la veneración de María

Así, para el concilio de Trento (en contraste con el Vaticano II), las reformas en el seno de la iglesia formaban parte de un programa de lucha contra la Reforma, y no una reconciliación o una simple reunión. Eso también quedó patente en el arte: la grandiosa arquitectura, escultura, pintura y música del barroco eran expresión de las renovadas demandas de una «Ecclesia militans et triumphans» y, al mismo tiempo, el único estilo unitario de la vieja Europa. Hablando en términos generales, la reforma católica llevaba el sello de la restauración. Era el espíritu medieval ataviado de Contrarreforma. Esto también resultó cierto para lo que Jedin llama el «resurgimiento de la escolástica» en España y en Roma, y la ahora novedosa «teología de la controversia» contra los protestantes.

Así pues, el concilio de Trento no podía ser y no sería el concilio ecuménico para la unión del cristianismo (o al menos del cristianismo occidental) que se había deseado y demandado tanto tiempo. Fue más bien el concilio confesional particular de la Contrarreforma, y se puso totalmente al servicio de la recatolización de Europa. Esto podía llevarse a cabo a través de la política siempre que fuera posible y con la fuerza de los ejércitos en caso necesario. Con la presión diplomática en combinación con la intervención militar: en la segunda mitad del siglo XVI, esta estrategia llevó en Europa a un auténtico aluvión de actos de violencia, «batallas de fe» y guerras de religión (¡qué mal uso de la fe y de la religión!). En Italia y España los pequeños grupos protestantes fueron reprimidos; en Francia hubo ocho guerras civiles contra los hugonotes (tres mil protestantes fueron masacrados en París la noche de San Bartolomé); en los Países Bajos los calvinistas holandeses se enzarzaron en una lucha por sus libertades contra el gobierno de España que duró más de ocho años. Finalmente, Alemania quedó assolada por la temible guerra de los Treinta Años (1618-1648), que la convirtió en un campo de batalla en ruinas no solo para los católicos y los protestantes, sino también para daneses, suecos y franceses.

La paz de Westfalia de 1648 reguló la situación en Alemania de acuerdo con el principio de paridad de ambas confesiones y el reconocimiento de la iglesia reformada. En esencia, las regiones propias de las dos confesiones que entonces se delimitaron han seguido así hasta hoy

en día. Y también la independencia de Suiza y Holanda del imperio germánico, que se reconoció en aquellos días en el derecho internacional.

Toda una época había llegado a su fin. Las fuerzas religiosas que se habían esforzado al máximo estaban exhaustas. La religión no supo mostrar el camino hacia el fin del infierno de la guerra. Por el contrario, las disputas religiosas sobre cuál es la única verdad fueron un factor clave en la guerra de los Treinta Años. La paz solo se pudo lograr dejando la fe a un lado. El cristianismo se había mostrado incapaz de lograr la paz. Y por ello perdió credibilidad de un modo decisivo, de manera que a partir de ese momento tuvo cada vez menos influencia en la creación de los vínculos religiosos, culturales, políticos y sociales de Europa. De este modo contribuyó al proceso del alejamiento de la religión, la secularización, el creciente talante mundano que llegaría a determinar en modo decisivo el carácter de una nueva era' la modernidad. Una nueva cultura secular estaba en proceso de creación.

7.- La iglesia católica contra la modernidad

Una nueva era

¡Qué diferente es El Escorial, a las afueras de Madrid, del palacio de Versalles! El Escorial es un palacio monástico solitario, frío y gris ubicado en el paisaje de colinas peladas de Castilla, residencia real, sede de la autoridad, centro de estudio y de plegaria, con la iglesia en su centro; Versalles es un espléndido chateau rodeado de un gigantesco jardín artificial, un edificio clásico muy representativo con la «chambre du roi» en el centro y la iglesia en un ala. Sus constructores y señores eran también radicalmente diferentes uno de otro: Felipe II de Habsburgo, un estricto ortodoxo católico, el hombre más poderoso de la segunda mitad del siglo xvi, y el Borbón Luis XIV, «católico», pero a duras penas religioso; de hecho, era más bien un autócrata totalmente secularizado, y la personalidad más poderosa de la segunda mitad del siglo xvii.

He aquí dos gobernantes, dos mundos, separados por el gran abismo de la historia europea de mediados del siglo XVII.

- España era la potencia católica romana preeminente, enriquecida por los descubrimientos, pero agotada por las guerras: una derrota por parte de Francia (1643) y la paz de los Pirineos (1659), la pérdida de Flandes (1648) y Portugal (1668). A finales de siglo España había quedado relegada del concierto de las potencias europeas.

Alemania (tras la guerra de los Treinta Años) e Italia (como resultado de las luchas entre las ciudades-estado y presa fácil para las grandes potencias) resultaban irrelevantes para la política mundial.

El papado, que había sido excluido como autoridad reguladora en el derecho internacional por la paz de Westfalia, no fue sustituido por una nueva institución que trascendiera a los estados. Pero la capacidad del protestantismo para involucrarse en nuevas ofensivas también parecía agotada. La confesión quedaba subordinada al estado: la edad de las confesiones fue sustituida por la edad del absolutismo monárquico durante casi ciento cincuenta años, de 1648 a 1789.

Se produjo un nuevo cambio de equilibrio, que ya no tenía su centro, como en los tiempos de la Reforma y la Contrarreforma, en el Mediterráneo y la Europa central, sino en el centro de Europa y la periferia occidental de las naciones atlánticas: los Países Bajos, Francia e Inglaterra, que se disputaban el «libre océano» para sus flotas con España y Portugal.

Sin embargo, Francia era ahora la potencia dominante en Europa. Con Luis XIII, hijo del antiguo hugonote Enrique IV, que se convirtió al catolicismo (declarando «París bien vale una misa»), Francia siguió siendo una monarquía católica, pero se convirtió en un estado centralista secularizado, el más moderno de Europa, por obra del omnipresente premier ministre, el cardenal Richelieu. Internamente estableció el absolutismo monárquico enfrentándose a la nobleza, el Parlamento y los campesinos, y restó poder a los hugonotes en términos políticos y finalmente militares. Pero en el exterior, enfrentado a los ejércitos españoles, las flotas inglesas y

los ejércitos mercenarios alemanes, Richelieu estableció el predominio de Francia sobre el continente europeo situando los intereses de estado por encima de los intereses de la iglesia o de la fe. Por primera vez puso en práctica, con toda coherencia, los principios de Maquiavelo para una realpolitik. Las guerras hegemónicas seguían este esquema, así como los altos costes de tales guerras y todas sus consecuencias.

En tiempos de Luis XIV estos principios de la política moderna — estado-nación soberano, razón de estado y lucha por la hegemonía— llegaron a su punto álgido. La religión servía para legitimar el absolutismo monárquico: en lugar de «un Dios, un Cristo, una fe», como en la Edad Media, ahora había «un Dieu, une foi, une loi, un roi». Los pensadores racionalistas de la política, tanto en el continente como en Inglaterra, argumentaban que el absolutismo monárquico era el único medio de prevenir el caos y garantizar la paz interna a través de un estado fuerte y centralizado (Thomas Hobbes, *Leviatán*, 1651). Este estado —en principio desprovisto de la gracia divina— era el producto de un pacto entre el pueblo y el soberano, y los pactos, como más tarde quedaría demostrado, estaban hechos para incumplirse.

Al mismo tiempo Francia se convirtió en la potencia cultural de Europa: tras la hegemonía de España, llegó la hegemonía de Francia. El francés reemplazó al latín como lengua internacional (y lengua de los tratados), y el clasicismo francés sustituyó al exuberante barroco. Todo quedó dominado por la geometría, que se convirtió prácticamente en algo característico de la época: el estado visto como una máquina racionalmente construida, desde la edificación de las ciudades, las fortificaciones y la arquitectura de los jardines hasta los ejercicios, la música y la danza. Todo esto estaba relacionado con el primero de una serie de impulsos revolucionarios que anunciarían la mudanza de los tiempos: el cambio a la modernidad, que haría época. Europa ya no se orientaba como en el Renacimiento hacia los modelos de la Antigüedad, sino que hacía uso de la razón autónoma, del progreso técnico y del concepto de «nación».

No resulta sorprendente, pues, que las innovaciones paradigmáticas y los «efectos modernizadores» en la sociedad, la iglesia y la teología no se pudieran encontrar en la esfera incuestionablemente romana de la norma. El paradigma católico romano, que inicialmente resultaba tan innovador en la Edad Media, se vio constreñido en la camisa de fuerza medieval, aunque el sistema romano siguiera desempeñando sus funciones como instrumento efectivo de gobierno en los países católicos. Desde el concilio de Trento, la iglesia se fue encerrando progresivamente en el «bastión» católico romano, desde el cual, en los siglos posteriores, atacó usando las mismas viejas armas de las condenas, la prohibición de libros, las excomuniones y las inhabilitaciones a los cada vez más numerosos «enemigos de la iglesia», que aparecían en tropel. Su éxito fue escaso: tras unos cuantos papas de importancia en la Contrarreforma —de Pío V a Urbano VIII pasando por Gregorio XIII entre los siglos XVI y XVII—, en la segunda mitad del siglo el papado se vio progresivamente arrinconado en las sombras de la historia.

El protestantismo podría haber amenazado con aumentar la rigidez de su tradicionalismo, pero a pesar de todo la gente estaba mejor preparada para los nuevos tiempos que para aceptar un catolicismo triunfante, que desde mediados del siglo xix hasta mediados del xx fue mayoritariamente superado por los movimientos intelectuales del momento (con la excepción de unas pocas oleadas como el Romanticismo). Hay varias razones para ello:

A pesar de su ornamentación barroca, el catolicismo de la Contrarreforma constituía claramente una religión conservadora de restauración; pero en el protestantismo, ya desde sus orígenes, hubo una tendencia de largo alcance hacia la reforma.

En su conjunto, el catolicismo siguió siendo la religión de los pueblos romances, que quedaron relegados a una segunda fila en lo económico, lo político y lo cultural (con la excepción de Francia), mientras que el protestantismo fue la religión de las ahora emergentes naciones alemanas y anglosajonas.

En el catolicismo el papa en persona decidía sobre la interpretación de la Biblia y no toleraba disensiones; sin embargo, en el protestantismo uno podía referirse constantemente a una Biblia leída de forma autónoma, apelar a las decisiones de la propia conciencia y enfrentarse a las afirmaciones doctrinales de la iglesia, desarrollando una ética de la responsabilidad. La «libertad del cristiano», propia de la Reforma, había contribuido de modo decisivo al énfasis moderno en la responsabilidad, la mayoría de edad y la autonomía.

La revolución científica y filosófica: «la razón»

La revolución de la modernidad fue en primer lugar una revolución intelectual. Como el político y filósofo inglés Francis Bacon proclamó muy pronto, el conocimiento es poder. Y de hecho, la ciencia demostró ser el primer gran poder de la modernidad. Lo que Bacon proclamaba, sin proporcionar aún una base empírica ni experimental, fue iniciado metodológicamente por Galileo, Descartes y Pascal, seguidos de Spinoza, Leibniz y Locke, Newton, Huygens y Boyle. Todos ellos construyeron los cimientos de una nueva noción de la superioridad de la razón, que prometía una certeza casi matemática.

El nuevo y en verdad revolucionario sistema cosmológico que presentó el deán catedralicio Nicolás Copérnico, aunque estrictamente teórico y a modo de hipótesis, pareció al principio amenazar las nociones bíblicas cuando el italiano Galileo Galileí lo confirmó irrefutablemente con sus experimentaciones. Así, Galileo se convirtió en uno de los fundadores de la ciencia moderna, que demostraba las leyes de la naturaleza y anunciaba su investigación ilimitada. Dos generaciones más tarde, Isaac Newton construyó un nuevo y convincente sistema cosmológico bastante racional conjuntando muchos elementos fragmentados, y convirtiéndose en el padre de la física teórica clásica.

Al mismo tiempo que Galileo, el matemático y científico Rene Descartes sentó las bases de la filosofía moderna. La certeza de las matemáticas era ahora el nuevo ideal del saber. El fundamento de toda

certeza —particularmente ante la duda radical— reside en el hecho de la propia existencia, que puede experimentarse en el acto de pensar: «Cogito, ergo sum.» Este fue un importantísimo punto de inflexión: la ubicación de la certeza original se había trasladado de Dios a los seres humanos. Así pues, la discusión no versaba, como en la Edad Media o la Reforma, sobre la certeza de la existencia de Dios o la certeza sobre la propia existencia, sino, de un modo más moderno, de la certeza sobre uno mismo a la certeza sobre Dios... ¡si eso es posible!

Fue Immanuel Kant quien, en una gran síntesis filosófica, pudo combinar el racionalismo del continente con el empirismo de Inglaterra y construir toda una realidad coherente a la luz del sujeto humano. En cuestiones relacionadas con el conocimiento de Dios, Kant ya no apelaba a la razón «teórica», sino a la razón «práctica», que se manifiesta en las acciones humanas: la cuestión de Dios no es un conocimiento puramente científico, sino que versa sobre la moral propia de las acciones humanas, para las cuales la existencia de Dios es la condición previa a su posibilidad.

¡Qué cambio! En el paradigma romano católico medieval, la autoridad suprema era el papa, y en la Reforma la «Palabra de Dios»; pero el paradigma moderno corresponde a la ratio, raison. La razón humana es el valor número 1 que lidera la modernidad. Ahora la razón se convierte progresivamente en el arbitro de todas las disputas sobre la verdad. Solo lo racional se considera verdadero, útil y vinculante. A la filosofía se le concede preferencia sobre la teología; a la naturaleza (ciencias naturales, filosofía natural, religión natural, ley natural) sobre la gracia; al ser humano sobre lo específicamente cristiano.

La Iglesia y el giro copernicano

¿Cómo reaccionó la iglesia ante este «giro copernicano» en la ciencia y la filosofía? Lutero y su colega reformador, Melanchthon, rechazaron el trabajo de Copérnico porque contradecía a la Biblia. Pero no fue hasta 1616 —cuando el caso de Galileo salió a la luz— que Roma lo incluyó en el índice de libros prohibidos. La iglesia católica se convertía ahora en una institución caracterizada no tanto por sus logros intelectuales, la asimilación empírica y la competencia cultural, sino por una postura a la defensiva frente a la innovación. La censura, el índice, la Inquisición no tardaron en salir a escena. Hubo muchos casos famosos

Giordano Bruno, quien combinaba el modelo cosmológico de Copérnico con una piedad renacentista, neoplatónica, mística y panteísta, fue quemado en la hoguera en 1600.

De igual modo, el filósofo naturalista italiano Lucilio Vanini, que según se decía había enseñado que Dios y la naturaleza eran la misma cosa, fue quemado en Toulouse en 1619.

El filósofo antiaristotélico Tommaso Campanella escribió su utopía *La ciudad del sol* (1602) en la prisión de la Inquisición; solo pudo escapar dos años después.

Galileo Galileí, involucrado en un proceso por la Inquisición, finalmente reconoció sus «errores» en 1633 como católico leal y vivió los

últimos ocho años de su vida bajo arresto domiciliario, donde siguió trabajando aunque estaba ciego

El conflicto de Galileo con la iglesia fue un precedente sintomático que envenenó las raíces de su relación con las nuevas y emergentes ciencias naturales. Su condena, que se ejecutó en todos los países católicos con el apoyo de las denuncias y los inquisidores, propagó una atmósfera de temor, de tal manera que Descartes pospuso indefinidamente la publicación de su obra *Sobre el mundo o Tratado del hombre*: no llegaría a publicarse hasta catorce años después de su muerte. Se produjo una emigración casi silenciosa de las ciencias naturales fuera de la iglesia. En los países católicos, a duras penas aparecieron generaciones posteriores de científicos

La revolución cultural y teológica «el progreso»

Las revoluciones científica y filosófica tuvieron efectos de largo alcance en la sociedad europea, donde durante siglos las autoridades eclesiásticas habían dominado todo el pensamiento. Estas llevaron a la revolución cultural de la Ilustración, que finalmente también tuvo como resultado una revolución política. Por primera vez en la historia del cristianismo, los estímulos para un nuevo paradigma del mundo, la sociedad, la iglesia y la teología no provenían en primera instancia del seno de la teología y de la Iglesia sino de fuera de ellas. Ahora el ser humano como individuo se situaba en el centro, y el horizonte humano se ampliaba y se diferenciaba casi hasta el infinito: geográficamente a causa de los descubrimientos de nuevos continentes, y físicamente a través del telescopio y del microscopio.

