

y diplomática capaz de hablar de tú a tú con los poderes estatales, sino que, más bien, propone públicamente el Evangelio en el ámbito de lo prepolítico, de lo cultural, donde no está en juego directamente el poder, pero donde se incuban los grandes cambios sociales; una Iglesia que no se presenta en Europa como el reducto metafísico obligatorio para todos, sino que propone con radicalidad los valores específicamente evangélicos, como una opción libre, pero universalizable y profundamente humanizadora.

8. El cristianismo presentó a Jesús como el único Señor incompatible con el sincretismo de la religión romana. Esto puede derivar en intolerancia e imposición, y hay que reconocer que así ha sucedido a veces. Pero también es verdad que esta trascendencia de la confesión cristiana del Señor —herencia judía, pero eliminada su vinculación étnica— ha sido un factor decisivo para que se llegase a la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios, hizo posible la autonomía de lo político y la libertad de la fe. La distinción ilustrada entre la fe y la política es fruto de una semilla cristiana.



FERNANDO RIVAS REBAQUE *

TEOLOGÍA POLÍTICA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Fecha de recepción: enero 2011.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2011.

RESUMEN: Estudio de la teología política de los primeros cristianos, desde el siglo I al V sobre dos modelos: modelo radical y modelo conciliador. El modelo radical considera el Imperio romano como algo esencialmente perverso y, por lo tanto, llamado a desaparecer. El modelo conciliador contempla el Imperio y los lazos sociales desde un punto de vista más pragmático: es algo inevitable, por lo que hay que buscar las vías de conciliación entre sociedad y experiencia creyente. A su vez, dentro del modelo radical se diferencia entre el modelo milenarista o apocalíptico y el modelo disidente o absentista, mientras que se distingue en el modelo conciliador un modelo de coexistencia pragmática, un modelo capilar y un modelo imperial, que fue el que finalmente se impuso, en dos versiones: oriental o cesaropapista y occidental, con un poder secular sometido a la instancia eclesial.

PALABRAS CLAVE: teología política, cristianismo primitivo, religión-Estado, Imperio romano, milenarismo, agustinismo político.

Political Theology in the Early Christianity

ABSTRACT: Study of the political theology of the first Christians, from the 1st century to the V, on two models: radical model and mediator model. The radical model considers the Roman Empire as essentially evil and therefore doomed to disappear.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; frivas@teo.upcomillas.es

The mediator model includes the Empire and the social ties from a more pragmatic point of view: it is something inevitable, so we must seek paths of reconciliation between society and faith experience. In turn, within the radical model it differs between the millennialism model or apocalyptic and the dissident or disaffected model, whereas conciliator distinguishes in a model of pragmatic coexistence, a capillary model and an imperial model, that was the one that finally was imposed, in two versions: oriental or caesaropapism and western, with a secular power submitted to the instance of the Church.

KEY WORDS: political theology, early church, relations between church and State, Roman Empire, millennialism, augustinian political.

En sentido estricto no podemos utilizar el concepto de «teología política» para referirnos al cristianismo primitivo, pues este término fue empleado por vez primera en el año 1922 por Carl Schmidt¹ y no existía con anterioridad, aunque el estoico Panecio de Rodas ya había propuesto, a mediados del siglo II a.C., la división de la teología en tres partes o géneros: una «teología poética o mitológica», una «teología física o filosófica» y una «teología civil», que podríamos traducir por política, constituida por los ritos y cultos aceptados en las ciudades². De aquí la usantización en nuestro caso de la expresión «teología política», con la que queremos referirnos a las relaciones entre religión y sistema socio-político, más en concreto, a los nexos entre el cristianismo primitivo y el Imperio romano, pero contempladas desde la perspectiva del cristianismo.

Ante la imposibilidad de ver todos los autores de la Antigüedad cristiana que tratan esta cuestión, ni siquiera los más importantes, he optado por hacer una visión panorámica que iría de finales del siglo II a San Agustín³.

¹ CARL SCHMIDT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín 1996 (primera edición de 1922).

² Cf. *Stoicorum veterorum fragmenta* II,1009 (ed. J. von Arnim, Stuttgart 1964, p.300). La postura de Panecio ante las tres es diferente: mientras considera que la teología poética o mitológica debe ser desechada porque los poetas han atribuido a los dioses multitud de hechos vergonzosos, incluso para los seres humanos, piensa que la segunda, la teología filosófica o racional, a pesar de ser verdadera, tiene la dificultad de que no es comprensible para la mayoría de las personas. En cambio afirma que la teología civil o política debe ser respetada y conservarse porque es fundamental para mantener el orden y la paz sociales. Cf. E. ELORDUY, *El estoicismo*, II, Madrid 1972, 209-287.

³ Cf. H. RAHNER, *Iglesia y Estado en la primitiva Iglesia. Documentación de los ocho primeros siglos y su comentario*, Valencia 2004; P. SINISCALCO, v. *Iglesia e Imperio*, en A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana I*, Salamanca

Y para este recorrido me he servido de los modelos de relación entre cristianismo e Imperio que propone el jesuita e historiador de la Iglesia francés Pierre Vallin⁴. Según este autor, dentro de los diferentes modos o formas de relacionarse el cristianismo primitivo con el Imperio romano podemos diferenciar, inicialmente y *grosso modo*, dos modelos: uno más radical y otro más conciliador. El primer modelo, el más radical, considera el Imperio romano como algo esencialmente pernicioso y caduco, cuando no un estorbo para la fe, por lo que va a propugnar una huida de todo compromiso con la sociedad y, por tanto, el rechazo del Imperio y todo lo que tenga que ver con él. El modelo conciliador contempla el Imperio desde una perspectiva más pragmática: si se quiere convivir en sociedad hay que aceptar obligatoriamente una serie de consensos sociales, de aquí la necesidad de buscar estrategias y comportamientos que, sin renunciar a las propias creencias, ayuden a asumir la realidad existente.

1. MODELO RADICAL

El modelo más radical tenía en sus orígenes una estrecha conexión con la inminente venida del Señor, una venida que relativizaba y ponía en cuestión todo lo que tenía que ver con las estructuras políticas, sociales o económicas. Cuando la escatología inminente fue desapareciendo, o transformándose en escatología retardada, y la venida del Señor ya no estaba tan próxima, esta corriente radical se siguió manteniendo, pero ahora ligada a una lectura espiritualista de la propia realidad y de la historia, para la que todo lo que tuviera que ver con el mundo de la materia (desde el cuerpo a los bienes materiales, pasando por la familia y el resto

1991, 1076-1077; R. LIZZI TESTA, v. *Iglesia e Imperio*, en A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (dirs.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid 2010, 858-879; A. VICIANO, *Cristianización del Imperio romano*, Murcia 2003; R. TEJA, *EL cristianismo y el Imperio romano*, en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, 2003; E. A. JUDGE, *The First Christians in the Roman World: Augustin and New Testament Essays*, Tübinga 2008; D. ÁLVAREZ CINEIRA, *El auge del cristianismo en el Imperio romano: Estudio Agustiniiano* 43 (2008) 87-126; ÍD., *El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)*, en R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella (Navarra) 2010, 379-426.

⁴ P. VALLIN, *Les chretiens et la cité*, en AA.VV., *L'Évangile au risque des cultures. Les Pères de l'Église*, París 1993, 161-183.

de relaciones sociales) era considerado como algo negativo que impedía el encuentro con la auténtica realidad: el mundo del espíritu.