Entonces la (vieja) palabra «moderno» se hizo moderna, designando un nuevo sentido del tiempo. En ese cambio de clima cultural se produjo un marcado desdén hacia la religión. Por supuesto, en el siglo xvii el orden, la autoridad y la disciplina, la iglesia, la jerarquía y el dogma todavía eran considerados, pero tras la brillante fachada del estado y de la iglesia eran quebrantados sin escrúpulos por los gobernantes absolutistas y sus devotos líderes eclesiásticos en favor de su propio poder y esplendor. Este proceso de secularización y emancipación también se extendió a Alemania, aunque de forma atenuada. De manera trascendental, la cultura y la religión, la sociedad y la Iglesia se fueron separando

El ingenioso y escéptico polemista y ensayista Voltaire rechazaba toda religión positiva, odiaba a la iglesia (*écrasez l'infamé*) e intercedió eficazmente a favor de la tolerancia hacia los protestantes (hugonotes). sin embargo, no era un ateo. También apoyó la *Encyclopédie* de treinta y cinco volúmenes -la obra monumental de la Ilustración francesa— que, como *Summa* del conocimiento moderno, pretendía reunir todo el pensamiento crítico de la Ilustración para con el estado y la iglesia y mostrar a los seres humanos, la naturaleza y la sociedad de un modo racional. Esta constituyó una nueva visión mecanicista del mundo desde una perspectiva deísta. Todavía había fe en el Creador y director del hombre como máquina (aunque muy remoto), y todavía podría haber habido un entendimiento entre el estado y la iglesia si por parte de esta se hubieran realizado progresos hacia

una interpretación crítica de la Biblia a la luz de los resultados de las nuevas ciencias naturales y una actitud más crítica hacia el antiguo régimen.

El desarrollo de la creencia en la omnipotencia de la razón y la posibilidad de dominar la naturaleza, sentó las bases para la idea moderna de progreso. En el siglo XVIII la noción secular del progreso impregnó todas las esferas de la vida. Todo el proceso histórico parecía ser racionalmente progresivo y progresivamente racional. Solo entonces se acuñaron nuevos términos como «progreso». Se trataba de una creencia mecanicista en el progreso, que podía entenderse en términos tanto de evolución como de revolución. Al progreso se le asignaban atributos casi divinos, como la eternidad, la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad infinita. En lugar de un orden mundial invariable, estático, jerárquico y eterno, entonces cobró fuerza un punto de vista unitario sobre la palabra y la historia como representantes del progreso permanente. La fe en el progreso se convirtió en el valor número 2 que lideraba la modernidad, la consecución de la felicidad en este mundo. La autodeterminación humana y el poder humano sobre el mundo un sustituto de la religión para un número creciente de personas acababa de nacer.

Las consecuencias de la Ilustración para la iglesia

Las guerras de religión se consideraban, cada vez más, tan inhumanas y no cristianas como la quema de brujas. La creencia medieval y de la Reforma en el diablo, los demonios y la magia ya no tenía lugar en la edad de la razón. Los juicios y las quemaduras de brujas fueron atacados en primer lugar por el jurista cristiano Christian Thomasius. Y al igual que las indulgencias, las peregrinaciones, las procesiones y los monasterios, también el celibato obligatorio y el latín como lengua propia de la liturgia fueron atacados. La orden de los jesuitas, que se había alejado del ideal de su fundador y se había mezclado en la política y los asuntos mundanos, fue ampliamente detestada como agencia del papado y exponente de la antimodernidad, hasta que finalmente, bajo la presión de las monarquías absolutistas de Portugal, España y Francia, fue abolida por el papa. Pero los propios papas —aparte de Benedicto XIV a mediados del siglo XVIII, que era conciliador, sociable, instruido e ilustrado— se habían sumido en la insignificancia y reaccionaron al desafío de los tiempos con respuestas estereotipadas, protestas estériles y condenas sin paliativos. Los monarcas católicos, debido a su propio interés en el statu quo, fueron a menudo los únicos defensores del papado.

La teología cristiana, en especial la escolástica, no pudo sustraerse a la revolución cultural en nombre de la Ilustración. Aquí la crítica bíblica tuvo un papel clave; e incluso las Sagradas Escrituras se examinaron con los instrumentos de la crítica histórica. Este enfoque se asoció al miembro de la congregación francesa del oratorio Richard Simón, contemporáneo de Descartes y Galileo, quien había aprendido del crítico bíblico judío Baruch Spinoza. Simón descubrió que los «cinco libros de Moisés» habían sido redactados según diversas fuentes. No podían provenir de Moisés, sino que eran el producto de un largo desarrollo histórico. La historia crítica de Simón sobre el Nuevo Testamento de 1678 fue inmediatamente confiscada.

por iniciativa del famoso obispo y predicador miembro del tribunal Jacques-Bénigne Bossuet.

Así pues, el espíritu de la investigación bíblica crítica en el seno de la iglesia católica fue aplastado antes de que pudiera florecer. El resultado fue el alejamiento de la Iglesia de Roma de los exégetas críticos y más tarde de la vanguardia intelectual de la teología. Solo gracias al tremendo esfuerzo de generaciones, que inicialmente se limitó a los exegetas protestantes, pudo la Biblia llegar a ser el libro mejor investigado en la historia del mundo.

La tolerancia religiosa, que todavía estaba lejos de las preocupaciones de los reformistas, también se convirtió en una consigna clave de la modernidad. Los cada vez más exactos informes de los exploradores, misioneros y mercaderes sobre los nuevos continentes difundieron la idea de que la religión cristiana tal vez no era un fenómeno tan único como se había pensado. En efecto, cuanto más se intensificaban las comunicaciones internacionales sobre los descubrimientos de nuevas tierras, culturas y religiones, más manifiesto parecía el relativismo sobre el cristianismo y su propio sello europeo. La inicialmente exitosa misión católica a China de los siglos xvi y xvii, iniciada por el jesuita italiano Matteo Ricci, quien asimiló el modo de vida del confucianismo chino en sus ropas, lengua y comportamiento, sufrió un parón como resultado de una «disputa sobre los ritos», azuzada por sus rivales los franciscanos, los dominicos y la Inquisición: en un error papal histórico, se decretó que cualquiera que en el futuro deseara convertirse en cristiano o seguir siéndolo debía renunciar a ser chino.

En Europa no fue un documento eclesial, sino la gran obra de la Ilustración de Gotthold Ephraim Lessing *Nathan el sabio* (1779) la que mostró programáticamente la visión de la paz entre las religiones como condición previa a la paz general de la humanidad. Así se estableció la idea de la tolerancia en oposición a lo confesional: en lugar del monopolio de una sola religión y el dominio de dos confesiones, ahora debía favorecerse la tolerancia entre las diferentes confesiones cristianas y también entre las diferentes religiones. La libertad de conciencia y la práctica de la religión aparecían en primer lugar en la enumeración de derechos del hombre, que se reclamaba con ansia creciente y que requería una aplicación política.

La revolución política: «la nación»

A la revolución cultural de la Ilustración le siguió una revolución de la política, el estado y la sociedad. Y la Revolución francesa fue la revolución. Inicialmente no iba en modo alguno dirigida contra la iglesia católica: si el alto clero, el primer estado, formó una alianza con el segundo estado, la nobleza, el bajo clero formó alianza con el tercer estado, el 98 por 100 del cual no gozaba de privilegio alguno. Sus representantes se constituyeron a sí mismos en la *Assemblée Nationale* en Versalles en 1789; esta asamblea reclamaba abiertamente ser la única representante de la nación. Cuando la corona reaccionó con una demostración de fuerza, se produjo la puesta en práctica directa de la soberanía del pueblo, primero sin el rey y finalmente contra él, que se había estado elaborando como teoría por Rousseau y otros.

Lejos quedaba la teocracia medieval encarnada en el papa; lejos también la autoridad protestante de un soberano o un consejo ciudadano; lejos, finalmente, el despotismo ilustrado de la primera modernidad propio de Federico II o José II. La hora de la democracia había llegado. El propio pueblo (demos), encarnado en la Asamblea Nacional, era soberano. Y la nación se convirtió en el valor número 3 en el liderazgo de la modernidad.

Sin embargo, la revolución se llevó por primera vez a cabo de forma completa mediante la acción violenta de las masas seguidoras de los lemas de una ideología programática: *liberté* (política), *égalité* (social), *fraternité* (intelectual). Solo la revuelta popular y la toma de la Bastilla del 14 de julio de 1789 instaron a Luis XVI a reconocer la legitimidad de la revolución y la soberanía de la Asamblea Nacional. El saqueo de los chateaux por parte de las masas rurales provocó grandes temores, y la anulación por parte de la Asamblea Nacional de todos los privilegios feudales selló el fracaso del *ancien régime*.

Esto allanó el camino para la proclamación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789, siguiendo el modelo americano de 1776. Esta es la Carta Magna de la democracia moderna y uno de los grandes documentos de la historia del hombre. El clero católico también desempeñó un papel decisivo en la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. En el Parlamento revolucionario, junto con la declaración de derechos (*droits*), no solo el clero, sino casi la mitad de los delegados reclamaban la aprobación de una declaración de responsabilidades del hombre (*devoirs*); algo que todavía se anhela hoy en día.

La iglesia Y la revolución

Solo después de que se hubiera obligado al rey a mudarse de Versalles a París el 5 o 6 de octubre de 1789 empezó la Asamblea Nacional, que se había trasladado con él, a aprobar resoluciones revolucionarias contra la iglesia, el primer estado, más rico y poderoso del antiguo régimen; en primer lugar, y especialmente, para sanear la paupérrima situación de las finanzas del estado, pero provocó movimientos contrarrevolucionarios, especialmente en el campo, que a su vez encendieron los ánimos para las hostilidades hacia las iglesias y la religión entre los revolucionarios de París. Solo entonces se nacionalizaron las propiedades de la Iglesia, se limitaron los ingresos del clero, y fueron disueltos los monasterios y las órdenes religiosas. Finalmente llegó la «constitución civil del clero», que adaptó los límites de las diócesis a los límites de los departamentos, se ordenó la elección del pastor por parte de todos los ciudadanos de la comuna y se prescribió el nombramiento del obispo por parte de la administración del departamento de estado, junto con un cuerpo consultivo para el obispo integrado por sacerdotes y laicos.

El objetivo era formar una iglesia nacional que disfrutara de gran independencia de Roma, siguiendo el espíritu de las antiguas libertades galicanas. Pero este objetivo generó enormes resistencias entre el clero, que desembocaron en una radicalización aún mayor del otro bando. Cada clérigo debía prestar juramento a la constitución civil; la mayoría de los obispos y

cerca de la mitad del clero menor rechazó su cumplimiento. Todos perdieron sus ministerios. De las víctimas de la masacre de septiembre de 1792, que se cifraron entre mil cien y mil cuatrocientas personas, cerca de trescientos eran sacerdotes.

¿Y qué pasaba en Roma? Pío VI, que era él mismo aristócrata, declaró nula la constitución en 1791, y amparándose en la revelación divina rechazó la «abominable filosofía de los derechos del hombre», especialmente la libertad religiosa, la libertad de conciencia y de prensa y la Igualdad entre los seres humanos. Fue una decisión de fatales consecuencias para la iglesia católica, aunque fue repetidas veces confirmada por Roma. Las relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede acabaron por romperse; en 1798 se proclamó la República romana tras la entrada de tropas francesas en Roma; Pío VI fue depuesto y conducido a Francia en contra de su voluntad. La iglesia católica romana aparecía ahora como la gran adversaria de la transformación revolucionaria, que, con medios modernos como la guillotina (con Robespierre cerca de dieciséis mil personas fueron ejecutadas en diez meses) y la guerra popular en defensa de la revolución, ansiaba la ruptura total con el pasado. Aquí prevalecía la utopía de una reconstrucción del orden social y de las instituciones de la nación basándose en la razón.

La principal víctima de la revolución nacional fue la iglesia católica, que perdió su poder secular sobre la educación, los hospitales y el cuidado de los pobres, sus extensas propiedades y una porción importante del clero (debido a la emigración, las ejecuciones y las deportaciones). En lugar de una cultura guiada por la iglesia y el clero, arraigó una cultura republicana y secularizada.

Como es natural, resultó imposible establecer la constitución civil nacional introducida por la revolución, que reclamaba una nueva regulación del tiempo (1792 = año I) y la semana de diez días, así como la sustitución del culto cristiano por el culto a «la razón» (como diosa) y después al «Ser Supremo» en la catedral de Notre Dame. Estas innovaciones desaparecieron pocos años después de que Robespierre fuera guillotinado (1794). Pero algunos cambios sociales fundamentales perduraron, y han moldeado la mentalidad de las gentes, al menos en Francia, hasta la actualidad.

La declaración de los derechos del hombre sustituyó al credo cristiano, y la constitución del estado sustituyó a la ley eclesiástica.

La tricolor sustituyó a la cruz, y el registro civil reemplazó al bautismo, el matrimonio y los funerales. Los profesores sustituyeron a los sacerdotes.

El altar de la patria, en el que el patriota debía entregar su vida, reemplazó al altar y al sacrificio de la misa. Se sustituyeron muchos nombres de localidades, pueblos y calles con nombres patrióticos dotados de cierto colorido religioso.

La veneración de los mártires heroicos sustituyó a la veneración de los santos. La Marsellesa sustituyó al Te Deum.

La ética ilustrada de las virtudes burguesas y la armonía social sustituyó a la ética cristiana.

La ósmosis repetidas veces producida entre el cristianismo y las nuevas culturas en los primeros cambios de paradigma no respondía en modo alguno a los deseos de Roma y de la jerarquía, que se centraba en el pasado; también fue sistemáticamente evitada por los revolucionarios y su contracultura republicana. En Francia el resultado fue la división entre clericales y anticlericales, llegando ciertamente a formarse dos culturas hostiles: la nueva cultura laica republicana militante de la burguesía liberal dominante y la contra o subcultura conservadora católica bien enraizada, clerical y monárquica, y más tarde papista, propia de la iglesia. La conversión de la iglesia católica en un gueto cultural había comenzado.

¿Había una alternativa? Sobre todo el abad Henri-Baptiste Grégoire trabajó a favor de una reconciliación entre la iglesia y la democracia de acuerdo con el espíritu de los ideales propios del cristianismo primitivo, como obispo se erigió en líder espiritual de la iglesia constitucional Pero esta alternativa no tuvo ninguna oportunidad Muchas de las preocupaciones de Grégoire solo llegarían a establecerse en el concilio Vaticano II Desde entonces también puede afirmarse abiertamente que la «libertad, igualdad y fraternidad» —durante largo tiempo denigradas— son la base del cristianismo primitivo, aunque, como hemos visto, este quedó asfixiado muy pronto por las estructuras jerárquicas Así pues, ¿debería esforzarse todavía la iglesia en ser el bastión de la reacción antidemocrática, contraviniendo el espíritu de su fundador para la consecución de una hermandad de gentes libres, iguales en principio, hermanos y hermanas'

Sm embargo, el moderno principio de nación estableció en Europa una ideología perniciosa el nacionalismo y, más tarde, el imperialismo Ya para Napoleón Bonaparte, quien acabó con la revolución y al mismo tiempo la adoptó, quien depuso a Pío VI y estableció un concordato con Pío VII para acabar deportándole a Francia, la expansión nacional era más importante que la tarea humanitaria de la Revolución Sus guerras de conquista se cobraron cientos de miles de vidas El principio nacional abolió el principio humano E incluso cuando Francia, a lo largo del siglo xix, dominó los acontecimientos políticos haciendo uso de los grandes principios de la revolución, no logró asentarse como una potencia política determinante Antes bien, fue Gran Bretaña la que asumió el liderazgo mundial en el siglo xix sin embargo, este liderazgo estaba relacionado con otra revolución que abrió las puertas a un moderno sistema económico, y ciertamente a una nueva civilización mundial.

La revolución tecnológica e industrial: «la industria»

Inglaterra, que había llevado a cabo su «Revolución Gloriosa» y había hecho del Parlamento su sistema político un siglo antes de la Revolución francesa, fue la iniciadora de las revoluciones técnicas e industriales que iban a cambiar el mundo europeo, y también el cristianismo, de manera no menos profunda que la revolución política.

Tras los errores de la Revolución francesa y las devastadoras guerras napoleónicas, en todas partes se echaban de menos los «buenos tiempos de antaño». Y hubo numerosos intentos de restaurar el antiguo paradigma

como «voluntad de Dios» tanto en la esfera protestante como en la católica. Así pues, de nuevo surgía una defensa de la monarquía como forma de gobierno, de la sociedad ordenada en clases, de una iglesia católica jerárquica y de la familia y la propiedad como valores básicos ineludibles que por principio permanecían constantes. A partir de su resistencia frente a Napoleón, el papado, que garantizaba todo lo antedicho, recobró nuevamente su autoridad moral.