A pesar de que en multitud de ocasiones esta corriente radical se redujo a grupos sectarios y marginales, con escasa incidencia o continuidad dentro de la Gran Iglesia, no podemos minusvalorar su influencia en las diferentes corrientes ascéticas que pueblan las comunidades cristianas de los tres primeros siglos⁵, aparece en teólogos de primer nivel de este período como Ireneo de Lión o Hipólito⁶, es sin duda uno de los componentes fundamentales de este *humus* que contribuyó a la aparición del monacato, y vuelve a resurgir en algunos pensadores cristianos de mediados del siglo V e inicios del VI, en una especie de *revival* del esquema apocalíptico de la historia⁷.

Dentro de esta visión del Imperio como algo radicalmente negativo o modelo radical, y para un estudio más en profundidad y preciso considero conveniente diferenciar, a su vez, entre dos corrientes: una que tendría todas las características del modelo milenarista y otra que vamos a denominar como modelo disidente o absentista.

1.1. MODELO MILENARISTA

Para comprender el modelo milenarista debemos tener presente dos hechos: en primer lugar, el Imperio romano nace con la idea de que al gobierno le incumbía el derecho de organizar todo lo que tiene que ver con la vida social, religión incluida; en segundo lugar, en el año 12 a.C.

⁵ Cf. P. BROWN, *EL cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona 1993, especialmente p.125-150 y 199-223.

⁶ Cf. J. C. ALBY, «Un grano de trigo producirá diez mil espigas». *El optimismo metafísico en la escatología de Ireneo*: Sapiencia 221-222 (2007) 5-21; R. POLANCO, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, Madrid 1991; A. MARTÍNEZ ESTEBAN, ¿Hipólito milenarista? A propósito de «In Daniele IV, 56, 1-7», en E. DE LA LAMA (COORD.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2001, 195-208; H. A. ZURUTUZA - H. BOTALLA, *Identidad social e identidad personal: la escritura apocalíptica de Hipólito*, en E. CABALLERO - B. RABAZA, *Discurso, poder y política en Roma*, Rosario 2003, 282-292.

⁷ Cf. J. L. WALLS (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford-Nueva York 2008; B. E. DALEBY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979; G. D. GUYON, *Eschatologie et politique: I-III siècles*: Cuardenos de Historia del Derecho 8 (2001) 11-42; E. PRINZIVALLI, *Escatología*, en A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (DIRS.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid 2010, 572-587.

Augusto incorporará al Principado la dignidad de *Pontifex Maximus*, con todo lo que esto suponía, y durante el gobierno de Julio César se empieza a implantar, procedente de Oriente, el culto al emperador, considerado como Señor (*Kyrios*) y Salvador (*Sôter*) manifiesto (*Epifanês*) de sus súbditos, en un curioso mestizaje entre el culto a los héroes griegos, el culto a los soberanos helenísticos y el culto al genio de los Césares. Un culto al emperador que llegó hasta su divinización e inclusión en el panteón divino (*apotheosis*)⁸.

Frente a esta teología imperial, el cristianismo de los primeros siglos desarrollará dos estrategias: por un lado en todas las corrientes cristianas, sean del signo que sean, hay una coincidencia absoluta en que no se puede adorar al César como si fuera Dios. Así, cuando hacia el 170 el prefecto de Esmirna le pregunta al obispo Policarpo: «¿Qué mal hay en decir: "El Emperador es Kyrios"»⁹, éste no se digna ni a contestarle. Y un sencillo cristiano del norte de África por estas mismas fechas llegará a decir: «No puedo reconocer un Imperio que tenga atribuciones divinas sobre este mundo. Yo sirvo al Dios que jamás vio ni puede ver ojo humano»¹⁰.

Sin embargo, las corrientes milenaristas darán un paso más y considerarán el Imperio romano como una estructura radicalmente perversa a idolátrica, sobre todo por la oposición que mantenía a la extensión del cristianismo. Este modelo milenarista hunde sus raíces en las corrientes apocalípticas del judaísmo tardío, con su desconfianza hacia todos los poderes terrenos, como bien reflejan el libro de Daniel, la historia de los Macabeos y el propio *Apocalipsis de Baruch*, cuando a finales del siglo I d.C. llega a decir: «Contemplamos la fastuosa potestad de los reyes paganos, quienes desconocen la bondad de Dios, de quien han recibido ese poder, pero ellos desaparecerán como una nube que pasa»¹¹.

⁸ Cf. G. HANSEN, *El culto al soberano y la idea de la paz*, en J. LEIPOLDT - W. GRUND-MANN, *El mundo del Nuevo Testamento, I. Estudio histórico-cultural*, Madrid 1973, 141-158; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988, 440-446; A. BRENT, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden-Boston 1999; C. BRYAN, *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford-Nueva York 2005; K. COOPER - J. HILLNER, *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge-Nueva York 2007.

⁹ Mart. Pol. 8.

¹⁰ *Actas de los mártires escilitanos* 6.

¹¹ Ap. Bar. 82,9.

Así, a finales del siglo I, en un contexto de profunda crisis y persecución, y dentro de las pretensiones de Domiciano de ser adorado en vida como «Señor y Dios» (*dominus et deus*), nace en Asia Menor, la actual Turquía, el libro de Apocalipsis¹², escrito clave para comprender el modelo milenarista cristiano¹³. Algunas comunidades cristianas de esta región se vieron obligadas a plantearse, quizá por primera vez en profundidad, el dilema: «¿Quién es el auténtico Señor (*Kyrios*): Cristo o el César?». La solución que había dado el judaísmo de la Diáspora, asumida en gran medida por Pablo: «La autoridad es puesta por Dios», ya no servía. Por otro lado, era difícil sustraerse a la tentación de pensar que la historia estaba dominada por las fuerzas del mal¹⁴. El libro del Apocalipsis hace una lectura en profundidad de la situación: la victoria de las potencias malignas es sólo provisional y además es algo permitido por Dios como prueba para los creyentes, porque Cristo vencerá a todas estas fuerzas demoníacas e instaurará el reinado de Dios, que es el que en definitiva conduce los hilos de la historia.

Esta lectura milenarista no desaparecerá con el libro del Apocalipsis, sino que se mantendrá viva en las comunidades cristianas por mucho tiempo, como podemos descubrir a mediados del siglo II en el movimiento montanista en Asia Menor, en ciertas expresiones de los mártires de Lyon o incluso en el propio Ireneo de Lyon y otros teólogos de este período.

Así, a inicios del siglo III, coincidiendo con el auge de las persecuciones contra los cristianos en este período¹⁵, un autor como Hipólito, al

¹² S. GIET, *El Apocalipsis y la historia*, Madrid 1960; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Ginebra 1988; E. ARENS - M. DÍAZ MATEOS, *Apocalipsis. la fuerza de la esperanza: estudio, lectura y comentario*, Lima 2000; X. ALEGRE, *Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto: introducción al Apocalipsis*, Barcelona 2010.

¹³ Como podemos ver en Ap 3,10: «Tú has sido fiel a mi palabra de perseverancia; yo te seré fiel en esta hora de la prueba que se avecina sobre el mundo entero, hora en la que serán puestos a prueba todos los habitantes de la tierra», cf. Ap 6,9. Por los capítulos 13 y 17 vemos que se esperaba una gran persecución por parte del Imperio romano.

¹⁴ Las bestias que emergen del mar y de la tierra en Ap 13, símbolos del emperador, o la representación de Roma en la prostituta y la caída de Babilonia, Ap 17,1-19,10, dan buena idea de ello.

¹⁵ Cf. G. E.-M. SAINT-CROIX, *¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?*, en M. I. FINELY (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid 1981, 233-273; J. MONT-SERRAT, *El desafío cristiano: las razones del perseguidor*, Barcelona 1991; N. SANTOS YANAGAS, *Cristianismo e Imperio romano durante el siglo I*, Madrid 1991; Íd., *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio romano durante el siglo II*, Oviedo 1996; Íd., *El cristia-*

comentar una visión de Daniel, hace del Imperio romano la personificación del Anticristo: «El cuarto animal, terrible y admirable a la vez, tiene dentadura de hierro y garras de bronce. ¿Qué otra cosa es esto sino el romano? Porque férrea es la actual potestad del Imperio»¹⁶. El propio Hipólito verá en el censo realizado en tiempos del nacimiento de Jesús dentro de esta contraposición entre el Imperio romano y el cristianismo:

«En el decimosegundo año del reinado del César Augusto nació el Señor. Con Augusto comenzó a expandirse el Imperio de los romanos, pero, por medio de los apóstoles, el Señor llamó a todas las naciones y convocó a todas las lenguas y creó el pueblo de los cristianos creyentes, el pueblo señorial, el pueblo formado por quienes han recibido un nuevo nombre. Y es esta la forma en que el reino de este mundo, que impera por la virtud de Satanás, imitaba exactamente a aquel pueblo y, por su parte, también congregaba de todos los pueblos a los más capaces, habilitándolos para la lucha y dándoles el nombre de romanos. La razón del primer censo de los ciudadanos romanos bajo Augusto, cuando nació el Señor en Belén, no era otra que la de inscribir a los hombres de este mundo en las huestes del Emperador de la tierra y hacer que fuesen nombrados romanos; mientras que, por el contrario, los que creen en el Padre celestial se llaman cristianos, y llevaban en sus frentes la señal de la victoria sobre la muerte»¹⁷.

Desde aquí se entiende mucho mejor por qué una parte importante de los sarcófagos cristianos del siglo III se caracterizan por llevar impresas las figuras de los jóvenes en el horno de fuego, de Daniel en el fosa de los leones y de los hermanos macabeos, ejemplos vehementes de los dolores y sufrimientos que supone esta fidelidad a Dios frente a los poderes de este mundo, como bien comenta el propio Hipólito en su *Comentario al libro de Daniel*:

«Ciertamente, mientras estamos en esta vida, no nos es lícito dar motivo a los que nos buscan con saña para hacernos caer; de esta suerte tendrán una nueva causa de qué avergonzarse... Pero cuando, al prohibirnos orar al Señor y honrarle, se pretende atemorizarnos con

nismo en el marco de la crisis del s. III en el Imperio romano, Oviedo 1996; R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid 2005; X. LEVIEILS, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlín 2007; J. ENGBER, *Impulsore Chresto: Opposition to Christianity in the Roma Empire, c. 50-250 A.D.*, Fráncfurt 2007.

¹⁶ HIPÓLITO, *De Christo et Antichristo* 25 (PG 10,757s).

¹⁷ Íd., *Comentario sobre Daniel* IV,9.

la muerte, entonces nos es mucho más dulce morir, que ejecutar lo que se nos ordena. Pues, "¿quién nos podrá apartar del amor de Dios? ¿Acaso la tribulación? ¿O la angustia? ¿O la persecución, el hambre o el filo de la espada?" (Rom 8,35). Así demostró Daniel que temía más a Dios que a los hombres y por eso fue valientemente a la muerte. Y un Ángel lo salvó de aquella cueva de los leones... Tú debes imitar a Daniel. No temas ante los sátrapas. No te inclines ante esos mandatos humanos. Serás arrojado, tal vez, a la cueva de los leones, pero un Ángel te custodiará, y amansará a las bestias y ellas se inclinarán reverentes ante tí como ante un fiel siervo de Dios. Sano y salvo te sacarán vivo del lago; vencedor de tus enemigos participarás de la resurrección y cantarás al Dios eterno e inmortal un himno de alabanza»¹⁸.

1.2. MODELO DISIDENTE O ABSENTISTA

El modelo absentista o disidente¹⁹ coincide con el milenarista en la consideración del Imperio romano y todo lo que tenga que ver con lo social, lo político y lo económico como algo radicalmente caduco y llamado a desaparecer, pero este caso por un motivo diferente: no es la intervención de Dios la que transformará la historia, como en el modelo milenarista, sino que toda la historia universal no es más que la sombra de un mundo aparente. Y, como llegarán a decir en última instancia las corrientes gnósticas: este mundo no es más que fruto de un error, llevado a cabo por dioses de segunda fila (el Demiurgo y sus ángeles), que en última instancia no tiene una entidad real²⁰.

Lo espiritual adquiere para este modelo tal importancia que se llega a un absoluto desinterés por todo lo que afecte a la organización social y a la vida material porque, según esta postura, lo esencial de nuestra existencia nos lo jugamos en el reconocimiento de que la auténtica realidad es el espíritu. Esta prioridad absoluta de lo espiritual sobre lo material lleva a un abandono de las responsabilidades familiares y sociales, a una despreocupación por la marcha de la sociedad y una mirada despegada de la realidad.

¹⁸ *Ibid.*, III, 20-25.31.

¹⁹ El *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* define este término como abstención deliberada de acudir al trabajo, costumbre de abandonar el desempeño de funciones y deberes anejos a un cargo y costumbre de residir el propietario fuera de la localidad en que radican sus bienes.

²⁰ S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, París 1984.

Aunque este modelo es el predominante en ciertos grupos gnósticos de los primeros siglos, está en el trasfondo de algunas corrientes ascéticas de la Antigüedad cristiana como el encratismo y no está muy lejos de ciertas expresiones monásticas que propugnan la «fuga mundi» y la vida en el desierto, al tiempo que critican duramente la vida cívica y la preocupación por la cultura. De hecho, bastantes pensadores cristianos de este período están influidos en gran medida por este modelo absentista o disidente²¹.

Desde estas dos posturas, tanto la milenarista como la disidente, se entiende perfectamente la crítica que, hacia el 180, dirige el pagano Celso a los cristianos: «La razón da a elegir entre una de las dos alternativas: si se niegan a participar en los actos públicos ordinarios del culto y a honrar a quienes los presiden, que no lleguen a hombres, que no tomen mujer, que no procreen niños, que no tengan nada en la vida, que se marchen de aquí sin dejar el más mínimo rastro, como si sobre la tierra no hubiera existido tal raza. Si toman mujeres, procrean niños, prueban los frutos de la vida y soportan los males que le están ordenados —pues es ley de la naturaleza que todos los hombres pasen males, pues los males son necesarios e inevitables—, en este caso deben rendir honores a quienes tienen esto encomendado y prestar los debidos servicios a la vida hasta que se desaten las cadenas»²².

2. MODELO CONCILIADOR

Frente al modelo más radical el modelo conciliador propugna una relación entre el cristianismo y la sociedad que permita a los creyentes y a la propia Iglesia poder llevar una existencia más normalizada y acorde con las múltiples exigencias que suponía vivir en sociedad, ya que en este modelo los cristianos no tenían por qué renunciar a la familia, ni a los bienes materiales, ni a las relaciones sociales, sino simplemente ver cómo compatibilizar estas con la experiencia creyente y el Evangelio.

Por eso es comprensible que desde muy pronto este modelo conciliador se constituya como la corriente predominante dentro del cristianis-

²¹ Un ejemplo paradigmático de esta postura lo encontramos en Metodio de Olimpo, a finales del siglo III; cf. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad...*, 256-263.

²² ORIGENES, *Contra Celso* VIII, 55.

mo primitivo, aun con diferentes variantes, y con posterioridad sea considerada como la postura oficial de la Iglesia, convirtiéndose sin duda en uno de los factores que permitió en el siglo IV la legalización y posterior declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio.