En el congreso de Viena de 1814-1815, que estuvo dominado por la «Santa Alianza» de los estados conservadores de Austria (liderado por Metternich), Rusia y Prusia, la curia romana también daba por supuesto que se restauraría el estado pontificio abolido por Napoleón. La economía tradicional de los monsignori fue reintroducida inmediatamente: el sistema jurídico secular (el código napoleónico) fue abolido y se restauró la legislación papal anterior a la modernidad. Setecientos casos de «herejía» fueron investigados por la Congregación para la Doctrina de la Fe (el Santo Oficio). Así pues, en el siglo XIX el estado pontificio era el más retrógrado de Europa, tanto política como socialmente; en él el papa clamaba incluso contra el ferrocarril, el alumbrado a gas, los puentes colgantes e innovaciones similares.

Los teóricos sociales conservadores como Edmund Burke en Inglaterra, y los escritores como Francois de Chateaubriand y, sobre todo, Joseph de Maistre, quienes en un libro muy leído, *Sobre el papa* (1819), transferían el concepto de soberanía al papa, respaldaban tales posiciones. En cualquier caso, esta fue la época del Romanticismo, que tras presentarse inicialmente como progresivo, ensalzaba ahora las estructuras sociales medievales en toda Europa y silenciaba la Ilustración, que parecía desacreditada por los excesos de la revolución. Pero después de la oleada revolucionaria de 1848, tras la cual la reacción de nuevo salió victoriosa, tanto la Restauración como el Romanticismo resultaron ser un breve interludio contrarrevolucionario.

La democracia continuó su curso triunfante, y con ella la revolución técnica: pararrayos, máquinas de hilado, telares mecánicos, máquinas de vapor alimentadas con carbón y al mismo tiempo la construcción de carreteras, puentes y canales, el desarrollo de la locomotora, el barco de vapor, el telégrafo y después de 1825 la primera línea de ferrocarril de Inglaterra. Todos ellos fueron precursores de nuevos métodos de producción y de organización del trabajo. Empezaba a cobrar vida un cambio significativo en las condiciones de la vida económica y social, que se denominó Revolución industrial: una revolución en el ámbito de la tecnología, los procesos productivos, la producción de energía, el transporte, la economía rural y los mercados, pero también en el ámbito de las estructuras sociales y el pensamiento, en conjunción con la explosión demográfica, la revolución de la agricultura y la urbanización. En el primer tercio del siglo XIX, la industrialización de Inglaterra también llegó a Holanda, Bélgica, Francia y Suiza; a mediados de siglo llegó a Alemania y, finalmente, al resto de Europa, Rusia y Japón. Las técnicas industriales, en lugar de ser simplemente empíricas como hasta entonces, se llevaban ahora a la práctica con una base científica, y se convirtieron en tecnología.

Gracias a la ciencia y a la tecnología, en el transcurso del siglo XIX la industria se desarrolló al mismo tiempo que la democracia. Se convirtió en el valor número 4 en el liderazgo de la modernidad. La gente utilizaba el término «industrial» y hablaba de la «sociedad industrial» capitalista burguesa, que había sustituido a la aletargada sociedad aristocrática y que se caracterizaba por las virtudes de la «industria».

Pero con los procesos de producción capitalistas surgieron nuevos conflictos de clase. Grandes sectores de la población trabajadora padecían penurias: a causa de los bajos salarios, las largas jornadas de trabajo, unas condiciones de vida miserables y la inseguridad social; a causa de la explotación de las mujeres y los niños en el trabajo. Lo que se dio en llamar la «cuestión social» cobró una gran importancia; no era una coincidencia, dado el *laissez-faire* del capitalismo propio del «liberalismo de Manchester».

El proletariado reaccionó. En la segunda mitad del siglo XIX, frente a la dominación desatada por el capital privado, se desarrolló el socialismo. Fue un movimiento de trabajadores socialistas bastante heterogéneo, que abarcaba desde los primeros socialistas «utópicos» franceses y los anarquistas hasta el «socialismo científico» de Karl Marx y Friedrich Engels. En 1848 se proclamó el Manifiesto comunista. En lugar de la libertad del individuo (la preocupación básica del liberalismo), ahora se reivindicaba la justicia social (la preocupación básica del socialismo) y, por consiguiente, un orden social más justo. Pero ¿cuál fue la actitud de la iglesia católica ante la Revolución industrial y la justicia social?

Una condena radical de la modernidad — El concilio de la Contrailustración

Para las iglesias católica, protestante y anglicana, la ruptura con la tradición inherente a la democratización y la industrialización fue todo un shock, pero también un desafío para la recuperación, mediante una serie de formas novedosas en la acción de la iglesia, de los trabajadores perdidos. Sin ningún género de dudas, en el siglo XIX se produjo un reavivamiento de las fuerzas religiosas tanto en el clero como en el laicado, en las órdenes religiosas, el movimiento misionero, las obras caritativas y la educación, y especialmente en la piedad popular. Las asociaciones eclesióstas, provistas de gran riqueza en iniciativas religiosas, sociales e indirectamente políticas, eran características de ese período, especialmente en Alemania; entre ellas destacaba la Asociación Popular Católica, la mayor asociación católica del mundo. Siguiendo esta línea se desarrolló un importante movimiento social en el seno del catolicismo alemán, en particular por la influencia del obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler de Maguncia, que convirtió a la iglesia en la abogada de los pobres y de las clases necesitadas.

Pero incluso estas actividades sociales en el seno de la Iglesia acabaron perdiendo credibilidad como resultado de las controversias sobre la definición de la infalibilidad papal en el concilio Vaticano I de 1870. Su conveniencia fue criticada con tanto vigor como escaso éxito por el obispo Ketteler y por la mayoría de los episcopados alemanes y franceses. En esta discusión quedó claro que la democracia moderna, que ya había abolido en

gran medida el sistema absolutista, y el sistema romano, que se había formado en el siglo xi y suponía un freno religioso al absolutismo, estaban en conflicto, que en verdad eran como el fuego y el agua. En las democracias el sistema de clases había desaparecido, en el sistema romano, el clero gozaba de dominio en virtud de su estatus. En las democracias se realizaban esfuerzos para asegurar y establecer derechos humanos y civiles, en el sistema romano se negaban los derechos humanos y los derechos de los cristianos. En una democracia representativa, el pueblo era soberano; en el sistema romano, el pueblo y el clero quedaban excluidos de la elección de los sacerdotes, los obispos y el papa. En una democracia existía una división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial); en el sistema romano, toda la autoridad estaba en manos de los obispos y el papa (primacía e infalibilidad). En una democracia, existía igualdad ante la ley; el sistema romano era un sistema de dos clases, el clero y el laicado. En una democracia existía libre elección de aquellos que debían desempeñar responsabilidades a todos los niveles; en el sistema romano se practicaba el nombramiento por parte de la autoridad superior (los obispos y el papa). En una democracia los judíos y los miembros de otras confesiones estaban en pie de igualdad; en el sistema romano, el catolicismo era la religión del estado allí donde pudiera establecerse.

La oleada revolucionaria que se inició en París en 1848 también engulló al estado eclesial. Para empezar, Pío IX, elegido dos años antes, promulgó reformas liberales, decretó una amnistía y fue celebrado con entusiasmo por el pueblo, pero debido a su negativa a emprender reformas profundas, fue obligado por los rebeldes a huir a Gaeta. Tras la derrota de la revolución italiana, volvió a Roma con la ayuda de tropas francesas y austríacas convertido en un hombre nuevo. Se había transformado en enemigo implacable de todos los movimientos «liberales» (es decir, de todos aquellos que mostraran una buena disposición hacia las reformas), intelectuales, culturales, políticos, en el pensamiento y en la teología. Durante su mandato, un «ultramontanismo» paternalista, esa veneración emocional y sentimental al santo padre «de allende las montañas», que resultaba desconocido tanto en la Edad Media como en la Contrarreforma, se extendió por el norte y el oeste de Europa. Un número creciente de congregaciones de hombres y mujeres, asociaciones (como la Asociación Pía) y organizaciones de todas clases «leales a Roma», fueron muy activas en el espíritu de la restauración romana y la obediencia incondicional al papa. Estos se esforzaron en lograr la polarización política de la sociedad en lugar de superarla.

Era una estrategia de corto alcance: la consolidación interna y el aislamiento del exterior. Con la dirección de Pío IX, un hombre emocionalmente inestable desprovisto de dudas intelectuales que mostraba los síntomas propios de un psicópata, se erigió en fortaleza de la Contrarreforma medieval contra la modernidad con todos los medios a su alcance. En el mundo moderno exterior prevalecían la frialdad de la indiferencia religiosa, la hostilidad hacia la iglesia y la falta de fe. Pero en el interior, el papismo y el marianismo prodigaban el calor del hogar: la seguridad emocional a través de la piedad popular de cualquier clase, desde

las peregrinaciones a las devociones para las masas pasando por las celebraciones de mayo, cuando se honraba a María con velas y flores.

Aquí se colocaron los cimientos para lo que Karl Gabriel ha llamado una «forma social específicamente católica». Los católicos de la segunda mitad del siglo xix y la primera del xx parecían estar inmersos en un ambiente confesional cerrado con una visión propia del mundo. A duras penas advertían cuan burocratizada y centralizada estaba la estructura del ministerio de la iglesia. Las formas de organización de la iglesia se modernizaron y se sacralizaron al mismo tiempo, y el clero se disciplinó más que nunca debido a que se había separado del «mundo» tanto como era posible. El resultado fue un sistema ideológicamente cerrado que legitimaba, por una parte, un distanciamiento con respecto al mundo moderno y, por otra, reclamaba el monopolio de las interpretaciones fundamentales del mundo.

Muchos factores contribuyeron a la construcción de este sistema antimoderno y sus pretensiones de verdad. Paralelamente al neorromanticismo, a la arquitectura neogótica y la música neogregoriana, en la iglesia católica romana se propagó la neoescolástica. La iglesia prescribía el neotomismo como la teología católica romana normal para todas las escuelas religiosas, aunque esta ya no atraía el interés general ni formulaba las preguntas teológicas adecuadas. Los movimientos de renovación teológica, particularmente en las facultades estatales de Alemania, sentían la represión de la cuna: la iglesia suprimió facultades (Marburgo, Giessen) o las dividió (Tubinga) y despidió a grupos enteros de profesores, algunos de los cuales hasta se incluyeron en el índice (Bonn, Viena).

El retraso temporal entre las evoluciones en el seno de la Iglesia y en la sociedad moderna era impresionante: en el mismo decenio en que Charles Darwin anunciaba al público su teoría de la evolución, Pío IX tuvo la idea, en demostración de su poder pleno y de su infalibilidad de fado, de promulgar un dogma por propia iniciativa. Promulgar un dogma es una acción que tradicionalmente siempre se ha ejecutado en el seno de un concilio en respuesta a una situación conflictiva para evitar la herejía. La intención de Pío IX era avivar la piedad tradicional y fortalecer el sistema romano. El extraño dogma que tenía en mente era el de la «Inmaculada Concepción» (María fue concebida en el cuerpo de su madre sin pecado original), fechada en 1854. No encontraremos ni una sola palabra en la Biblia ni en la tradición católica del primer milenio acerca de ello, y apenas tiene sentido a la luz de la teoría de la evolución.

Las fuerzas de oposición en Alemania y Austria aún eran poderosas, especialmente en los centros teológicos de Tubmga, Viena y Munich, aunque el papa intentó aislar a los teólogos reformistas y limitar a los obispos con una serie de documentos doctrinales y la intervención de los nuncios papales. Diez años después del dogma de Pío IX, en 1864, se celebró en Munich un congreso de expertos católicos bajo el liderazgo del historiador de la iglesia más reputado de Alemania, Ignaz von DoUmger. En respuesta, el papa publicó una encíclica reaccionaria (*Quanta cura*), acompañada de un *Syllabus errorum modernorum*, un compendio de los errores modernos, ocho

en total. En su conjunto, significaba una defensa inflexible de la doctrina y las estructuras de poder de la Edad Media y la Contrarreforma, y una declaración de guerra general a la modernidad

Lo más pernicioso no era que el papa se opusiera a la amenaza que se cernía sobre la omnipotencia del estado y que la política sustituyera a las religiones, sino que rechazaba la modernidad como tal. Las asociaciones clericales y las sociedades bíblicas fueron condenadas; también se condenaron los derechos del hombre, así como la libertad de conciencia, de religión, de prensa y el matrimonio civil. El panteísmo, el naturalismo y el racionalismo, la indiferencia y el latitudinarismo, el socialismo y el comunismo fueron condenados sin distinciones. Cualquier renuncia al estado eclesial se incluía en la lista como un error, lo que promovió un clima general de condena y la afirmación de que el pontífice romano podía y debía «reconciliarse y aceptar el progreso, el liberalismo y la nueva civilización».

Tras el éxodo de los reformistas y más tarde de los científicos naturales modernos y los filósofos, ahora era prácticamente inevitable la migración de muchos trabajadores e intelectuales fuera de la iglesia católica. En cuanto a la ciencia y la educación, tan fundamental para los hombres y mujeres modernos, este catolicismo no tenía nada más que ofrecer; en general, se correspondía con el nivel educativo de las masas católicas.

Un síntoma importante de este pernicioso desarrollo fue que gran número de los espíritus más representativos de la modernidad europea se incluyeron en el índice de libros prohibidos a los católicos. Junto con numerosos teólogos críticos con la iglesia, Copérnico y Galileo, los fundadores de la ciencia moderna, aparecían los padres de la filosofía moderna, Descartes y Pascal, Bayle, Malebranche y Spinoza, acompañados de los empiristas británicos Hobbes, Locke y Hume. También estaba la Crítica de la razón pura de Kant, evidentemente Rousseau y Voltaire, y más tarde John Stuart Mill, Comte, y también los grandes historiadores Gibbon, Condorcet, Ranke, Taine y Gregorovius. Después aparecía Diderot y D'Alembert con su Encyclopédie y hasta el Diccionario Larousse; Grotius, el jurista constitucional e internacional, Von Pufendorf y Montesquieu; y finalmente la élite de la literatura moderna: Heine y Lenau, Hugo, Lamartine, Dumas padre e hijo, Balzac, Flaubert, Zola, Leopardi y D'Annunzio... en nuestros días Sartre y Simone de Beauvoir, Malaparte, Gide y Kazantzakis... Este «magisterium» y este «buen catolicismo», no entraban seriamente en una discusión crítica constructiva con el ateísmo moderno y el laicismo; para defenderse, el «magisterium» utilizaba clichés apologeticos, caricaturas y condenas.

Todo ello mostraba hasta qué punto el paradigma católico romano de la Edad Media se había puesto a la defensiva, en Roma y en todos los frentes. Pero el mundo moderno, que se había conformado sin Roma y contra ella, proseguía su marcha sin dejarse impresionar por la utopía retrógrada de la burocracia propia del estado eclesial que, anclada en la Edad Media, era hostil a la reforma. Sobre todo, la iglesia llamaba a cerrar filas (acies ordinata), a la sumisión, la humildad y la obediencia. Pero cuanto más JUICIOS falsos socavaban el «magisterium» romano en cuestiones de

ciencias naturales y exégesis bíblica, democracia y moral pública, y más aumentaba la oposición, más se parapetaba el hombre del Vaticano en su propia infalibilidad para confirmarse y legitimarse. Lo que una vez fue Contrarreforma era ahora Contrailustración.

Más aún, trescientos años después del concilio de Trento —que en buena medida siguió esta misma línea de contrailustración— se convocó un nuevo «concilio ecuménico» en Roma en 1869, en el mismo Vaticano. La mayoría de los padres conciliares (muchos de los cuales viajaron especialmente desde las plazas fuertes de Italia y España para prestar su apoyo al concilio) llevaban consigo la impronta de la restauración y el Romanticismo de sus primeros años (que políticamente ya estaban superados desde 1848). Los embargaba el temor al liberalismo, al socialismo y al positivismo racionalista, y estaban obsesionados con la «cuestión romana»: si los Estados Pontificios, ya reducidos a Roma y sus alrededores como resultado de la intervención del gobierno del Piamonte en 1860, debían rendirse. En la cuna se pensaba que solo la definición solemne de la primacía y la infalibilidad papales por parte del concilio ecuménico podría evitar que la nación italiana lo conquistara. El concilio Vaticano iba a constituir un claro contrapunto al concilio de Constanza (1414-1418), de modo que los puntos de vista tradicionales de este último con respecto a la supremacía del concilio sobre el papa podían olvidarse.