Lo mismo que hemos hecho con anterioridad, para un estudio más completo de este modelo conciliador vamos a diferenciar en su interior tres corrientes o submodelos: el de coexistencia pragmática, el capilar y el imperial o teocentrismo intramundano, que fue el que finalmente se impuso.

2.1. MODELO DE COEXISTENCIA PRAGMÁTICA

El modelo de coexistencia pragmática es un modelo que tiene su origen en la Diáspora judía y va a ser asumido por algunas corrientes cristianas, como podemos descubrir dentro del NT, en Pablo²³, el autor de Lucas-Hechos²⁴, la primera Carta a Timoteo²⁵ o la primera Carta de Pedro²⁶. Este modelo va a ser el modelo predominante dentro del cristianismo hasta prácticamente mediados del siglo IV, cuando fue sustituido por el modelo imperial.

En el modelo de coexistencia pragmática la autoridad es considerada como algo positivo y querido por Dios, incluso como una cierta participación en los poderes del Creador, que ha puesto los gobiernos al servicio de la justicia y de la paz, de aquí la conveniencia, y hasta la necesidad, no sólo de la aceptación de la autoridad, sino incluso de un sometimiento a sus órdenes, siempre y cuando no estén en contradicción con los man-

²³ «Todos deben someterse a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas. Por tanto, quien se opone a la autoridad, se opone al orden establecido por Dios, y los que se oponen recibirán su merecido», Rom 13,1-2. Cf. J. CROSSAN - J. D. REED, *En busca de Pablo: el imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella (Navarra) 2006; C. GIL ARBIOL, *El Imperio romano frente a Pablo, el poder de la cruz: Letras de Deusto* 123 (2009) 39-57.

²⁴ S. KIM, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids 2008.

²⁵ «Te recomiendo ante todo que se hagan peticiones, oraciones, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres: por los reyes y todos los que tienen autoridad, para que podamos gozar de una vida tranquila y sosegada, plenamente religiosa y digna», 1 Tim 2,1-2.

²⁶ «Respetad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y respetad al rey», 1 Pe 2,17.

datos divinos o supongan un colocarse en lugar de Dios. Por eso, aunque los cristianos no tienen su corazón puesto en los dinamismos de la ciudad o del Imperio, se vive un cierto grado de fidelidad a las instituciones que los acogen, lo que les permite a su vez llevar una vida tranquila y sosegada, pues el buen gobierno repercute en una existencia más pacífica y feliz. Ya en uno de los primeros escritos cristianos fuera del Nuevo Testamento, la primera *Carta de Clemente de Roma a los Corintios*, un documento de fuerte influjo judeocristiano datable en torno al 90 d.C., podemos descubrir este modelo, cuando leemos:

«Danos docilidad para obedecer en tu Nombre, que es Santo y Todopoderoso, a nuestros gobernantes y jefes sobre la tierra. Les diste, oh Señor, la potestad del gobierno, y la virtud de tu infinito e inefable Poder, para que nosotros, reconociendo la magnificencia y la gloria que les has concedido, les seamos sumisos y ni en lo más mínimo ofendamos tu santa Voluntad. Concédeles, oh Señor, paz, concordia y firmeza para que puedan ejercer sin debilidad el poder que les ha sido dado. Porque Tú, oh Señor, celeste Rey de la eternidad, otorgas a los hijos de los hombres dignidad, gloria y virtud sobre todas las cosas de la tierra. Guía sus pensamientos, oh Señor, a fin de que conozcan lo que es bueno y agradable a tus divinos ojos; para que el poder que de ti les vino lo ejerzan en paz y con mansedumbre y penetrados de tu santo temor, participando así de tu misericordiosa bondad...»²⁷.

Unos sesenta años después, comentando las palabras del evangelio, «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», el apolo-gista Justino comenta:

«Por eso nosotros adoramos sólo a Dios; pero en todo lo demás os rendimos alegremente nuestra sumisión porque os reconocemos como Emperador y Gobernador de todos los hombres. Y oramos no solamente para que seáis mantenido en posesión de vuestro Imperio, sino también para que seáis sabiamente prudente. Si, por el contrario, nos amparáis a nosotros, que así rezamos y os lo exponemos todo con lealtad, no seremos nosotros quienes habremos de sufrir el daño»²⁸.

Este modelo de coexistencia pragmática va a sufrir una serie de revisiones a lo largo de la historia, y así, unos pocos decenios más tarde, en

²⁷ *1 Clem* 60,4; 61,1-3.

²⁸ JUSTINO, *1 Apol.* 1,17. Cf. D. MORALES, *La actitud política de los cristianos en el siglo II: el «Diálogo con Trifón» y las «Apologías» de Justino*, en G. PEREIRA (dir.), *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, 93-106.

torno al 180, Teófilo, obispo de Antioquía, nos ofrece una primera clave, que permanecerá como nuclear en esta postura: la autoridad, por muy querida por Dios que sea, por muy excelsa que sea considerada y por muy encumbrada que se tenga, es ejercida por seres humanos mortales y, por tanto, no puede pretender arrogarse la categoría de Dios, ni ser adorada:

«Yo quiero venerar al César, lo cual no ha de tomarse como adoración, sino como oración por él. Adoro solamente al Dios verdadero y real, sabiendo que el Emperador ha sido constituido por Él. Me dirás: “¿Por qué no adoras al César?”. Porque no ha sido constituido en la dignidad del Emperador para ser adorado, sino reverenciado con aquella especial reverencia que le corresponde. Porque no es Dios, sino un hombre constituido por Dios en ese su lugar, no para ser adorado, sino para que ejerza juicio justo. Pues a él, para usar de una comparación, le ha sido confiado por Dios el gobierno de los pueblos. Ahora bien, así como el Emperador no puede querer que sus súbditos sean nombrados o tenidos como Emperadores —César es su nombre especial y a otros no les es lícito apropiárselo— así también debe decirse de la adoración. Ya ves, pues, oh hombre, que estás en un grave error. Respeta al César, amándolo, obedeciéndole y orando por él. Si obras así cumples la voluntad de Dios. Es claro a este respecto el mandato del Señor: “Honra a Dios y al Rey, hijo mío, y a ninguno de entrambos seas desobediente. Porque sus enemigos muy pronto harán que se cumpla el castigo” (Prov 24,21-22)»²⁹.

Tertuliano, a finales del siglo II, al tiempo que continúa con la crítica a cualquier intento de sacralización o divinización de la autoridad, nos presenta algunos motivos más a favor de esta postura pragmática: rezar por la salud del emperador es rezar por la salud del Imperio y, por tanto, de los propios cristianos que habitan el Imperio:

«Aún tenemos otra razón que urge a orar por el emperador, por la conservación del Imperio y por los asuntos romanos: sabemos que la máxima catástrofe inminente para todo el orbe y que el mismo fin del mundo con la amenaza de horribles calamidades se retarda en atención al romano Imperio. Así que no lo queremos experimentar, y mientras pedimos que se difiera, favorecemos la duración romana. Pero también juramos, no por los genios de los Césares, sino por su salud, que es más augusta que todos los genios. ¿No sabéis que los genios se llaman “démones” y de ahí el diminutivo “demonios”? Nosotros res-

²⁹ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* I,11. Cf. D. MORALES, *Los tres libros a Autólico de Teófilo de Antioquía y la actitud política de los cristianos en el siglo II*: *Studia Historica. Historia Antigua* 2-3 (1984-1985) 193-198.

petamos en los emperadores el juicio de Dios, que los puso al frente de los pueblos. Sabemos que en ellos se manifiesta la voluntad de Dios y, por tanto, queremos que esté a salvo lo que Dios quiso; y esto lo tenemos como un gran juramento. Por lo demás, nuestra costumbre es abjurar de los demonios, o sea de los genios, para expulsarlos de los hombres, no jurar por ellos para conferirles honor de divinidad»³⁰.

Por último, Orígenes, comentando al mismo Pablo, vendrá a dar la visión teológica más completa que tenemos sobre este modelo de coexistencia pragmática, en respuesta tanto a ciertas posturas más radicales dentro de la propia comunidad cristiana como a una serie de acusaciones que se le hacía desde la óptica pagana al cristianismo, acusándolo de un absentismo parasitario de las ventajas del Imperio, sin colaborar para nada en su mantenimiento, o incluso una práctica de subversión implícita de los valores sociales que daban cohesión a la sociedad³¹. La amplitud de la cita tiene su sentido en la importancia para la tradición posterior de esta reflexión:

«Dice el Apóstol: “No hay potestad que no provenga de Dios” (Rom 13,1). Objetarás: “¿Y por qué? El poder civil, que pone asechanzas a los servidores de Dios, combate la fe y sepulta la religión, ¿acaso proviene de Dios?” ... Precisamente por eso el juicio de Dios es tan justo: porque lo que nos ha concedido para el bien, lo malogramos en lo que le ofende y nos daña. Otro tanto ocurre con el poder civil: fue concedido por Dios “para castigo de los criminales y para alabanza de los que obran honradamente” (1Pe 2,14). De la misma manera, sobre quienes han ejercido el poder civil que Dios les ha otorgado a gusto de los ateos y no conforme a los divinos mandamientos, sobrevendrá el juicio de la ira de Dios. Con razón prosigue el Apóstol: “Quien se resiste a las potestades, es un rebelde contra las disposiciones de Dios; pero estos revolucionarios se acarrearán ellos mismos la condenación” (Rom 13,2). Pablo no se expresa

³⁰ TERTULIANO, *Apól.* 31,3-32,2-3. En esta misma línea tenemos otro texto: «Pero también formal y manifiestamente se nos dice: “Orad por los reyes, por los príncipes y por las autoridades a fin de que todo sea tranquilo para vosotros” (1Tim 2,2). En verdad, cuando el Imperio está alborotado, alborotados están asimismo los restantes miembros y ciertamente también nosotros nos encontramos implicados, a pesar de que nos encontremos ajenos a los tumultos», TERTULIANO, *Apól.* 31,3. Cf. M. PIMENTEL, *El culto al emperador en el Apologeticum de Tertuliano*: *Hispania Antigua* 13 (1986-1989) 159-172.

³¹ Debemos tener presente que Celso había acusado a los cristianos de organizar en la práctica un «Estado dentro del Estado»: «Vosotros decís que una misma persona no puede servir a dos señores; pero esta es la voz y el lenguaje de la rebeldía, y la palabra de aquellas gentes que se separan del resto de los hombres como por un muro y renuncian violentamente a todo», ORÍGENES, *Contra Celso* VIII,2.

así para tranquilidad de los que persiguen la fe, puesto que para estos vale solamente aquella palabra: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres". Se refiere, más bien, a la superioridad política ordinaria, que es la que está instituida para "atemorizar no a los que hacen el bien, sino a los que ejecutan el mal" (Rom 13,3). Quien se resiste a semejante autoridad, se acarrea la condenación que corresponde a su proceder inmoral. Dice después Pablo: "¿Quieres no ser advertido por la potestad del Estado? Obra bien y merecerás de él alabanza, porque el príncipe es un ministro de Dios que te ayudará a hacer el bien... Pero si obras mal, tiembla, porque no en vano se ciñe la espada, siendo como es ministro de Dios, ejercerá su justicia castigando al que obra mal" (Rom 13,4)... Todos los crímenes que Dios quiere sean castigados, quiere castigarlos por el juez civil y no por los obispos y preladados de la Iglesia. Lo sabía Pablo y por eso llama al Estado "ministro de Dios y vengador" contra aquellos que obran el mal. "Por lo tanto es necesario que estéis sujetos al poder civil, no sólo por temor del castigo, sino también por obligación de conciencia. Por esa misma razón pagáis los tributos, porque los que están encargados de esta misión son ministros de Dios" (Rom 13,5-6). Con tales palabras Pablo da normas a la Iglesia de Dios, a fin de que no se proponga cosa alguna contra los príncipes y las potestades de la tierra, antes por el contrario para que, en medio de una vida pacífica y silenciosa, cumpla su propia obra, a saber, de la justicia y de la caridad.

Imaginémonos por un solo instante que los cristianos se excusaran, por ejemplo, de la obediencia al poder civil; que no pagaran los tributos, ni contribuyeran, ni prestaran obsequio y reverencia a juez alguno, ¿no es verdad que entonces las espadas de los rectores de los Gobiernos procederían con justicia contra ellos? Más aún, darían un motivo de justificación a los perseguidores de la Iglesia y se cargarían de una grave culpa. No serían perseguidos por causa de la fe, sino por su obstinación política. Y si se los condujera a la muerte, ellos la habrían merecido, y el motivo de esa muerte sería indigno de los cristianos... Nuestro Señor Jesucristo ha pagado tributo, mientras vivió en carne mortal. Y Él dijo expresamente que no lo hacía porque estuviese obligado a ello, sino para no dar motivo de ira (cf. Mt 17,25-27). Cristo era libre, ni el Emperador podía mandarle y "el príncipe de este mundo no tenía derecho sobre él" (Jn 14,30): con todo pagaba el tributo porque Él había descendido a la muerte de esta vida humana para "ser libre entre los muertos" (Sal 87,6). ¡Con cuanta mayor razón debemos pagar nosotros "los tributos de nuestra carne" y los impuestos de nuestros negocios, cuando precisamente nuestro "negocio" consiste en arrebatarse la preciosa perla del Reino celestial! El temor y el honor que tenemos para con el Estado hemos de retrotraerlo al temor y a la gloria que ofrecemos a Dios»³².

³² ORÍGENES, *Comentario a la carta a los Romanos*, IX,26-30 (PG 14,1226-1230).

2.2. MODELO CAPILAR

A pesar de no haber sido ni el modelo predominante ni el más extendido en el cristianismo primitivo, el modelo capilar representa una radical innovación con respecto a los modelos conocidos de relación fe-política de la Antigüedad, de aquí su importancia. Según este modelo el cristianismo no tiene una organización social propia, ni un modo específico de situarse en la sociedad, sino que forman parte de la vida y las leyes de la ciudad, sin diferenciarse en estos aspectos, sino en su estilo de vida, base de su identidad, como expresa de forma magistral un escrito dirigido a Diogneto:

«Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña ni llevan un género de vida aparte de los demás. En verdad, esta doctrina no ha sido por ello inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen a los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son "pobres y enriquecen a muchos" (2Cor 6,10). Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. "Los vituperan y ellos bendicen" (1Cor 4,22). Se los injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como malhechores; castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio» (*A Diogneto* 5).

Frente a la integración en la cultura global del Imperio, que actúa como dosel sagrado desde el que se explica toda la realidad (la *oikoumenê* que propuso Alejandro se ve realizada con Augusto), una cultura común

con pretensiones de universalidad que exige la sumisión y que considera a todo elemento extraño a ella como bárbaro y llamado a la absorción; frente a la postura judía de defender la propia identidad mediante un sistema de separaciones, murallas y guetos que impida todo encuentro, el cristianismo se sitúa como una tercera vía: identidad sí, pero no a costa de la separación o la exclusión, sino una identidad basada en elementos tan profundos (un estilo de vida peculiar, dirá el escrito), que sea capaz de vivir en todos los contextos, sin importarles las circunstancias o las situaciones. Ante la dificultad de explicar una relación tan particular, el escrito acude a una comparación:

«Mas, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate al alma, sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de los placeres; a los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en los cielos. El alma, maltratada en comidas y bebidas, se mejora; lo mismo los cristianos, castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él» (A *Diogneto* 6).