Y así Pío IX, quien rápidamente había cambiado de reformista liberal a reaccionario político y teológico y enemigo de los derechos del hombre, con el apoyo de la prédica y la prensa ultramontanas, especialmente en Francia, avanzó en la definición de las prerrogativas papales como su principal preocupación personal. En las peregrinaciones papales y en las audiencias papales, que se estaban convirtiendo en costumbre, y en sus viajes a través de Italia, este hombre amigable y elocuente interpretaba el papel del «perseguido por los poderes anticristianos» y creó un ambiente favorable a la definición de la infalibilidad entre el pueblo y el clero católicos. Mientras tanto, el adoctrinamiento ultramontano de las masas católicas y la centralización del aparato administrativo de la iglesia habían progresado, en parte gracias a la creciente influencia romana en la elección de los obispos y la atención prestada internamente a las diócesis. Esta influencia se ejerció en la concesión del título de prelado con honores a los miembros del clero o del laicado que mostraran buena disposición hacia Roma, nombrando cardenales adecuados y pronto estableciendo centros de enseñanza romanos para los candidatos al sacerdocio de todas las partes del mundo (siguiendo el modelo del Collegium Germanicum).

Sm embargo, muchos obispos conocían el lado oculto de ese papa jovial, ese hombre emocionalmente peligroso de formación teológica superficial, poco versado en los métodos de la ciencia moderna, egocéntrico y rodeado de consejeros de mente estrecha. Hubo mucha oposición en el concilio Vaticano. Y los obispos de amplia educación, como el obispo de Orleans, Félix Dupanloup, y especialmente el obispo de Rottenburg, Karl Joseph Hefele, quien como profesor de historia de la Iglesia en Tubinga había escrito una

historia de los concilios en vanos volúmenes, sabía qué argumentos podían hallarse en la historia de la iglesia contra la infalibilidad papal.

A pesar de la oposición generada en el episcopado, tras semanas de vigorosas controversias e impulsados por las enérgicas presiones del papa, quien rechazaba las objeciones y las propuestas de compromiso, el 18 de julio de 1870 se definieron dos dogmas papales. Antes de que se aprobaran, no solo los arzobispos de Milán y St Louis, Missouri, sino también los representantes de las sedes metropolitanas más importantes de Francia, Alemania y Austria-Hungría abandonaron el concilio. Hasta hoy en día los decretos siguientes son objeto del rechazo decidido tanto ortodoxo como protestante, y la causa de una división en el seno de la iglesia católica que fácilmente se podría haber evitado:

El papa disfruta de primacía legal en la jurisdicción sobre cada iglesia nacional y todo cristiano

El papa posee el don de la infalibilidad en sus propias decisiones solemnes sobre el magisterio. Estas decisiones solemnes [ex cathedra] son infalibles en base al apoyo especial del Espíritu Santo y son intrínsecamente inmutables (irreformables), no en virtud de la aprobación de la iglesia.

El propio papa consideró la controversia sobre el estado eclesial como un nuevo episodio en la batalla de la historia del mundo entre Dios y Satán, que con una confianza completamente irracional en la victoria de la Divina Providencia él esperaba ganar. Pero el papa de la infalibilidad se equivocó: perdió la batalla por los Estados Pontificios. Exactamente dos meses después de la definición de infalibilidad, el 20 de septiembre de 1870, las tropas Italianas entraron en Roma. El voto popular emitido por los romanos resultó en una abrumadora mayoría contrario al papa. El concilio Vaticano, que se suspendió a causa de la guerra franco-prusiana, no proseguiría

En el episcopado la resistencia al dogma de la infalibilidad pronto sucumbió: el obispo Hefele fue el último en someterse. Ya en 1870-1871 hubo en Alemania numerosas concentraciones de protesta y panfletos, y congresos católicos en Munich y Colonia. Aquí la Ilustración católica (cuyo portavoz era Ignaz Hemrich von Weissenberg, vanas veces rechazado para el episcopado por el reaccionario León XII) ya había realizado una gran tarea de apoyo a la reforma de la educación religiosa, la predicación y los himnos en lengua vernácula, la independencia episcopal y la abolición del celibato obligatorio. Como resultado de tales protestas se formó (bajo el liderazgo espiritual de DoHmger) la antigua iglesia católica (que en Suiza responde por iglesia católica cristiana): se trata de una iglesia que sigue siendo católica, pero «libre de Roma». Con obispos válidamente consagrados, pretende preservar la fe de la Iglesia del primer milenio (de los siete primeros concilios), poner en práctica una constitución episcopal-smodal con gran autonomía respecto de la iglesia local, y otorgar al papa poco más que una «primacía de honor». Las costumbres introducidas en la Edad Media, o no, hasta el siglo XIX, del celibato obligatorio, la obligación de confesarse una vez al año, el culto a las reliquias, el rosario, la veneración del corazón de Jesús y del corazón de María, se repudian. En muchos aspectos, esta pequeña, atrevida y ecuménicamente abierta antigua iglesia católica ya

anticipó desde sus inicios las reformas del concilio Vaticano II, y recientemente ha ido incluso más allá con la ordenación de mujeres.

Como es natural, en la Roma papal de los tiempos del concilio Vaticano I las cosas se veían de modo diferente: después de todo, en 1870 el sistema romano, que había resistido desde el siglo xi a pesar de toda la oposición, todas las revoluciones e interrupciones, había logrado finalmente, y en gran medida, hallar su piedra angular. Se pensaba que el papa, ahora pontífice absoluto y de enseñanzas infalibles, podría ser capaz en el futuro de resolver fácilmente los problemas y tomar las decisiones necesarias. Sin embargo, cuando se encontraron con estos dos dogmas papales, no solo los antiguos católicos se preguntaban qué se había hecho del mensaje de Jesús de Nazaret en el segundo milenio. O para decirlo sin ambages: ¿qué habría dicho Jesús, a quien este papa apelaba en su concilio, sobre todo ello? Yo desconozco cuan seriamente deseaba Karl Rahner, el teólogo del concilio Vaticano II, que se tomaran sus palabras cuando señaló: «¡Jesús no habría entendido una palabra!»

8.- La iglesia católica, presente y futuro

¿Seguiría el papa siendo el papa, tal como se entiende en la ideología romana, si abandonara la idea de la infalibilidad? En el siglo XIX se debatió el estatus de los Estados Pontificios en estos mismos términos. Durante mil años ha resultado imposible imaginar el papado sin un gran estado. Pero con la creación de la nación-estado italiana, el papado fue obligado a contentarse con un estado proforma: un estado diminuto alrededor de San Pedro con una residencia de verano en Castel Gandolfo y unos pocos edificios extraterritoriales y algo de terreno, que en conjunto apenas llega a un cuarto de la extensión del principado de Mónaco y menos de quinientos habitantes. Resulta comprensible que tras la conquista italiana de Roma los papas desempeñaran inicialmente durante décadas el papel de «prisioneros del Vaticano» y despertaran muchas simpatías, aunque no solo era su propio dogma de *non possumus*, «no podemos», lo que evitaba que abandonaran el Vaticano y, por tanto, al actuar así, aceptaran la nueva situación entre la iglesia y el estado.

Aun así, incluso sin un estado pontificio, los papas eran en efecto capaces de instaurar en la iglesia católica el gobierno papal único prometido en el concilio Vaticano I... a costa de la tradicional independencia de las iglesias locales y sus obispos y de los elementos sinódicos. Por otra parte, los papas habían efectuado una contribución sustancial a la iglesia católica preservando su unidad estructural y la catolicidad internacional en tiempos de nacionalismo; ciertamente, tras un período de revoluciones habían sido capaces incluso de reforzar su papel en el mundo.

El sucesor del papa de la infalibilidad, León XIII (1878-1903), renunció sabiamente a reclamar la infalibilidad y se preocupó por una reconciliación de la iglesia y la cultura. Abrió la iglesia católica a la evolución social y política. No solo terminó con la *Kulturkampf* que la enfrentaba al imperio germánico y que había surgido tras la reacción protestante hasta llegar al Compendio de los errores modernos y la definición de la infalibilidad, sino también otros conflictos políticos similares con Suiza y los estados latinoamericanos. Aunque siguió defendiendo la necesidad de un estado de la iglesia y los dogmas papales, León XIII corrigió la actitud negativa de Roma hacia la modernidad, la democracia y las libertades, en parte incluso hacia la exégesis moderna y la historia de la iglesia, y sobre todo hacia la «cuestión social». Ahora que el papa ya no era responsable de un estado de la iglesia socialmente retrógrado, podía publicar la ya por mucho tiempo esperada encíclica social *Rerum novarum* (1891), casi medio siglo después del Manifiesto comunista. Contrariamente al *laissez-faire* del liberalismo del siglo XIX, el papa aprobó intervenciones reguladoras por parte del estado y, contrario al socialismo, defendió la propiedad privada. Muchos «católicos reformistas» esperaron entonces que se produjera un cambio fundamental en Roma. Pero quedaron defraudados. Hacia el final del pontificado de León volvieron a hacerse visibles ciertas tendencias retrógradas, por ejemplo en la creación de una comisión bíblica papal para la supervisión de los exégetas. La hábil combinación de absolutismo en el seno de la iglesia y la adopción

simultánea de iniciativas sociales (y a veces populistas) seguiría marcando, con variaciones tácticas en el énfasis, la estrategia de Roma hasta el presente pontificado.

El sucesor de León, Pío X (1903-1914), que durante muchos años fue sacerdote y obispo diocesano, ciertamente se dedicó con intensidad a la renovación interna de la iglesia, a mejorar la educación en los seminarios y a una celebración de la eucaristía en la cual la comunión se recibiera de forma regular. También reorganizó la curia romana. Pero ninguna de esas reformas era trascendental. También en la política exterior el décimo Pío siguió la misma línea que los otros nueve, rechazando las tendencias democráticas y parlamentarias, y permitiendo la ruptura de los lazos diplomáticos con Francia y España. En Italia tomó medidas contra los demócratacristianos, y en Alemania tomó partido a favor de las asociaciones de trabajadores católicos y en contra de los sindicatos cristianos.

Y lo que era aún peor, Pío X reprimió cualquier reconciliación de las enseñanzas católicas con la ciencia y el conocimiento modernos. Bajo la etiqueta despectiva de «modernismo» lideró una limpieza antimoderna a gran escala, una caza de herejes formal contra los teólogos reformistas, especialmente los exégetas y los historiadores. En Francia, Alemania, Norteamérica e Italia se entablaron procesos contra la élite intelectual católica, con sanciones de varios tipos (el índice, la excomunión, la destitución). Un nuevo Compendio de los errores modernos y una encíclica antimoderna (1907), que ciertamente era un «juramento antiniernista» (1910, muy extenso), impuesto sobre el clero, tenía como objetivo la erradicación de los modernistas de una vez y para siempre. Lo mismo resultó cierto para los decretos dogmáticos de la comisión bíblica cada vez que se ponía en cuestión la historia sagrada. Pío contó con apoyos para espiar a obispos, teólogos y políticos por parte de una organización secreta de la curia (*Sodalitium Pianum*), comparable al actual *Opus Dei*, que bajo el liderazgo del subsecretario de estado del Vaticano, Umberto Benigni, logró instituir lo que Josef Schmidlin ha llamado «un pernicioso gobierno subsidiario de la iglesia». «Aunque el mismo Pío en persona no fuera culpable de ser el principal autor de esta perniciosa conjura mundial, al menos es su cómplice, pues sistemáticamente la ha alentado y ha alzado su rígida mano protectora para encubrirla.» Hasta qué punto las beatificaciones romanas han degenerado en nuestros días hasta convertirse en gestos de la política de la iglesia queda patente en la canonización de este papa por Pío XIII en 1954. El hecho de que, aún más recientemente, el Vaticano haya abierto el archivo de la Inquisición solo hasta 1903, hasta la accesión de Pío X, muestra cuánto temor inspira la verdad.

Incluso en el colegio cardenalicio muchos estaban descontentos con el talante reaccionario e inquisitorial de Pío X, tal como se puso de manifiesto en la elección como papa de Giacomo della Chiesa, el mismo hombre que Pío había excluido como subsecretario de estado nombrándole arzobispo de Bolonia, y a quien nombró cardenal poco antes de su muerte. Como Benedicto XV (1914-1922), el nuevo papa acabó de manera fulminante con la organización secreta de Benigni, que lo estaba envenenando todo (Benigni se

convirtió después en agente de Mussolini). Este papa se involucró como mediador en la Primera Guerra Mundial, aunque sin éxito, y continuó con la política conciliadora de León XIII. Aun así, en mitad de la guerra (1917) aprobó el nuevo Codex Iuris Canonici (derecho canónico) ya preparado por su predecesor... sin el consentimiento del episcopado mundial. La primacía universal de la ley definida por el Vaticano I, y el sistema centralista unido al mismo, recibieron la bendición legal y quedó salvaguardada en todos sus detalles; por ejemplo, contrariamente a la tradición católica más temprana, se garantizó el derecho del papa a nombrar a los obispos.

La catástrofe global de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) dejó perfectamente claro para todos los que tenían ojos que los valores principales de la modernidad estaban en crisis: el absolutismo moderno de la razón, el progreso, el nacionalismo, el capitalismo y el socialismo habían fracasado. Pero la oportunidad de fundar un nuevo orden mundial, más justo y pacífico, en 1918 —las propuestas concretas del presidente norteamericano Woodrow Wilson— se perdió por culpa de los practicantes europeos de la realidad. Y Europa tuvo que pagarla con creces con los movimientos reaccionarios del fascismo, el nazismo y el comunismo, que de un modo «moderno», idealizaban la raza, la clase y a sus líderes y entorpecieron el camino para lograr un orden mundial nuevo y mejor. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial puso en movimiento la revolución global que quedaría de manifiesto tras la Segunda Guerra Mundial: el cambio del paradigma eurocéntrico de la modernidad, que poseía un marcado sello colonialista, imperialista y capitalista, al paradigma verdaderamente global y policéntrico de la posmodernidad, que poseía una orientación ecuménica. Sin embargo, este cambio se reconoció en parte en Roma, y de nuevo demasiado tarde.

El instruido sucesor de Benedicto, Pío XI (1922-1939) gobernó de un modo autocrático similar y propagó la «extensión del remo de Dios», sobre todo mediante la «acción católica» del laicado, aunque siguieron siendo una extensión del brazo de la jerarquía. Alentó el clero nativo en las misiones, y en Roma las enseñanzas de la Iglesia y el arte. En una encíclica antiecuménica (*Mortalium animos*, 1928), sin embargo, adujo numerosas razones por las cuales les quedaba vetado a los católicos tomar parte en la gran conferencia ecuménica de Lausana convocada por Fe y Orden, predecesora del concilio mundial de las Iglesias de 1929. Y como reacción a la conferencia anglicana de Lambeth, y sin oposición del episcopado, en 1930 embarcó a la iglesia católica en su perniciosa singladura contra el control de natalidad (la encíclica *Casti connuh*). Esto constituyó más tarde el argumento principal a favor del «infalible» consenso del papa y los obispos en esta doctrina. En el mismo año convirtió en «maestro de la iglesia» a Robert Bellarmine, SJ (fallecido en 1621), quien en su breve catecismo contestaba a la pregunta «¿Quién es cristiano?» de un modo adecuadamente curial: «El que obedece al papa y al pastor por él designado.»

Sin embargo, fue Pío XI al que la iglesia católica le debe la nueva encíclica social *Quadragesimo anno* (1931). Retomando la *Rerum novarum*, afirmaba la necesidad de reformas mediante la aplicación del principio de

subsidiariedad, es decir, que las decisiones deben tomarse en el nivel más bajo posible, pero al mismo tiempo desarrollaba el principal valor premoderno de un «orden basado en la distinción de clase». Este es el papa al que la iglesia católica debe la solución de la «cuestión romana» Enfrentado al duce fascista Benito Mussolini, tras casi sesenta años convirtió el non possumus, que había evitado que los papas abandonaran el Vaticano, reconociendo la nueva situación, en un possumus, «podemos» En los tratados de Letrán de 1929 el papa fue reconocido por el estado Italiano como soberano del estado pontificio y compensó las futuras pérdidas de derechos con una gigantesca suma de dinero

Con el fin de salvaguardar la posición de la iglesia católica en los países afectados por el turbulento período de entreguerras y al mismo tiempo para establecer el sistema eclesial centralista, el Vaticano firmó vanos concordatos, entre otros con los regímenes fascistas de España y Portugal, una empresa dudosa. El Reichskonkordat que el secretario de estado Pacelli negoció con la Alemania de Hitler se demostró fatal; un respaldo a Hitler sin precedentes en aquella época. Ciertamente, el mismo Pío XI era un enemigo decidido de los nazis y se negó a recibir a Hitler en el Vaticano. Condenó la doctrina nacionalsocialista, su política y la violación del concordato en su encíclica, escrita en lengua alemana, *Mit brennender Sorge* (Con ardiente preocupación) de 1937. Una encíclica contra el racismo y el antisemitismo estaba también en preparación, pero Pío XI murió pocos meses después del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Su sucesor fue el mismo secretario de estado, Eugenio Pacelli, que logró negociar un concordato aparentemente juicioso con Hitler. La encíclica contra el racismo y el antisemitismo quedó archivada. Debo subrayar algo más acerca de este papa, Pío XII, que todavía hoy en día es motivo de vigorosas controversias

El silencio sobre el holocausto

Que en su confesión de culpabilidad de 2000 Juan Pablo II todavía guardara silencio sobre los errores de sus antecesores papales está sin duda relacionado con la demanda papal de la «infalibilidad», aunque, como hemos visto, tales predecesores tienen la mayor parte de culpa en el cisma entre oriente y occidente y la Reforma, las cruzadas y la Inquisición, las persecuciones de los herejes y la quema de brujas. Lo que resulta más incomprensible de todo es su falta de mención al silencio de Pío XII sobre el holocausto. A pesar de todas sus lamentaciones sobre la persecución de los judíos y el antisemitismo «a manos de los cristianos de toda época y lugar», ni siquiera ante el memorial del holocausto Yad Vashem en marzo de 2000 dijo una sola palabra sobre la iglesia como institución, el Vaticano o Pío XII. Antes bien, deseaba beatificar a este papa al igual que a su predecesor, Pío IX, quien tomó aberrantes medidas contra los judíos, restringió sus libertades y en 1850 llegó a ordenar la reconstrucción de los muros del gueto judío de Roma, y en 1858 en Bolonia permitió que el chiquillo de seis años Edgardo Mortara fuera separado de sus padres por la policía papal porque había recibido el bautismo católico en secreto por iniciativa de una criada cuando estaba enfermo. El niño fue secuestrado y llevado a Roma, y a pesar de las protestas a nivel mundial (incluidas la intervención de Napoleón III y

del emperador Francisco José) se le dio inexorablemente una educación católica. De hecho, se ordenó sacerdote años más tarde. Solo tras la invasión de los ejércitos italianos de liberación fueron derribados finalmente los muros del gueto romano, pero a la desaparición del gueto judío le siguió la formación del gueto papal.

Una y otra vez se ha preguntado por qué el hierocrático Pío XII (1939-1958) -el último representante indiscutible del paradigma medieval de la Contrarreforma y el antimodernismo, quien tras la Segunda Guerra Mundial (en 1950) siguió esforzándose en continuar en la línea de Pío IX con la definición de un segundo dogma mariano «infalible» (la asunción física de María a los cielos), proscribió a los sacerdotes trabajadores franceses y despidió a los teólogos más importantes de su tiempo— se resistió desde el principio a una condena pública del nacionalsocialismo y el antisemitismo.

Para comprender esta actitud uno debe ser consciente de que las acciones de este diplomático de la iglesia expresamente germanófilo, desprovisto de experiencia pastoral, que pensaba sobre todo en términos legales y diplomáticos más que en la teología a la luz del Evangelio, se ciñen a la curia y a la institución en lugar de actuar de modo pastoral sobre hombres y mujeres. Desde la conmoción que experimentó Pacelli cuando era un joven nuncio en Munich, cuando fue testigo de la «república soviética» de 1918, obsesionado por el temor al contacto físico y el temor al comunismo, su actitud ha sido profundamente autoritaria y antidemocrática («El catolicismo del Führer»). Así estuvo casi predispuesto a una alianza anticomunista pragmática con el nazismo totalitario (aunque también con los regímenes fascistas de Italia, España y Portugal). Este diplomático profesional, cuyas buenas intenciones no se pueden negar, siempre estuvo preocupado por la libertad y el poder de la iglesia como institución (la curia, la jerarquía, las corporaciones, las escuelas, las asociaciones, las cartas pastorales, la libre práctica de la religión): los «derechos humanos» y la «democracia» continuaron siéndole extraños toda su vida.

En cuanto a los judíos, a Pacelli, como romano, Roma y siempre Roma era la nueva Sión, el centro de la iglesia y del mundo. Nunca mostró simpatía personal por los judíos; antes bien, los consideraba responsables de la muerte de Dios. Como representante triunfalista de la ideología romana, veía a Cristo como romano y a Jerusalén superada por Roma. Así pues, desde el principio, y al igual que toda la curia romana, estaba en contra de la fundación de un estado judío en Palestina.

El nacionalsocialismo y el judaísmo representaban para este monarca de la iglesia, que impresionaba al mundo entero, un conflicto de conciencia. Pero no debe olvidarse que en 1931 Pacelli presionó al canciller católico alemán Brüning para que se formara una coalición con los nacionalsocialistas, y rompió con Brüning cuando este se negó. Más aún, el 20 de julio de 1933 Pacelli firmó ese nocivo Reichskonkordat con el régimen nazi: este fue el primer tratado internacional con el Führer, que hacía unos meses que había llegado al poder, y otorgó a Hitler el reconocimiento de su política exterior; en la política interior integró a los católicos y a su episcopado y clero rebelde en el sistema nazi. Como algunos otros miembros

de la curia, Pacelli advertía la afinidad entre su propia concepción autoritaria, es decir, antiprotestante, antiliberal, antisocialista y antimoderna del estado y la concepción autoritaria nazi y fascista del mismo: aquí se equiparaba la «unidad», el «orden», la «disciplina» y el «principio del Führer» a nivel del estado natural a lo que se deseaba a un nivel sobrenatural en la iglesia.

En cualquier caso, sobrestimando excesivamente la importancia de la diplomacia y de los concordatos, Pacelli tenía fundamentalmente dos objetivos políticos: la victoria sobre el comunismo y la victoria en la preservación de la institución eclesiástica. La desgraciada cuestión de los judíos le parecía una cuestión sin importancia. Ciertamente, a diferencia de muchos en occidente, no tenía mal concepto de Stalin. Y ciertamente como papa, especialmente hacia el final de la guerra, trabajó duramente mediante acciones diplomáticas y ayudas caritativas a la salvación de judíos tanto en grupo como individualmente, especialmente en Italia y Roma. En dos alocuciones de 1942 y 1943 lamentó brevemente, y en términos abstractos y generales, el destino del «pueblo desafortunado» que había sido perseguido por su raza. Pero este papa nunca utilizó la palabra «judío» en público, del mismo modo que la encíclica antinazi *Mit brennender Sorge* de 1937, de la que fue en parte responsable, tampoco mencionaba las palabras «judío» o raza. Y así como Pacelli no protestó contra las leyes raciales de Nuremberg (1935) ni contra el pogromo de la *Kristallnacht* (1938), tampoco protestó contra el ataque italiano a Etiopía y Albania (el Viernes Santo de 1939) y, finalmente, no protestó contra el inicio de la Segunda Guerra Mundial por parte de los nazis con la invasión de Polonia el 1 de septiembre de 1939.

¿Habrían sido sus protestas inútiles? Konrad Adenauer, quien más tarde se convertiría en canciller, pensaba de un modo completamente diferente. La protesta pública de un solo obispo alemán (Galen de Munster en 1941) contra el monstruoso «programa de eutanasia» de Hitler ya había demostrado (aunque la conferencia episcopal guardó silencio al respecto) tener un amplio efecto en la opinión pública, y los obispos luteranos de Dinamarca tuvieron gran éxito en su apoyo público a los judíos. Pero Pío XII dejó a los obispos católicos de Holanda, que habían apoyado también a los judíos, en la estacada. Este hombre, que hablaba de cualquier tema posible en miles de alocuciones, evitó pronunciarse públicamente contra el antisemitismo, e incluso se negó a cancelar el concordato que los nazis habían desdeñado constantemente desde el principio. El hombre que después de la guerra excomulgaría a todos los miembros del partido comunista en el mundo debido a la situación política en Italia no pensó ni por un instante en excomulgar a los «católicos» Hitler, Himmler, Goebbels y Bormann (Gormg, Eichmann y otros eran normalmente protestantes). Pío guardó silencio sobre los evidentes crímenes de guerra alemanes en toda Europa; aunque desde 1942 estaba extremadamente bien informado por el nuncio en Berna y por los capellanes del ejército italiano en Rusia, y aunque fue incluso reprendido por ello por su confidente la hermana Pasqualina, guardó silencio sobre el holocausto, el mayor genocidio de todos los tiempos.

El silencio sobre el holocausto fue más que un error político; fue un error moral. Representó el rechazo a realizar protestas morales independientemente de su oportunidad política; más aún, constituía un acto de desidia por parte de un cristiano que creía merecer el título (aunque esta ha sido la costumbre desde la Edad Media) de «representante [no solo de Pedro] de Cristo» y que escondió sus errores después de la guerra, reprimió la disidencia en el seno del catolicismo con medidas autoritarias y hasta el día de su muerte rechazó el reconocimiento diplomático del joven estado de Israel. El subtítulo de la obra teatral de Rolf Hochhuth sobre Pío XII, El representante, «Una tragedia cristiana», no resulta inapropiado.

Pero beatificar a Pío XII, al igual que beatificar a Pío IX —el enemigo de los judíos, los protestantes, los derechos del hombre, la libertad religiosa, la cultura moderna—, hubiera sido una farsa del Vaticano y una negación de las confesiones más recientes de culpabilidad por parte del papa. «No, no es un santo —nos decía en el Collegium Germanicum su leal secretario personal, el padre Robert Leiber, aún en vida del papa—. No, no es un santo, pero es un hombre de la iglesia.» «Pero ¿qué se esconde detrás de los deseos de un papa de canonizar a otros papas? —se preguntaba la revista internacional Concilium en un informe publicado en julio de 2000—. ¿Se trata de una campaña dirigida a afianzar la autoridad papal o debe entenderse como un intento de rebajar el importante acto de reconocimiento de la santidad para salvaguardar los fines ideológicos?»

Debemos a otro papa que la situación del papado con respecto al judaísmo no sea tan lamentable. Este papa es Angelo Giuseppe Roncalli, elegido sucesor de Pío el 28 de octubre de 1958 como Juan XXIII. Considerado a sus setenta y siete años como un «papa de transición», se convirtió en realidad en el papa de una transición revolucionaria que liberó a la iglesia católica de su rigidez interna.

El papa más significativo del siglo xx

Fue Juan XXIII (1958-1963), y no otro, el que en un pontificado de cinco años escasos abrió las puertas a una nueva era en la historia de la iglesia católica. Frente a la resistencia de la curia, dotado de considerable educación histórica y experiencia pastoral, abrió para la iglesia, imbuida de la Contrarreforma medieval y el paradigma antimoderno, el camino a la renovación (aggiornamento), a la proclamación del Evangelio adecuándose a los tiempos; a un entendimiento con las otras iglesias cristianas, con el judaísmo y las restantes religiones del mundo; a los contactos con los estados del este; a la justicia social internacional (la encíclica *Mater et magistra*, 1961); a la apertura al mundo moderno y a la defensa de los derechos humanos (la encíclica *Pacem in terra*, 1963). A través de su comportamiento colegiado reforzó el papel de los obispos. En todo esto, el papa Juan mostró una nueva concepción pastoral del ministerio papal.

La nueva actitud de Roncalli hacia el judaísmo, que se hallaba en completo contraste con la de Pacelli, también debe calificarse de histórica. Durante la Segunda Guerra Mundial, y como delegado apostólico en Turquía, había salvado la vida de miles de judíos de Rumania y Bulgaria,

especialmente niños (mediante la emisión de certificados de bautismo en blanco). Elegido papa en 1958, al año siguiente hizo algo que su predecesor siempre había rechazado: en las intercesiones de la liturgia del Viernes Santo eliminó la frase «los traidores judíos» en una plegaria tradicional [pro perfidis Judaeis) a favor de unas intercesiones que resultaran finalmente respetuosas con los judíos. Por primera vez recibió a un grupo de más de cien judíos americanos y los saludó con las palabras bíblicas de José en Egipto: «¡Soy José, vuestro hermano!» Y cierto día ordenó espontáneamente que su coche se detuviera ante la sinagoga de Roma para poder bendecir a los judíos que estaban saliendo en ese momento. La noche anterior a la muerte de este papa, el rabino jefe de Roma acudió acompañado de numerosos judíos dispuesto a orar con los católicos.

Pero el acto históricamente más importante de Juan XXIII fue la convocatoria del concilio Vaticano II el 25 de enero de 1959, que sorprendió a todo el mundo. Inauguró solemnemente el concilio el 1 de octubre de 1962. Este corrigió a Pío XII —aparte de en su encíclica, pionera, sobre la exégesis bíblica católica (Divino afflante Spiritu, 1943)- en casi todos los puntos decisivos: reforma de la liturgia, ecumenismo, anticomunismo, libertad religiosa, el «mundo moderno» y sobre todo la actitud ante el judaísmo. Alentados por el nuevo papa, por fin los obispos mostraban de nuevo mayor confianza en sí mismos y sentían que eran un colegio dotado de su propia autoridad «apostólica».

Contra la vehemente oposición de la curia, tradicionalmente antijudía, hacia el fin del concilio se aprobó la declaración *Nostra aetate* sobre las religiones del mundo. Por primera vez en un concilio se desaprobó estrictamente una «culpa colectiva» del pueblo judío, entonces o ahora, por la muerte de Jesús; se oponía a cualquier rechazo o desprecio dirigido al antiguo pueblo de Dios, y especialmente se lamentaba «todo estallido de odio, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo que se hayan dirigido contra los judíos en cualquier época por parte de cualquiera», y se prometía el «mutuo reconocimiento y respeto». En este punto el concilio finalmente hizo justicia a las intenciones de Juan XXIII.

No resulta fácil en modo alguno realizar una evaluación del concilio Vaticano II (1962-1965). Pero como persona que ha asistido a ese concilio y todavía alberga algunas críticas hacia el mismo, casi cuatro décadas después de su conclusión, mantengo mi veredicto: para la iglesia católica, este concilio representó un incuestionable punto de inflexión. Con el concilio Vaticano II, la iglesia católica —a pesar de las dificultades y obstáculos impuestos por el sistema romano medieval— intentó llevar a la práctica dos cambios de paradigma simultáneos: integró rasgos fundamentales tanto del paradigma de la Reforma como del paradigma de la Ilustración y la modernidad.

En primer lugar integró el paradigma de la Reforma. La complicidad católica en la división de la iglesia quedó reconocida, así como la necesidad de reformas constantes. *Ecclesia semper reformanda*, constante renovación de la iglesia en los ámbitos de la vida y la enseñanza según los evangelios: este era el punto de vista oficial de la iglesia católica. Las hermandades

cristianas fueron finalmente reconocidas como iglesias. Se reclamaba una actitud ecuménica por parte de la iglesia católica. Al mismo tiempo se asumieron una serie de cuestiones de máxima importancia, al menos en principio, y a menudo también de un modo práctico: había un nuevo respeto por la Biblia en la predicación, la teología y la vida de la iglesia, así como en la vida de los creyentes individuales en general. Se aprobaba una predicación auténtica destinada a las gentes en su lengua vernácula y una celebración reformada de la eucaristía dedicada a la comunidad. Se produjo una reevaluación del laicado a través de los consejos parroquiales y diocesanos y su admisión en el estudio de la teología. La iglesia se adaptó a las condiciones locales y nacionales poniendo énfasis en las iglesias locales y en las conferencias episcopales nacionales. Finalmente, se llevó a cabo la reforma de la piedad popular y la abolición de muchas formas concretas de piedad que provenían de la Edad Media, el barroco y el siglo xix.

También hubo una integración del paradigma de la modernidad. Aquí hallamos unos cuantos principios centrales clave. Hubo una clara afirmación de la libertad religiosa y de conciencia y de los derechos humanos en general, que habían sido condenados por Pío XII en 1953. Hubo un reconocimiento fundamental de la complicidad con el antisemitismo y un giro positivo hacia el judaísmo, del cual deriva el cristianismo. Pero también hubo una actitud nueva y constructiva hacia el islam y las restantes religiones del mundo. Se reconoció que en principio la salvación también es posible fuera del cristianismo, incluso para los ateos y los agnósticos si actúan de acuerdo con su conciencia. Hubo también una actitud fundamentalmente positiva hacia el progreso moderno, que había sido largo tiempo despreciado, y hacia el mundo secular, la ciencia y la democracia.