2.3. MODELO IMPERIAL O DE TEOCENTRISMO INTRAMUNDANO

El modelo de coexistencia pragmática, predominante dentro del cristianismo en los tres primeros siglos, tuvo un grave problema para defender la autoridad como algo querido por Dios en tiempo de persecuciones contra los cristianos, especialmente las que se dieron desde Decio (en el 249) a Diocleciano (303), por su carácter de generales y ordenadas por el emperador. Sin embargo, con el edicto de tolerancia de Galeario (publicado en el 311) y luego con el de legalización de Milán (313)

la situación cambió radicalmente: no sólo se les reconoce a los cristianos la libertad de reunión y de culto, y se les restituyen sus propiedades, sino que a partir de Constantino la religión cristiana empieza a ser favorecida frente a los cultos paganos y otras religiones, hasta llegar a ser declarado el cristianismo como religión oficial por Teodosio (edicto de Tesalónica, 380)³³.

Es entonces cuando empieza a plantearse otra forma diferente de vivir la relación fe-política que vamos a denominar modelo imperial: el gobernante es una representación de la Providencia que invita a los seres humanos a reconocer la presencia de Dios aquí en la tierra mediante su apoyo a la Iglesia. Una teología política que tendrá su máximo exponente en el historiador y teólogo Eusebio de Cesarea³⁴, que afirma: el Imperio romano, desde sus orígenes, ha tenido una función providencial como preparación del cristianismo³⁵. De hecho hay un gran parecido entre la relación de Dios Padre y su Hijo Jesucristo y la que existe entre Cristo y el emperador, pues lo mismo que la obra de Cristo prepara el reino definitivo para el Padre, así la acción del emperador puede contribuir al crecimiento del reino de Cristo en la tierra. Con la conversión de Constantino se ha producido una unidad sustancial entre el Imperio romano-cristiano, convertido en imagen del reino de Cristo en la tierra, y el cristianismo, transformado en Iglesia universal³⁶.

³³ Cf. K. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century*, Nueva York 1967; G. BONAMENTE - A. NESTORI (eds.), *I cristiani nel Imperio nel iv secolo. Coloquio sul cristianesimo nel mondo antico I-II*, Macerata 1988; A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Oxford 1991; P. SINISCALCO, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel iv secolo*, en J. GAUDEMENT - P. SINISCALCO - G. L. FALCHI, *Legislazione imperiale e religione nel iv secolo*, Roma 2000, 67-120.

³⁴ Cf. T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA)-Londres 1981; ÍD., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian empire*, Cambridge (MA) 1993; P. MARAVAL, *Eusèbe de Césarée, la théologie politique de l'empire chrétien: Louanges de Constantin*, París 2001; L. DE GIOVANNI, *L'Imperatore Constantino e il mondo pagano*, Nápoles 2003; A. CAMERON, *Constantine and the peace of the church*, en M. M. MITCHELL - F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity, I. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 538-551.

³⁵ Según una idea que ya estaba presente en siglos anteriores: cf. Melitón de Sardes, en EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* IV,26,7, y ORÍGENES, *Contra Celso* II,30.

³⁶ Eusebio escribe a propósito del banquete con que el emperador honró a los obispos del concilio de Nicea: «Ningún obispo faltaba a la mesa del emperador. Unos se hallaban reclinados al igual que el César, mientras otros descansaban a ambos lados

A pesar de esta unidad se mantiene, sin embargo, una distinción de tareas o esferas: la dimensión religiosa, a cargo de los obispos, y la civil, desempeñada por los gobernantes y magistrados³⁷. Por tanto, al emperador le corresponde la responsabilidad y el cuidado de la Iglesia, como el propio Constantino llega a decir poco antes de convocar el concilio de Nicea:

«Habiendo yo comprobado, por el bienestar de que disfruta el Imperio, cuán grande es la bondad de la Divina Majestad, he creído que, ante todo, debía preocuparme por la conservación de una sola fe y un sincero amor, así como también por el culto uniforme con que adorar al Dios Todopoderoso en estos pueblos tan dichosos de la Iglesia Católica. Como, sin embargo, no era posible adoptar una forma decisiva y permanente, si no se congregaban todos o, al menos, la mayoría de los obispos, con el fin de resolver la cuestión se han reunido muchos de ellos... Yo también me he encontrado en la asamblea como uno de vosotros, porque no podría negar lo que tanta alegría me proporciona, a saber: que soy vuestro colaborador»³⁸.

De esta forma el modelo imperial convierte, de hecho, al emperador en mediador entre Dios y los seres humanos³⁹, y, como alma del Imperio, también responsable de las cuestiones que atañen a la vida de la Iglesia. Con esto se deja abierta la posibilidad, e incluso la necesidad y hasta la obligación, de injerencias en el terreno religioso, cuando las circunstancias así lo exijan. Y no van a tardar mucho, como veremos con el problema del arrianismo, a inicios del siglo IV, y su intento de resolución en el concilio de Nicea (325)⁴⁰. El propio Atanasio va a ser de los primeros en sufrir esta injerencia, como vemos en esta carta que le envía el emperador Constantino en el 330:

sobre otros reclinatorios. La idea del reinado de Cristo se insinuaba del modo más natural; aquello parecía más un sueño que realidad», EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino* I,44.

³⁷ «Vosotros habéis sido constituidos por Dios como obispos para lo que atañe a los asuntos internos de la Iglesia. Yo sin embargo fui predestinado como Pontífice para los asuntos exteriores», *Ibid.*, IV,24.

³⁸ *Ibid.*, III,17.

³⁹ «Dios ha querido servirse de mí para la ejecución de sus designios y me ha considerado capaz para ello. En esta forma he comenzado en el mar Británico, allí arriba, y en los pueblos en que se pone el sol, y he dispersado y aniquilado con poder superior las tiranías que, horrorosa y espantosamente, dominaban por doquiera, a fin de que el género humano, por mi intermedio, volviera al más santo de los preceptos, propagándose la fe bienhechora bajo la poderosa dirección del Altísimo», *Ibid.*, II,28.

⁴⁰ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1974.

«De modo que ya estás bien enterado de mi voluntad: abre las puertas de la Iglesia, sin dificultad alguna, a cuantos quieran ingresar en ella. Si llegare a mi conocimiento que impides a alguien la entrada a la comunión eclesial, sábetelo que, en el acto, enviaré quienes te hagan desaparecer en nombre mío y te arrojarán de tu sede»⁴¹.

Pero Atanasio no va a ser el único en sufrir las injerencias del poder civil, sino que durante más de medio siglo, con motivo de la crisis arriana, los emperadores se convierten en jueces y árbitros de los asuntos religiosos, lo que va a dar lugar, junto con el desigual desarrollo social, político y económico de las dos partes del Imperio, a dos formas diferentes de plantear este modelo imperial: el oriental y el occidental.

a) *Modelo imperial en Oriente*

En Oriente, donde las estructuras sociales y política se mantuvieron de manera más estable, con su continuidad incluso en el Imperio bizantino, y siguieron perviviendo, bajo formas cristianizadas, antiguas concepciones de la sacrosanta majestad del emperador, el modelo imperial continuó, pero en su forma cesaropapista, cuyo prototipo podemos descubrir en Justiniano: «Un único Imperio, una sola Iglesia bajo la guía del Emperador». El emperador, considerado como «semejante a los apóstoles» y «obispo de los obispos», ejerce una especie de supervisión sobre la comunidad eclesial, velando por sus intereses y participando de manera activa en su funcionamiento interno⁴².