Cuando llegó el momento de la concepción de la iglesia en particular, la Constitución de la Iglesia resultante del concilio se disoció de la concepción de la iglesia como una especie de imperio romano sobrenatural, que se había mantenido desde el siglo xi. Según este punto de vista, el papa está en cabeza como pontífice único y absoluto; después llega el turno de la «aristocracia» de los obispos y sacerdotes; y finalmente, con una función pasiva, el «pueblo súbdito» de los creyentes. Había deseos de superar una visión tan clericalizada, legalista y triunfalista de la iglesia, que fue vigorosamente criticada en el concilio. En consecuencia, la primera versión de la constitución de la iglesia, redactada por la comisión preparatoria de la curia, fue rechazada por el concilio en una elocuente votación por abrumadora mayoría. El cambio decisivo que se había llevado finalmente a cabo era que todas las declaraciones sobre la jerarquía eclesiástica estaban prologadas por una sección que versaba sobre el pueblo de Dios. «Pueblo de Dios» se entendía como una hermandad en la fe que constantemente recorre su camino en el mundo, un pueblo de pecadores y peregrinos provisionales, siempre dispuestos a aceptar nuevas reformas. Al mismo tiempo, verdades que se habían desdeñado durante siglos eran ahora reclamadas. Aquellos que desempeñaban algún ministerio no se hallaban por encima del pueblo de Dios sino que forman parte del mismo; no son señores, sino servidores. El sacerdocio universal de los creyentes debe tomarse tan en serio como el significado de las iglesias locales en el marco de la iglesia en su conjunto: las

comunidades dedicadas al culto constituyen la iglesia en su significado más original. Y los obispos, independientemente de la primacía papal, deben ejercer una responsabilidad común y colegiada para el liderazgo de la iglesia. Pues el obispo no se convierte en obispo por designación del papa, sino a través de la consagración. Finalmente, el diaconato fue restablecido (aunque hasta el presente solo se ha pensado en los hombres) y la ley del celibato fue abolida al menos para los diáconos. Sin embargo, este era un aspecto del concilio. Había otro aspecto menos positivo.

Desde el principio, la maquinaria de la curia hizo todo lo posible para mantener el concilio bajo control. Pronto se comprendió que, en contraste con el concilio Vaticano I, el Vaticano II estaba apoyado por una mayoría sólida y creciente. Sin embargo, desde el principio la curia se aseguró (una nefasta concesión del papa Juan) de que todos los presidentes de cada comisión conciliar fueran cardenales de la curia, y que tanto el secretario general como los secretarios de las comisiones fueran teólogos de la curia. Fue como si en un Parlamento las comisiones parlamentarias de investigación estuvieran controladas por los propios ministros a controlar y sus ayudantes.

El resultado fue un forcejeo constante entre el concilio y la curia. Una y otra vez, la mayoría conciliar progresiva buscaba un compromiso con la pequeña minoría reaccionaria y el aparato de la curia que la apoyaba. También una y otra vez quedaba la mayoría del concilio desplazada por las decisiones individuales del papa o por los cambios que el papa realizaba sobre los textos (como sucedió con el decreto sobre el ecumenismo). Ningún obispo ni ninguna conferencia de obispos se aventuró a presentar una protesta.

Por desgracia, Juan XXIII murió después de la primera sesión del concilio a la edad de ochenta y dos años; demasiado pronto. Si los papas Píos no merecían la beatificación, Juan XXIII no la necesitaba; los católicos ya hacía tiempo que le habían beatificado con dudosas pruebas de milagros. Roncalli fue sustituido por el papa Montini, Pablo VI (1967-1978), serio pero indeciso (como Hamlet), quien en última instancia, y considerando el conjunto de su carrera, pensó en términos más curiales que conciliares.

Ciertamente, en algunos casos, sobre todo en cuestiones de libertad religiosa y judaísmo, la mayoría del concilio podía oponerse a la cuna, pues en último término esta era también la voluntad del papa. Pero en especial con respecto a la constitución de la iglesia y la corrección del concilio Vaticano I, se produjo un compromiso oportuno. Para decirlo abiertamente, parecía como sigue. La cuna toleraba los primeros dos capítulos básicos de la constitución de la iglesia del concilio Vaticano II que se refería a la iglesia como «misterio» y del «pueblo de Dios» y poseía una orientación bíblica. Pero en el tercer capítulo restableció claramente la antigua estructura jerárquica, con algunas ampliaciones sobre la colegialidad, la consagración de los obispos y la infalibilidad (el ominoso artículo 25 que retomaba de los textos teológicos romanos, y sin discusión, la tesis de un infalible magisterio «ordinario» incluso para los obispos) Todo esto quedó finalmente decidido con una Nota explicativa de Pablo VI, que se impuso al concilio apelando a

su supuesta «autoridad superior», al concluir la tercera sesión, incluyó en el centro del texto de constitución la antigua ideología de la primacía como norma hermenéutica. Esto lo empañó todo. Se produjeron escándalos, lamentaciones, irritación e indignación entre los obispos, pero no hubo protestas al respecto ni se opusieron resistencias ante esta y otras acciones arbitrarias del papa, que de nuevo distorsionaron la colegialidad episcopal.

El sistema romano, que hizo su entrada en el siglo xi con la Roma gregoriana y atribuía la única regencia de la Iglesia al papa y a su cuna, fue sacudida, pero no deshecha, en el concilio Vaticano II, igual que había sucedido en el concilio de Constanza. Ahora se aceptaba tácitamente que el sistema romano de gobierno sería estrictamente rechazado por las iglesias ortodoxas del este y las iglesias de la Reforma, pero que estas pondrían probablemente pocas objeciones a un papado realmente ecuménico.

Dos de las tres demandas prácticas centrales de los reformistas se cumplían en principio: el uso de las lenguas vernáculas en la liturgia y la apertura de la comunión en la eucaristía para incluir la ofrenda del cáliz también a los laicos. Pero otros tabúes del concilio resultaron muy nocivos. El matrimonio de los sacerdotes no podía discutirse. Ni podía haber debates sobre las demandas prácticas de los reformistas, el divorcio, un nuevo orden para el nombramiento de los obispos, la reforma de la curia o, sobre todo, el mismo papado. En una misma tarde tres cardenales importantes realizaron sendas alocuciones en favor de una doctrina comprensiva con el control de natalidad (la contracepción). Pero la discusión fue vetada de inmediato por el papa, y el asunto (como la cuestión de los matrimonios mixtos entre confesiones) se remitió a una comisión papal. Más tarde esta se declararía en contra de las enseñanzas romanas tradicionales, pero fue desautorizada por el papa en persona en 1968 con la encíclica *Humanae vitae*.

En el concilio resultó imposible llegar a poco más que un compromiso entre el paradigma de la iglesia antimodernista de la Contrarreforma medieval y un paradigma contemporáneo. Así pues, durante el concilio (y esto también forma parte de esta historia), decidí desarrollar una concepción responsable de la iglesia para el tiempo presente que se basaba en gran medida en el mensaje de la Biblia, y escribí mi libro *La iglesia*. En el mismo año de su publicación, 1967, se entablaron procesos inquisitoriales por parte del Santo Oficio (Congregación para la Doctrina de la Fe): todas las traducciones fueron inmediatamente prohibidas, un decreto que decidí dejar de lado (la edición inglesa apareció en 1968). Se iniciaron unas negociaciones que duraron años en base a las justas condiciones para la celebración de un «colloquium». Lo que ahora se da por descontado en cualquier tribunal seglar —la inspección de los informes, la participación de un defensor y la posibilidad de apelar a una autoridad independiente— nunca se permitía en los procesos romanos. Si el acusado no se somete de inmediato, ya está de hecho condenado. Mientras tanto, sin embargo, se habían estado gestando unos acontecimientos aún más dramáticos que muchos católicos observaban con desconfianza. Las gentes habían empezado a preguntarse adonde se dirigía la iglesia católica.

Restauración en lugar de renovación

Casi inmediatamente después de la conclusión del concilio Vaticano II resultaba evidente que, a pesar de las concesiones en la reforma de la liturgia, la renovación de la iglesia católica y el entendimiento ecuménico con otras iglesias cristianas deseado por Juan XXIII, el concilio estaba estancado. Al mismo tiempo, la jerarquía de la iglesia estaba empezando a perder credibilidad de forma espectacular. La disociación romana entre la «política exterior» y la «política interior», tan típica ahora, ya era evidente en 1967: de cara al exterior (lo que no le costaba nada a la iglesia), la iglesia era progresiva, como en la encíclica *Populorum progressio*. Pero de puertas adentro, en sus propios asuntos, la iglesia era reaccionaria, y publicó una encíclica sobre el celibato (*Sacerdotalis coelibatus*): las más altas verdades del Evangelio se aderezaban para demostrar lo que no puede probarse; que debe existir un celibato obligatorio para los sacerdotes. Este documento tampoco hizo nada por resolver la contradicción básica: apelando al Evangelio, los líderes de la iglesia católica romana tergiversaron lo que, según el Evangelio, era una vocación completamente libre para el celibato en una ley que reprimía las libertades.

Aquí, y por primera vez desde el concilio, el papa, de nuevo de un modo autoritario y preconiliar, tomaba una decisión unilateral, burlándose del colegio episcopal que se adoptó solemnemente en el concilio. Esta decisión sobre el celibato fue especialmente importante para las iglesias de América Latina, África y Asia, donde hay carencia de vocaciones, y el propio papa prohibió que se discutiera en el concilio. De nuevo no hubo protestas por parte del episcopado, que, por primera vez desde el concilio, había sido abiertamente despreciado; solo un número cada vez menor de obispos en Bélgica y Canadá elevaron sus voces en favor de la colegialidad.

Resultaba bastante evidente que, a pesar del impulso del concilio, en este período posconciliar no había sido posible impulsar un cambio decisivo en la estructura autoritaria, institucional y personal del gobierno de la iglesia acorde con el espíritu del mensaje cristiano: a pesar de los cambios inevitables, el papa, la curia y la mayoría de los obispos siguieron comportándose de un modo autoritario y preconiliar. Poco parecían haber aprendido del proceso llevado a cabo en el concilio. En Roma y en otras áreas de la iglesia, personalidades concretas llevaban todavía las riendas del poder, y mostraban más interés en preservar ese poder y en el mantenimiento del *statu quo* adecuado que en una renovación seria según el espíritu del Evangelio y la colegialidad.

En toda decisión posible, grande o pequeña, todavía se apelaba al Espíritu Santo, a la autoridad apostólica supuestamente otorgada a Cristo. El alcance de todo esto quedó claro a los ojos de todos cuando, en 1968, con una nueva encíclica perniciosa contra la contracepción, *Humanae vitae*, Pablo VI arrojó a la iglesia a una crisis de credibilidad que todavía persiste hoy en día. Una vez más, ¡qué retraso en el tiempo había entre la evolución de la iglesia y la de la sociedad!: esta encíclica retrógrada apareció precisamente tres meses después, de «mayo del 68», cuando en Francia estaban empezando los movimientos sociales que, en esencia, implicaban

una puesta en cuestión de todas las autoridades tradicionales. *Humanae vitae* era el primer ejemplo en la historia de la iglesia del siglo XX en que la amplísima mayoría del pueblo y el clero rechazaban rendir obediencia al papa en una cuestión de importancia, aunque, según el punto de vista papal, esta era una enseñanza «infalible» del magisterio «ordinario» del papa y los obispos (artículo 25 de la constitución de la iglesia). Trazaba un paralelo preciso al más reciente rechazo de Juan Pablo II a la ordenación de las mujeres «para toda la eternidad», que también se ha declarado explícitamente infalible.

El desarrollo de los acontecimientos resultaba profundamente perturbador. ¿Cuál era la causa profunda de este renacer del autoritarismo? Las ansias de poder romanas y la doctrina de una supuesta infalibilidad de las enseñanzas de la iglesia y de las decisiones papales (que nunca se han investigado después del Vaticano I). Como es natural, esto evita tener que reconocer errores anteriores y la adopción de reformas. Esta es la razón por la cual debía escribir mi libro *¿Infalible?* Apareció como «una investigación», puntualmente el 18 de julio de 1970, el centenario de la declaración del Vaticano I sobre la infalibilidad. Me dispuse a recibir un torrente de críticas por parte de Roma, pero no esperaba el ataque general de amigos teólogos como Karl Rahner, quien rompió el frente unitario de la teología reformista conciliar. Hasta el día presente la teología católica no se ha recuperado de su división.

La consecuencia de todo esto es que, mientras tanto, en 1968, 1.360 teólogos, hombres y mujeres de todo el mundo, suscribían de buen grado la declaración «Por la libertad de la teología», que se realizó en Tubinga; numerosos teólogos católicos tomaron parte en el debate sobre la infalibilidad a comienzos del decenio de 1970 con contribuciones muy críticas; y en 1972 todavía pudimos reunir a treinta y tres teólogos católicos muy conocidos de Europa y Norteamérica para la declaración de Tubinga «Contra la resignación», que llamaba a la reforma de la iglesia católica; siete años más tarde, después del 18 de diciembre de 1979 y la anulación por parte de la iglesia de mi permiso para la enseñanza, las cosas parecían completamente diferentes. Desde entonces, casi ni un solo teólogo católico se ha atrevido a cuestionar directamente la doctrina de la infalibilidad.

Mientras que Pablo VI permitía la contradicción tolerante (y mi leal oposición), ahora —tras la muerte del papa de los treinta días, Juan Pablo I, en circunstancias que aún no se han aclarado—, el 16 de octubre de 1978 llegaba al poder un papa diferente: el primer papa no italiano desde Adriano VI, un papa polaco.

Traición al concilio

Dada la división del mundo en dos bloques, la elección de Karol Wojtyła, un «papa del este», fue en general bien recibida en la iglesia católica. Desde el principio Juan Pablo II demostró, a diferencia de muchos hombres de estado, ser un hombre de carácter y profundamente enraizado en la fe cristiana, un adalid de la paz y los derechos humanos, de la justicia social y más tarde también del diálogo interreligioso, pero al mismo tiempo

también el adalid de una iglesia fuerte. Es un hombre carismático, quien de modo extraordinario, y dotado de una asombrosa facilidad para la publicidad, puede satisfacer los anhelos de las masas en su búsqueda de un modelo moralmente fiable, tan escaso en la sociedad contemporánea. Con sorprendente rapidez se ha convertido en una estrella mediática, y para muchas personas de la iglesia católica fue desde el principio una especie de personalidad viva de culto.

Pero un año después, su proclividad al conservadurismo y a la restauración fue tan claramente reconocible que a todos los efectos no pudo evitar ser criticado de un modo tan cortés como directo. Mi artículo «Un año de Juan Pablo II», publicado en la prensa más influyente del mundo en el aniversario de su elección, fue un «informe provisional» para recordarle a la gente el concilio Vaticano II. Demostró ser el documento clave para la anulación de mi permiso para la docencia en la iglesia precisamente dos meses después. El artículo atrajo la atención pública más allá del marco de la iglesia católica. ¿Puedo efectuar un informe diferente a veinte años vista de su publicación? En el transcurso de este largo pontificado, la imagen positiva de este papa también ha cambiado fundamentalmente para la mayoría de los católicos, al menos en los países desarrollados. Hoy Juan Pablo II les parece menos un sucesor de Juan XXIII que de Pío XII, ese papa que, a pesar del tremendo culto a su personalidad que disfrutó en vida, ha dejado tras de sí pocos recuerdos en la historia más reciente de la iglesia.

Ciertamente deben reconocerse las buenas intenciones de este papa, así como su preocupación por la identidad y la claridad de la iglesia católica; sin embargo, no deberíamos sentirnos defraudados por las misas multitudinarias bien organizadas ni por los espectáculos mediáticos dirigidos por especialistas. En comparación con los siete años de vacas gordas para la iglesia católica que coincidieron con el pontificado de Juan XXIII y el concilio Vaticano II (1958-1965), los tres veces siete años del pontificado de Wojtyla son magros en sustancia. A pesar de los incontables discursos y los costosos «viajes» (que han dejado millones en deudas en algunas iglesias locales), apenas se ha producido ningún progreso digno de mención en el seno de la iglesia católica ni en el mundo ecuménico.

Aunque no es italiano, sino proveniente de un país en el que ni la Reforma ni la Ilustración pudieron establecerse, Juan Pablo II resulta muy del gusto de la curia. Acorde con el estilo de los populistas papas Píos, y prestando gran atención a los medios de comunicación, el antiguo arzobispo de Cracovia —quien en la truculenta comisión papal sobre el control de natalidad se destacó por sus constantes y políticamente bien calculadas ausencias—, provisto de un radiante carisma y del talento escénico que ha conservado desde su juventud, dotó al Vaticano de lo mismo que la Casa Blanca también gozó con Ronald Reagan. Allí también pudimos encontrar al «gran comunicador» que, con sus encantos personales, su caballerosidad y sus gestos simbólicos, podía conseguir que las doctrinas o prácticas más conservadoras parecieran del todo aceptables. Los sacerdotes que reclamaban una mayor presencia del laicado fueron los primeros en sentir el

cambio de clima asociado con él, después los teólogos, pronto también los obispos, y finalmente las mujeres

Cada vez era más evidente, incluso para sus admiradores, qué gran invención había sido ese papa desde sus inicios, a pesar de todas sus reivindicaciones verbales iba a ponerle freno al movimiento conciliar, la reforma en el seno de la iglesia iba a detenerse, el verdadero entendimiento con las Iglesias orientales, los protestantes y los anglicanos iba a bloquearse, y el diálogo con el mundo moderno iba a quedar sustituido por una emisión unilateral de decretos y enseñanzas. Vista con mayor detenimiento, su «reevangelización» quería decir «recatolización», y su «ecumenismo» de palabra estaba orientado, detrás de su fachada, a un «retorno» a la iglesia católica

Por descontado, Juan Pablo II cita el concilio Vaticano II una y otra vez. Pero el énfasis se pone en lo que Joseph Ratzmger llama «el verdadero concilio» en oposición a la «discordia conciliar», este «verdadero concilio» no designa un nuevo principio, sino que simplemente favorece la continuidad con el pasado. Los pasajes innegablemente conservadores de los documentos conciliares que la curia incluyó a base de presiones se interpretan aquí de un modo decididamente retrógrado, y los nuevos principios revolucionarios con miras de progreso se desechan en puntos decisivos.

Mucha gente habla apropiadamente de una traición al concilio, una traición que ha alejado a incontables católicos de la iglesia en todo el mundo. En lugar de las palabras del programa conciliar, hallamos una vez más los lemas de un magisterio tan conservador como autoritario. En lugar de *aggiornamento* según el espíritu del Evangelio, de nuevo hallamos las tradicionales «enseñanzas católicas» al completo (encíclicas moralmente rigurosas, el «catecismo mundial» tradicionalista). En lugar de la «colegialidad» del papa con los obispos, de nuevo hallamos un centralismo romano aún más estricto que, en el nombramiento de los obispos y la designación de sillares teológicos, se impone sobre los intereses de las iglesias locales. En lugar de «apertura» al mundo moderno, hallamos un número creciente de acusaciones, quejas y lamentaciones sobre la supuesta «asimilación» y una defensa de las formas más tradicionales de la piedad, como la mariolatría. En lugar de «diálogo», de nuevo hallamos una Inquisición fortalecida y un rechazo hacia la libertad de conciencia y docencia en el seno de la iglesia. En lugar de «ecumenismo», de nuevo se hace énfasis en lo estrictamente católico romano. Ya no se discute, como en el concilio, sobre la distinción entre iglesia de Cristo e iglesia católica romana, entre la sustancia de la doctrina de la fe y su apariencia en el lenguaje y la historia; de una «jerarquía de verdades» que no son equivalentes en importancia.

Incluso las demandas más modestas en el seno del catolicismo y el mundo ecuménico llevadas a cabo por los sínodos alemanes, austríacos y suizos —que han trabajado durante años alentados por un gran idealismo y con una gran inversión de tiempo, papel y fondos— se han desestimado o se han dejado en el aire, sin dar razones, por parte de una curia arbitraria. Esto se ha acabado aceptando; ¿para qué molestarse? En muchos lugares, en

cuestiones de moral sexual, matrimonios mixtos y ecumenismo, los sacerdotes y los fieles hacen en silencio lo que les parece correcto según los evangelios y de acuerdo con los impulsos del Vaticano II. No se preocupan del papa ni de los obispos

Mientras tanto, el legalismo romano, el clericalismo y el triunfalismo que fue tan vigorosamente criticado por los obispos en el concilio ha vuelto para vengarse, rejuvenecido a base de cosméticos y con ropas modernas. Esto se hizo evidente sobre todo con el «nuevo» derecho canónico (Codex Iuris Canonici) promulgado en 1983, que contrariamente a las intenciones del concilio prácticamente no establecía límites para el ejercicio del poder por parte del papa, la cuna y los nuncios. De hecho, rebaja el estatus de los concilios ecuménicos, asigna a las conferencias de obispos meras tareas consultivas, sigue manteniendo al laicado totalmente dependiente de la jerarquía y mega la dimensión ecuménica de la iglesia.

Este derecho canónico es un instrumento de poder, sobre todo para las decisiones personales más relevantes de la Iglesia (por ejemplo, el nombramiento de los cardenales que determinarán las futuras elecciones papales). Más aún, durante las frecuentes ausencias del papa la ley se ha convertido en manos de la cuna en un instrumento para la política más absolutamente práctica. Del Vaticano han surgido incontables nuevos documentos, ordenanzas, admoniciones e instrucciones: desde decretos sobre el cielo y la tierra hasta el repudio, de base altamente ideológica, a la ordenación de las mujeres; desde la prohibición de la predicación para los laicos (incluso para los trabajadores pastorales con formación teológica) hasta la prohibición de asistentes femeninas en el altar; desde la intervención directa de la curia en las órdenes más importantes (los jesuitas, las carmelitas, la visitación de las congregaciones americanas de hermanas) hasta los evidentes procesos disciplinarios contra los teólogos. Este papa ha librado una batalla escalofriante contra las mujeres modernas que ansían una forma de vida acorde con los tiempos, prohibiendo el control de la natalidad y el aborto (incluso en caso de incesto o violación), el divorcio, la ordenación de las mujeres y la modernización de las órdenes religiosas femeninas. Así pues, muchas mujeres le han dado tácitamente la espalda a la iglesia católica, que ya no las comprende. Y la socialización de la juventud a través de la iglesia apenas se produce.

En los tiempos del concilio Vaticano II difícilmente se habría considerado posible: la Inquisición vuelve a funcionar a toda máquina, especialmente en contra de los teólogos morales norteamericanos, los teólogos dogmáticos centroeuropeos, los teólogos africanos y latinoamericanos de la liberación y los representantes asiáticos del diálogo entre las religiones. Pero los jesuitas, que desde el concilio han sido demasiado progresistas, ya no gozan del favor del papa Wojtyła. Por el contrario, haciendo uso de todos los medios posibles ha alentado la organización secreta reaccionaria política y teológica propia de la España de Franco, el Opus Dei, que se ha visto envuelto en escándalos relacionados con bancos, universidades y gobiernos. Esta organización ha mostrado rasgos medievales y contrarreformistas, y este papa, que tiene asociaciones

parecidas en Cracovia, la ha liberado de la supervisión papal y ha «beatificado» a su no muy «santo» fundador.

Se han producido muchos debates en los medios de comunicación sobre los costes y la utilidad de las visitas papales, aunque el aspecto positivo para diversas naciones, como la Polonia comunista, ciertamente no pueden cuestionarse. Algunos impulsos espirituales se habrán desprendido de sus numerosas alocuciones, llamamientos y oficios. Pero ¿y para la iglesia en su conjunto? ¿Acaso no han provocado los viajes del papa en muchos países grandes esperanzas de que algo realmente iba a ocurrir para quedar posteriormente defraudados? A menudo las polarizaciones y los antagonismos entre aquellos que miran al futuro según la perspectiva del concilio y los sectores más tradicionalistas de la iglesia se han visto reforzados más que superados. Después de todo, este papa no solo no sana las heridas de la iglesia, sino que vierte sal sobre ellas, provocando a menudo más discordia que armonía.

En cuanto a Polonia, su patria natal, el papa se halla en una situación realmente trágica. Él mismo es quien deseaba aplicar el supuestamente intacto modelo católico polaco antimoderno a la iglesia del supuestamente decadente occidente, pero ha tenido que contemplar impotente cómo el mundo evoluciona en la dirección opuesta. La modernidad está imponiéndose en Polonia del mismo modo que lo ha hecho en las católicas España e Irlanda. Independientemente del papa, la secularización occidental, su individualismo y su pluralismo se están extendiendo por doquier. Esto no es necesariamente negativo, ni debe ser motivo de lamentaciones en una crítica a la cultura.

Así pues, las contradicciones del papa son infinitas. Hallamos una elocuente referencia a los derechos humanos, pero no se practica la tolerancia hacia los teólogos ni hacia las órdenes religiosas femeninas. Se producen vigorosas protestas contra la discriminación en la sociedad, pero la discriminación se practica en el seno de la iglesia contra las mujeres, en particular en los temas del control de natalidad, el aborto y la ordenación. Hoy promulga una larga encíclica sobre la piedad, pero no hay piedad para las segundas nupcias de los divorciados ni para los diez mil sacerdotes casados. Y así sucesivamente. Estos también son años de vacas flacas en otro aspecto. Muchas personas se preguntan: ¿qué sentido tiene toda la cháchara social sobre la humanidad, la justicia y la paz si la iglesia esquivando esos problemas sociales y políticos, en los cuales podría realizar contribuciones decisivas? ¿De qué sirven todas las pomposas confesiones de culpabilidad si el papa excluye a sus predecesores, a sí mismo y a «la iglesia» y no las completa con acciones de arrepentimiento y reforma?

Y es así para toda la esfera ecuménica. No se ha conseguido ningún progreso ecuménico en un solo tema durante su pontificado, aparte del problemático acuerdo romano-luterano sobre la justificación de los pecadores (Augsburgo, 1999). Por el contrario, los no católicos hablan de campañas de propaganda católica romana realizadas por el papa, pues sus representantes solo son aceptados como «extras» y no como asociados en pie de igualdad. Muchas Iglesias ortodoxas autóctonas tildan de proselitismo las actividades

de la iglesia católica romana en los países de la Europa del este, y esto ha provocado tensiones en las relaciones entre la iglesia ortodoxa y Roma, y ha propiciado un enfriamiento extremadamente perturbador del clima ecuménico, decepción y frustración entre aquellos con inclinaciones ecuménicas en las iglesias antiguas, y también, desgraciadamente, un renacimiento de los viejos complejos anticatólicos y las antipatías que habían desaparecido en los «siete años de vacas gordas».

Así, la estanflación —el estancamiento de los cambios reales y la inflación de los gestos y palabras vagas— en el seno del catolicismo y la estanflación del mundo ecuménico se han encontrado Si Juan XXIII fue el papa más significativo del siglo xx, Juan Pablo II es el más contradictorio.

Nuevas iniciativas de las bases populares

Sin embargo, felizmente el movimiento conciliar y ecuménico, aunque constantemente entorpecido desde arriba, continúa floreciendo en sus raíces, en las comunidades concretas. La consecuencia es un alejamiento creciente de la «iglesia de abajo» con respecto a la «iglesia de arriba» que llega hasta la indiferencia. Pues, más que nunca, la vida pastoral de una comunidad, su actividad litúrgica, su sensibilidad ecuménica y su dedicación a la sociedad depende de los sacerdotes y del laicado que la lidera.

Pero entre Roma y las comunidades están los obispos, y son de gran importancia en esta crisis Por el momento, los obispos -quienes en muchas comunidades de los cinco continentes se muestran considerablemente más abiertos a las necesidades y las expectativas de las personas que muchos miembros de la cuna en sus cuarteles generales— se hallan bajo una doble presión por parte de las bases populares y por parte de las órdenes de Roma Aquí el papa también hace uso en ocasiones de los obispos de un modo muy personal para que hagan declaraciones en público contra la ordenación de las mujeres, el control de la natalidad o para ofrecer consejo a las mujeres allí donde se produzca un conflicto de intereses sobre si se debe o no interrumpir un embarazo La política personal es de vital importancia a la hora de emprender cambios de largo alcance en el Vaticano, como en cualquier otro sistema político Y dado el actual giro de Roma en su política, el privilegio de nombrar obispos (del que la cuna se ha apropiado progresivamente en el curso de la historia) es sin ningún género de dudas el principal instrumento de represión, si dejamos al margen los nombramientos de cardenales y el favoritismo hacia los teólogos que se amoldan al sistema, ambos prerrogativa única del papa

Más que nunca, la estrategia global del Vaticano se basa en la sustitución del episcopado abierto de los tiempos del concilio por obispos doctrinarios que siguen la línea marcada, que no son menos concienzudamente examinados para evaluar su cumplimiento pleno de la ortodoxia, para después revalidar su juramento, que los funcionarios del Kremlin de antaño Pero no solo hay reservas en las grandes órdenes de los jesuitas, franciscanos y dominicos sobre un papa autoritario; incluso en la cuna romana se oyen lamentos y bromas sobre la «eslavofilia» y la «polaquización» de la iglesia. En efecto, la publicación jesuita romana *Civiltá*

Cattolica, adalid en 1869-1870 de la definición de la infalibilidad, ha criticado abiertamente en un artículo de fondo «los excesos de divinización del papa y el bizantinismo de la corte», esa «infalibilidad» que no está exenta de «servilismo» y es «característica de una mentalidad cortesana» (2 de noviembre de 1985).

Por desgracia, debo señalar que en muchos países se está produciendo un proceso de erosión de la autoridad de la Iglesia, acompañado de deserciones y una actitud de indiferencia, e incluso de hostilidad, hacia la iglesia por parte de los medios de comunicación y de la población en general. Incluso entre la población católica de Alemania la infalibilidad del papa ha perdido credibilidad, excepto entre una pequeña minoría fundamentalista. De acuerdo con un informe, solo el 11 por 100 de los alemanes todavía consideran al papa infalible, y un 76 por 100 apoyan la petición Pueblo e Iglesia (Instituto Forsa, 1995) que reclama un cambio. Una amenaza aún mayor es que en los cuarenta años transcurridos desde el concilio el número de asistentes asiduos a las iglesias ha disminuido en dos tercios y los bautismos a la mitad, mientras que el número de candidatos al sacerdocio y los nuevos sacerdotes se han reducido a un mínimo histórico. Pronto la mitad de los puestos para sacerdotes quedarán sin cubrir. A pesar de la influencia de la secularización, la historia hará a los papas y a los actuales obispos católicos de Alemania tan responsables de ello como a sus predecesores de los tiempos de la Reforma.

Detrás de las tensiones actuales, facciones y enfrentamientos no solo hay diversas personas, naciones y teologías, sino también dos modelos diferentes de iglesia, dos «constelaciones dominantes» o «paradigmas». La elección consiste en volver a la constelación romana, medieval, antirreformista y antimodernista o seguir adelante en dirección a un paradigma moderno/posmoderno. ¿Qué curso tomarán los acontecimientos?

Hay signos de esperanza en el sentido de que la renovación de la iglesia católica avanza, y mi comentario sobre la historia más reciente de la iglesia no debe entenderse como pesimista o fatalista. Antes bien, los acontecimientos siguientes me han aportado a mí y a otros el coraje suficiente para seguir adelante.

1. La resistencia de los católicos, hombres y mujeres, a la política papal de restauración incluso en países tradicionalmente católicos. Los resultados de un informe de Estados Unidos (Gallup, 1992) pueden resultar ilustrativos de la situación en la mayoría de los países industrializados. De los católicos americanos, el 87 por 100 está a favor de la libre elección en temas de control de la natalidad, el 75 por 100 está a favor del matrimonio de los sacerdotes, el 67 por 100 está a favor de la ordenación de las mujeres, el 72 por 100 está a favor de la elección de los obispos por parte de los sacerdotes y las personas de la diócesis, el 83 por 100 está a favor del uso de los preservativos como precaución contra el sida, el 74 por 100 está a favor de la admisión para la comunión de las personas divorciadas que se han vuelto a casar y el 85 por 100 está a favor de la legalización del aborto, al menos en ciertas circunstancias; el 81 por 100 cree que uno puede ser un buen católico aunque exprese públicamente su desacuerdo con la iglesia.

La petición de pueblo e iglesia en Austria (500.000 firmas) y en Alemania (1.500.000 firmas) no ha instado a la jerarquía a variar sus posiciones. ¡Cuánta preocupación demuestran estos valientes hombres y mujeres del actual movimiento internacional Somos la Iglesia, que si es desdeñada por los obispos, de acuerdo con su servil obediencia a Roma, acabarán por socavar su credibilidad!

Los hombres y mujeres activamente católicos en todo el mundo a nivel local los numerosos profesores de religión que ofrecen enseñanzas provechosas; los muchos sacerdotes y capellanes que preparan el culto con tesón; los trabajadores pastorales y los dedicados a la comunidad preocupados por dotar de nueva vida a las comunidades; todos aquellos que trabajan en guarderías, hospitales y hogares de ancianos y prodigan un cristianismo basado en el amor; los jóvenes que se entregan infatigablemente al trabajo social y ecuménico Todos ellos nos ofrecen su coraje. La causa de la iglesia sigue viva porque está viva: es Jesús, a quien los cristianos de los últimos dos mil años han llamado el Cristo.

¿Un Vaticano III con Juan XXIV?