Los emperadores no sólo se convierten en jueces en materia religiosa, ante quienes apelaban todas las partes implicadas, sino que son saludados en los concilios con el título de «emperador sacerdotal»⁴³, que debe velar por la Iglesia «con solicitud episcopal», como expresa un papa tan consciente de su dignidad como San León Magno⁴⁴. Ya en el juicio que

⁴¹ ATANASIO, *Apología contra los arrianos* 59 (PG 25,358 B).

⁴² Cf. H. A. DRAKE, *The church, society and political power*, en A. CASIDAY - F. W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity, v. Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 428; P. BROWN, *Power and persuasion in the Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (WI), 1992.

⁴³ G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* VI,733 (en el concilio de Constantinopla, 448), Leipzig 1901 (reproducción facsímil); *Ib.*, o.c., VII,177A (en el concilio de Calcedonia 451).

⁴⁴ LEÓN MAGNO, *Ep.* 111,3 (PL 54,1023 A); *Ep.* 24,1 (PL 54,735 A). Otro papa, Celestino, le había recordado el emperador por estas fechas: «Más importante y necesaria

tuvo lugar en Constantinopla contra Juan Crisóstomo, a comienzos del siglo V, los obispos presentes llegan a decir: «Oh emperador, Dios os colocó por encima de nosotros los obispos: nadie es superior a Vos y Vos reináis sobre todo, y en consecuencia tenéis derecho a hacer lo que os venga en gana»⁴⁵. Y el emperador Teodosio II, ante la convocatoria del concilio que va a tener lugar en Éfeso en el 431, advierte a San Cirilo: «Sábelo ahora que la Iglesia y el Imperio son una misma cosa y que, en virtud de nuestro mandato y de la divina providencia de nuestro Dios y Redentor, se unirán cada vez más... y Nos no permitiremos, bajo ningún argumento, que la Iglesia y el Imperio sean colocados en discordia»⁴⁶.

b) *Modelo imperial en Occidente*

La intervención beligerante del poder político durante la crisis arriana dio un resultado diferente en un Occidente en plena crisis de sus estructuras sociales, políticas y militares. En el seno de la Iglesia adquiere cada día mayor consistencia una corriente representada por obispos como Atanasio de Alejandría, Hilario de Poitiers o Basilio de Cesarea, entre otros, que sostiene que no se deben mezclar las cosas de la *civitas (causa civilis)* con las de la Iglesia (*causa religionis*), es más, que en las cuestiones de fe son los obispos los que han de juzgar a los emperadores, y no a la inversa, y empiezan a reivindicar la libertad e independencia de la Iglesia en sus propias funciones, e incluso a finales del siglo V algunos papas como Félix II (483-492) o Gelasio (492-496) exigen la subordinación del soberano a la Iglesia en cuestiones espirituales, en un anticipo de lo que sería la teoría medieval de los dos poderes.

Un ejemplo paradigmático de ese modelo imperial en Occidente lo tenemos en la figura de Ambrosio de Milán contrapuesta a los emperadores Graciano (373-383) y Teodosio I (379-395). Ambrosio propone una teología política que se puede reducir a tres puntos: 1) la Iglesia es inde-

que vuestra solicitud por el Imperio debe ser para Vos la solicitud por los intereses de la fe, de modo que Vuestra Majestad debe cuidarse más de la paz de las Iglesias que de la seguridad de todos los pueblos; porque nada prospera si no se tiene mayor solicitud por aquello que vale más a los ojos de Dios... Todo lo que se haga en bien de la paz de la Iglesia y con respeto y consideración debidos a la santa Religión», *Ep.* 19,2, en *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I,2, p.25ss.

⁴⁵ PALADIO, *Diálogo sobre la vida del Crisóstomo* 10 (PG 47,34).

⁴⁶ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I,1,1, p.74.

pendiente del Imperio, el emperador, en cuanto cristiano, está en la Iglesia, no por encima de ella; 2) la Iglesia es la guardiana de la moral; 3) la Iglesia tiene derecho a la protección del Imperio⁴⁷. Una postura que podemos ver reflejada en el discurso que dirige al pueblo creyente encerrado con Ambrosio en la basílica de Milán para evitar la orden del emperador de que se la entregaran al arriano Auxencio:

«Si Cristo ha sido obediente, tengan bien presente mis adversarios, empeñados en verme en desgracia del Emperador, los principios de obediencia que siempre hemos tomado como norma: damos al César lo que del César y a Dios lo que es de Dios. Los impuestos corresponden al Emperador; no le son negados. La Iglesia pertenece a Dios, y por lo tanto no será entregada al Emperador, ya que él no tiene derecho alguno sobre la Iglesia. He hablado con todo respeto ante el Emperador. Nadie podrá desmentirme. ¿Qué honra mayor puede tributarse a un Emperador que el de llamarle "Hijo de la Iglesia"? Al hacerlo así, no se infiere una ofensa; por el contrario, se le honra. El emperador está dentro de la Iglesia, no por encima de ella. Un buen emperador busca favorecer a la Iglesia. Si grande es la reverencia con que esto decimos, no será menor la firmeza con que nos mantendremos, por mucho que se nos quiera amenazar con el cuchillo o con la hoguera. Los siervos de Cristo han olvidado lo que es el miedo. Un hombre, que ha perdido el miedo, no se doblega ante el terror»⁴⁸.

Frente a la figura de Ambrosio de Milán vemos cómo el emperador Graciano fue el primero en renunciar al título de *Pontifex Maximus*, tradicional desde Augusto, y Teodosio I quien, después de haber mandado pasar a cuchillo a más de 7.000 hombres en Tesalónica, recibió las siguientes palabras de San Ambrosio cuando fue a recibir la comunión:

«Oh emperador, Vos, según sospecho, no habéis considerado debidamente la cruenta y grave culpa que habéis cargado sobre Vos... Puede suceder que las alturas de la majestad imperial no estén acostumbrados a pensar sobre sus propios pecados, y que la conciencia del poderoso no sea aficionada a esta tranquila meditación. Es, pues, hora de considerar nuestra flaca naturaleza: está destinada a la muerte y condenada a la corrupción... La púrpura imperial no debe ser como para enneguercernos con el esplendor de los colores, de modo que olvidemos la miseria que debajo de ellas se esconde. Majestad, sois señor de seres

⁴⁷ Cf. F. HUBEŇAK, *Religión y política en Ambrosio de Milán*: Revista Española de Derecho Canónico 149 (2000) 441-487.

⁴⁸ AMBROSIO DE MILÁN, *Sermón contra Auxencio* 36 (PL 16,1108).

que poseen la misma naturaleza que Vos, porque los siervos, en esto, son iguales a sus señores, porque uno solo es el Señor y Emperador de toda la humanidad, el Creador de cuanto existe. ¿Y con esos vuestros ojos os atrevéis a contemplar la Iglesia que es el hogar común para todos. ¿Y osáis hollar con vuestros pies estas santificadas alfombras? ¿Tenéis valor para extender esas manos en actitud orante? ¿No veis que aún chorrea la sangre de aquella criminal mortandad? ¡No concibo que tales manos se atrevan a pedir el sacrosanto cuerpo del Señor! ¡Ni que la preciosa Sangre entre en esa boca que con audaz decreto derramó tanta sangre inocente! No, volved. ¡No añadáis una nueva culpa a la que aún no ha sido perdonada!...»⁴⁹.