La actual situación plantea aún con mayor urgencia la pregunta de cómo se desarrollarán los acontecimientos en esta iglesia y en el mundo cristiano. Como es natural, nadie conoce la respuesta, ni siquiera Juan Pablo II, quien naturalmente desea un Juan Pablo III como su sucesor, pero no sabe si tal vez hay un Gorbachov católico escondido entre los cardenales. Incluso en el colegio cardenalicio muchos están convencidos de que no se puede seguir así. Si la iglesia católica (romana) ha de tener futuro como institución en el siglo xxi necesita un Juan XXIV. Como su predecesor de mediados del siglo xx, debería convocar un concilio Vaticano III que nos llevara del catolicismo romano a un verdadero catolicismo.

La visión del papado defendida por la hermandad de la iglesia católica, basada en el Nuevo Testamento, es diferente de la burocracia de la iglesia romana. Es el punto de vista de un papa que no se halla por encima de la iglesia y del mundo en una posición divina, sino en la iglesia como un miembro más (en lugar de en cabeza) del pueblo de Dios. Es la visión de un papa que detenta el gobierno único, pero incorporado a un colegio de obispos, un papa que no es el señor de la iglesia, sino, como sucesor de Pedro, un «sirviente entre los sirvientes de Dios» (como decía Gregorio I Magno). Haría falta un papa como Juan XXIII para retomar la idea original de la iglesia y del obispo de Roma.

Mirando al futuro esto significa que el problema de la primacía romana que tan profundamente separa a oriente de occidente debe debatirse abiertamente y enfocarse de modo que ayude a encontrar una solución ecuménica tomando como base los siete concilios ecuménicos aceptados por ambas partes y el consenso de los padres de la iglesia primitiva. Las infelices decisiones de los concilios Vaticanos I y II, tomadas sin contar con las iglesias de oriente, deben reconsiderarse teológicamente. A la luz de la figura extremadamente humana de Pedro en el Nuevo Testamento y a la luz de las exigencias de hoy en día, la iglesia en su conjunto necesita más bien

una primacía de honor, inefectiva en la práctica; también necesita algo más que una primacía de la ley, que en la práctica resulta contraproducente. Necesita una primacía constructiva de la atención pastoral, una primacía pastoral en el sentido de liderazgo espiritual, inspiración, coordinación y mediación; el modelo de Juan XXIII. ¿Hay posibilidades de que esto se produzca, tal vez tras el próximo cónclave o en el siguiente?

En muchos lugares la vitalidad espiritual y organizativa de la iglesia católica permanece intacta; más aún, ha resucitado. La gente más cercana a las raíces de sus sociedades trabajan solidariamente con los que sufren, con gran dedicación, «en el camino a Jericó»: son la «luz del mundo» y la «sal de la tierra». La teología de la liberación latinoamericana, los movimientos pacifistas católicos de Estados Unidos y de Europa, los movimientos ashram en la India y los grupos de base de muchos países en los hemisferios norte y sur son ejemplos de cómo la catolicidad de la iglesia católica no solo es un principio de fe sino una realidad humana que se vive en la práctica.

No hay nada en el presente que nos anime a albergar esperanzas; resignación, frustración en incluso la erosión de la hermandad de creyentes han dejado su impronta en los últimos decenios. Muchos se hallan más pesimistas que optimistas cuando piensan en el futuro de la iglesia católica. Pero aquellos que como yo han experimentado el cambio histórico de Pío XII a Juan XXIII, que entonces no se creía posible, o los que han experimentado la caída del imperio soviético, pueden decir casi con toda confianza que debe producirse un cambio, incluso una revolución radical, dada la presente acumulación de problemas. De hecho, solo es cuestión de tiempo.

Conclusión: ¿Qué iglesia tiene futuro?

Cuatro condiciones deberán cumplirse si la iglesia ha de tener futuro en el tercer milenio.

No debe volver la vista atrás y enamorarse de la Edad Media, ni de la época de la Reforma ni de la Ilustración, sino ser una iglesia enraizada en su origen cristiano y concentrada en sus tareas actuales.

No debe ser patriarcal, anclada en imágenes estereotipadas de las mujeres, hablar un lenguaje exclusivamente masculino ni desempeñar funciones predeterminadas por el género, sino ser una iglesia de participación que combine el ministerio con el carisma y acepte a las mujeres en todos los ministerios de la iglesia.

No debe ser confesionalmente estrecha y sucumbir a la exclusividad confesional, sino ser una iglesia ecuménicamente abierta que practique el ecumenismo interiormente y finalmente complete sus numerosas afirmaciones ecuménicas con acciones ecuménicas, como el reconocimiento de los ministerios, la abolición de las excomuniones y una hermandad completa en la eucaristía.

No debe ser eurocentrista ni favorecer en modo exclusivista las demandas cristianas ni mostrar un imperialismo romano, sino ser una iglesia universal y tolerante que muestre un respeto creciente por la verdad; así pues, debe intentar aprender de otras religiones y garantizar una autonomía adecuada para las iglesias nacionales, regionales y locales.

El derrumbe del comunismo en 1989 ha dejado claro que el mundo ha entrado en un período posmoderno: después de 1918 y 1945 hay una tercera oportunidad para lograr un nuevo orden más pacífico y más justo. ¿Será posible abrir el camino a una economía nueva y responsable que vaya más allá del estado del bienestar, que no podemos costear, y del neoliberalismo antisocial? ¿Y pueden haber también nuevas políticas de responsabilidad más allá de la realpolitik inmoral y la idealpolitik inmoral? Aquí también el requerimiento va dirigido a las iglesias y las religiones: no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. Y se demanda en particular a la iglesia católica que cumpla urgentemente las cuatro condiciones antedichas si en verdad desea adecuarse a la nueva era del mundo.

Sin embargo, la pregunta «¿Adónde se dirige la iglesia católica?» será malinterpretada como preocupación exclusiva de la iglesia a menos que, al mismo tiempo, se medite el siguiente problema más amplio: «¿Adónde se dirige la humanidad?» En este caso, al menos para mí, la solución no pasa por decir, por ejemplo, «de la iglesia global a la ética global», sino «con la iglesia del mundo hacia una ética global». Es la búsqueda de una ética común para la humanidad la posible contribución de todas las iglesias y religiones, incluso de los no creyentes. Nuestro planeta no podrá sobrevivir sin una ética global, una ética a nivel mundial.

Así pues, la iglesia católica debería apoyar:

Un orden social mundial: una sociedad en la que los seres humanos gocen de iguales derechos, convivan en solidaridad mutua y en la cual el abismo siempre mayor entre los ricos y los pobres sea superado.

Un orden mundial plural: una reconciliación de la diversidad de culturas, tradiciones y pueblos de Europa, en la que no haya lugar para el antisemitismo y la xenofobia.

Un orden mundial en hermandad: una comunidad renovada de hombres y mujeres en la iglesia y en la sociedad, en la cual las mujeres tengan las mismas responsabilidades que los hombres en todo, y en la que puedan contribuir libremente con sus aportaciones, puntos de vista, valores y experiencias.

Un orden mundial que avance en la paz: una sociedad en la cual se incentive el establecimiento de la paz y la resolución pacífica de los conflictos, así como una comunidad de pueblos que contribuyan a fomentar la solidaridad para con el bienestar del prójimo.

Un orden mundial que sea respetuoso con la naturaleza: un hermanamiento de los seres humanos con todas las criaturas, en el que sus derechos y su integridad también sean respetados.

Un orden mundial ecuménico: una comunidad que cree el ambiente propicio para la paz entre las naciones mediante la unidad de las confesiones y la paz entre las religiones.

Me resulta imposible predecir cuándo y cómo se llevará a cabo esta visión de una iglesia católica renovada de acuerdo con el Evangelio de Jesucristo. Pero en el transcurso de mi vida como teólogo he escrito infatigablemente que esta visión puede hacerse realidad, y he demostrado cómo puede suceder. A pesar del actual «bajón» ecuménico, tengo la esperanza bien fundada de que el cristianismo encontrará finalmente el camino hacia un paradigma ecuménico en el actual tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Para la nueva generación, los tiempos del confesionalismo forman ya parte del pasado. Como es natural, las señales de los «paradigmas confesionales» seguirán siendo evidentes. Un cristianismo uniforme no es probable ni deseable. Pero tras la abolición de todas las excomuniones recíprocas, las confesiones quedarán abolidas y trascenderán en una nueva comunicación, incluso en una nueva comunión ecuménica. Esto principalmente quiere decir un hermanamiento eucarístico, pero también la hermandad de los cristianos en la vida cotidiana.

Tal paradigma ecuménico ya no se caracterizará por tres confesiones antagónicas, sino por tres actitudes básicas complementarias. Esto se traduce en que se formularán tres preguntas, que se contestarán del modo siguiente:

- ¿Quién es ortodoxo? Aquellos especialmente preocupados por la «correcta enseñanza», la verdadera enseñanza, son ortodoxos. Concretamente, los preocupados por esa verdad que, debido a que es la verdad de Dios, no puede ofrecerse a los individuos aleatoriamente (cristianos, obispos, Iglesias), sino que más bien debe ofrecerse creativamente a las nuevas generaciones y vivirse en la tradición de la fe de

toda la iglesia. Ahora bien, si esto es decididamente «ortodoxo», entonces también resultará que un cristiano evangélico o católico también puede, y debe, ser ortodoxo en este sentido de «verdadera enseñanza».

¿Quién es católico? Aquellos que estén especialmente preocupados por la iglesia en su conjunto, universal y globalmente, son católicos. Concretamente, aquellos que estén interesados en la continuidad y universalidad de la fe y en la comunidad de la fe en el tiempo y en el espacio a pesar de todas las rupturas. Ahora bien, si esto es decididamente «católico», entonces también resultará que un cristiano ortodoxo o evangélico también puede, y debe, ser católico en este sentido de hermandad universal.

Por último, ¿quién es evangélico? Aquellos que estén especialmente preocupados con la constante referencia al Evangelio en todas las tradiciones de la iglesia, sus enseñanzas y sus prácticas. Concretamente, aquellos que apelan a las Santas Escrituras y a una reforma práctica y constante de acuerdo con la norma del Evangelio. Y si esto es decididamente «evangélico», entonces finalmente también resultará que los cristianos ortodoxos y católicos también pueden, y deben, ser evangélicos en este sentido, recibir la inspiración del Evangelio.

Bien entendido, hoy en día las actitudes básicas «ortodoxas», «católicas» y «evangélicas» ya no son exclusivas sino complementarias. Y esto no es solo un postulado, sino un hecho: en todo el mundo, innumerables cristianos, comunidades y grupos están viviendo en la práctica un auténtico ecumenismo centrado en el Evangelio a pesar de toda la resistencia desplegada por las estructuras eclesiológicas. Es una tarea amplia e importante para el futuro convencer de esto a un número cada vez mayor de católicos.

Cronología

Algunas fechas de los capítulos I y 2 son aproximadas.

i Los inicios de la iglesia

- 30 Crucifixión de Jesús de Nazaret
- 35 Conversión de Pablo
- 43 Ejecución de Santiago el hijo de Zebedeo
- 48 Concilio apostólico en Jerusalén
- 48-49 Enfrentamiento entre Pedro y Pablo en Antioquía
- 49-50 Primer viaje misionero de Pablo
- 50 Primera epístola de Pablo a los Tesalonicenses (el primer texto del Nuevo Testamento)
- 52 Primera epístola de Pablo a los corintios
- 60-64 Encarcelamiento de Pablo y ejecución en Roma
- 62 Ejecución de Santiago, el hermano del Señor, jefe de la primera comunidad de Jerusalén
- 64-66 Primeras persecuciones de los cristianos bajo el emperador Nerón (¿Ejecución de Pedro')
- 66 Emigración de los judíos cristianos a Pella (Transjordania)
- 70 Conquista de Jerusalén y destrucción del segundo templo

2. La Iglesia católica primitiva

- 81-96 Segunda persecución de los cristianos bajo el emperador Domiciano
- 90 Epístola de Clemente
- 100 Didakhe, primera orden eclesiástica cristiana
- 110 Cartas y ejecución del obispo Ignacio de Antioquía
- 165 Ejecución del filósofo Justino
- 185-251 Orígenes
- 249-251 Primera persecución general de los cristianos bajo el emperador Decio

3. La iglesia católica imperial

- 313 El emperador Constantino garantiza la libertad religiosa
- 325 El emperador Constantino como único soberano
Primer concilio de Nicea
- 354-430 Aurelio Agustín (desde 395 obispo de Hippo Regius)
- 381 Primer concilio de Constantinopla

El emperador Teodosio el Grande declara la doctrina católica religión del estado y más tarde prohíbe todos los cultos paganos

395 Muerte de Teodosio y división del imperio romano en imperio de oriente e imperio de occidente

410 Conquista de la «Roma eterna» por los visigodos de Alarico

431 Concilio de Efeso

4. La Iglesia pontificia

440-461 Papa León I Magno

451 Concilio de Calcedonia

476 Caída del imperio romano de occidente

492-496 Papa Gelasio I

498-499 Bautismo de Clodoveo, rey de los francos

527-565 Emperador Justiniano

553 Segundo concilio de Constantmopla

590-604 Papa Gregorio el Grande

622 Inicio de la era islámica

681 Tercer concilio de Constantmopla

787 Segundo concilio de Nicea

800 Coronación de Carlomagno en San Pedro

858-867 Papa Nicolás I

1046 Sínodos de Sutri y Roma con desposición de tres papas rivales por parte del rey Enrique III

5 La Iglesia se divide

1049-1054 Papa León IX

1054 Ruptura entre Roma y la iglesia de Constantmopla

1073-1085 Papa Gregorio VII Querella de las investiduras

1077 El rey Enrique IV va a Canossa

1095 El papa Urbano II convoca la primera cruzada

1139 Segundo concilio de Letrán

1198-1216 Papa Inocencio III

1202-1204 Cuarta cruzada, saqueo de Constantmopla y establecimiento de un imperio latino con jerarquía latina

1209 Encuentro entre Inocencio III y Francisco de Asís

1215 Cuarto concilio de Letrán

1225-1274 Tomás de Aquino

1294-1303 Papa Bonifacio VIII, encarcelado en Anagni

1309-1376 Exilio de los papas en Aviñón

1378-1417 Cisma de occidente dos y luego tres papas

1414-1418 Concilio de Constanza Ejecución de John Hus

6 La Reforma ¿reforma o contrarreforma?

1483-1546 Martín Latero

1484-1531 Ulrico Zumglio

1517 Lutero publica sus tesis sobre las indulgencias

1520 Grandes escritos programáticos de Lutero

1530 Dieta de Augsburgo «Confesión de Augsburgo»

1509-1564 Calvino

1516 Primer concilio de Letran

1534-1549 Papa Pablo III

1535 Institutio Religionis Chnstianae de Calvino (última edición 1559)

1545-1563 Concilio de Trento

1549 Common of Prayer Book de la iglesia de Inglaterra

1618-1648 Guerra de los Treinta Años

1648 Paz de Westfalia

7 La Iglesia católica contra la modernidad

1633 Galileo Galileí frente a la Inquisición Descartes

1678 Confiscación de la Historia crítica del antiguo testamento de Richard Simón

1779 Nathan el sabio de Lessmg

1781 Crítica de la razón pura de Kant

1789 Revolución francesa Declaración de los Derechos del Hombre

1792 Masacre de septiembre

1797-1798 Abolición del estado pontificio y proclamación de la República romana

1799 Golpe de estado de Napoleón

1814-1815 Congreso de Viena y restauración del estado pontificio

1848 Revoluciones en Europa El Manifiesto comunista

1846-1878 Pío IX

1854 Dogma de la inmaculada concepción de María

1864 Compendio de los errores modernos

1869-1870 Concilio Vaticano I la primacía de la jurisdicción y la infalibilidad del papa se definen. La antigua iglesia católica se funda como reacción

8. La iglesia católica, presente y futuro

1878-1903 Papa León XIII

1891 Encíclica social Rerum novarum

1903-1914 Papa Pío X

- 1910 Juramento antimodernista
- 1914-1918 Primera Guerra Mundial
- 1922-1939 Papa Pío XI
- 1929 Tratados de Letrán con Mussolini
- 1933 Concordatos con Hitler
- 1937 Encíclica *Mit brennender Sorge*
- 1939-1945 Segunda Guerra Mundial. Holocausto
- 1939-1958 Pío XII
- 1950 Dogma de la ascensión física de María a los cielos.
Encíclica *Humani generis* contra los errores anteriores
- 1958-1963 Papa Juan XXIII: encíclica *Pacem in terris*
- 1962-1965 Concilio Vaticano II
- 1961-1978 Papa Pablo VI
- 1967 Encíclica *Sacerdotalis coelibatus* a favor del celibato obligatorio
- 1968 Encíclica *Humanae vitae* contra la contracepción
- 1978 Papa Juan Pablo I
- 1978 Papa Juan Pablo II