El historiador que transmite estas palabras continúa el relato: «A tales palabras se doblegó el Emperador. Había sido educado en las divinas palabras y conocía perfectamente las atribuciones de los obispos y las de los emperadores. Entre sollozos y lágrimas volvió a su palacio real»⁵⁰. Sin duda, una gran diferencia de lo que hemos visto sucedía en Oriente durante este mismo período.

Este modelo imperial occidental va a ser sometido a la revisión crítica de San Agustín⁵¹, sobre todo en su *Ciudad de Dios*, donde habla de la existencia de dos «ciudades» o modos de vida en lucha permanente: una que estaría basada en el amor de sí según la carne bajo el dominio del mal (ciudad de los hombres) y otra que se le opone, que sería la «ciudad de Dios», cuyo fundamento estaría en el amor de Dios según el espíritu. Ambas ciudades coexisten como el trigo y la cizaña y no se pueden identificar con ninguna institución concreta (ciudad de Dios = Iglesia, ciudad de los hombres = Imperio o sociedad), aunque el fin del Imperio sea intramundano (bienestar público, paz y concordia), y el de la Iglesia más allá de lo terreno (encuentro pleno con Dios). Además son dos instituciones llamadas a entenderse: por un lado el Imperio (la sociedad, la familia) es

⁴⁹ TEODORETO DE CIRO, *Historia eclesiástica* V,17,18.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. P. CIARLANTI, *Mediator: paganismo y cristianismo en «De civitate Dei» VIII, 12-12,2 de San Agustín (III)*; Revista Agustiniiana 76-77 (1984) 6-60; H. A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Nueva York 1963; É. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1960; 118-130; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; R. W. MATHISEN, *Sociedad, pensamiento social*, en A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 1241-1245, y sobre todo R. DODARO, *Iglesia (La) y el Estado*, en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín...*, 674-688, con su abundante bibliografía.

necesario para el ser humano como ser social, y el poder de los gobernantes procede de Dios, que es el que se lo ha otorgado para un recto gobierno; por otro lado la Iglesia, al formar buenos ciudadanos, contribuye al crecimiento de un Imperio, de aquí que debe velar por el bien de la Iglesia, aunque esta esté más preocupada por los asuntos celestes que por los terrenos.

Sin embargo, el ser humano, cargado con el pecado original⁵², va a estar siempre sometido en este caso a una doble tentación: por un lado emplear el gobierno para su propio egoísmo y por otro su soberbia le puede llevar a sacralizar la autoridad, como expresa el propio Agustín:

«Todo pueblo que no tiene otro afán que endiosarse en el poder civil, que no quiere que el Señor reine sobre él, que se inclina bajo el yugo del Altísimo, pero en forma tal que pueda ser dueño de sus propios caprichos, camina errante muy lejos del Santuario. Ciertamente, el emperador, aunque es un simple humano, es rey y está constituido sobre los hombres en los asuntos humanos; más para los intereses celestiales hay también otro rey; hay un rey para la vida terrenal, y un rey para la vida eterna»⁵³.

La misión del buen emperador, según Agustín, consiste en procurar el reconocimiento de los eternos preceptos de Dios sobre la tierra: la política cristiana tiene una palabra que decir en los asuntos religiosos, pero siempre y cuando y solamente allí donde los herejes pretendan destruir el orden eclesiástico (y con ello también el civil) dispuesto por Dios⁵⁴. Porque tanto el Imperio como la Iglesia tienen el altísimo deber de favorecer la obra de Dios.

CONCLUSIONES

1) El cristianismo primitivo supuso una gran novedad para la Antigüedad greco-romana en tres campos: el espacio, la familia y ciudad. La atadura al espacio, considerado como una de las principales fuentes de identidad de aquel tiempo, es sustituida en gran medida por las relacio-

⁵² Según otros autores (cf. IRENEO, *Adv. Haer.* V,24,1) habría sido después del fratricidio de Caín cuando habría desaparecido el temor de Dios.

⁵³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Ep.* 43,5.16.

⁵⁴ *Íd.*, *Contra Epist. Parmeniani* I,9,15.

nes fraternas entre sí: los cristianos renunciaban a considerar como patria el lugar donde vivían porque podían ser acogidos «como en casa» en cualquier lugar donde hubiera una comunidad cristiana. Además, al colocar la experiencia creyente como núcleo configurador de la persona, puso en cuestión los dos ejes en torno a los cuales se organizaba la vida en aquellos tiempos: la centralidad de la familia (basada en las costumbres de los mayores) y el carácter sagrado de la *civitas*, sede de los dioses que son sus protectores. Al mismo tiempo que el cristianismo condenaba el culto de estos dioses, función religiosa y civil ejercida por magistrados que son sacerdotes, se concedía una gran autonomía a lo personal frente a los imperativos del Imperio, de la polis o de la familia, así como la posibilidad de superar buena parte de los etnocentrismos y localismos en los que se basaba la cultura de aquel tiempo.

2) Las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano están condicionadas no sólo por factores internos (crecimiento numérico, composición social de las comunidades, creencia en la venida más o menos inminente de Reino de Dios), sino también externos (aceptación del cristianismo por parte de la sociedad de su tiempo, papel de las autoridades, utilización del cristianismo como elemento de cohesión). Aunque inicialmente podemos diferenciar dentro de la comunidad cristiana tres modelos predominantes de relación con la sociedad: modelo de coexistencia pragmática, modelo milenarista y modelo disidente (a los que podríamos añadir el modelo capilar), desde muy pronto la apuesta general se fue concentrando en la coexistencia pragmática, por las ventajas que ofrecía, hasta el punto que lo podemos considerar como modelo oficial de la Iglesia hasta el siglo IV, quedando reducidos los otros modelos a grupos marginales o momentos de persecución intensa. La conversión de Constantino, con la posterior legalización del cristianismo, supuso la transformación del modelo de coexistencia pragmática en el modelo imperial, cuyo máximo exponente lo podemos encontrar en Eusebio de Cesarea: el gobernante es una representación de la Providencia que invita a los seres humanos a reconocer la presencia de Dios aquí en la tierra mediante su apoyo a la Iglesia.

3) Frente al politeísmo reinante, el monoteísmo teológico de los cristianos se convirtió rápidamente en uno de los más sólidos fundamentos ideológicos de un sistema monárquico con pretensión de perpetuarse. Sin embargo, desde el momento en que el emperador se declara cristiano, el Imperio se cristianiza. Progresivamente se van a ir rompiendo los lazos con

el paganismo y la simbólica cristiana empieza a ocupar dicho espacio en monedas, edificios, adornos... Esto supone que a partir de ahora las cuestiones relativas al cristianismo empiezan a ser valoradas como asuntos de Estado y el emperador interviene con naturalidad hasta en los detalles más nimios de la disciplina eclesiástica. El apoyo directo o implícito del poder imperial va a suponer para el cristianismo un arma de doble filo: si por un lado se vio favorecido en ciertos aspectos de su misión, por otro lado le llevó a una serie de contradicciones difíciles de superar, que encontraran una admirable expresión en el dicho de San Jerónimo: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo los emperadores cristianos ha aumentado su poder y riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral»⁵⁵. Mientras el cristianismo había sido una minoría débil, sospechosa y mal tolerada había podido, en cierta medida, mantenerse encerrado en sus problemas, al margen del colectivo social; pero ahora la Iglesia tenía que hacer frente a nuevas responsabilidades y tareas, comenzando a darse una cierta oposición entre las exigencias de la «ciudad terrena» y los ideales de la «ciudad de Dios».

4) La crisis arriana y los diferentes desarrollos sociales, políticos y económicos de la parte oriental y occidental del Imperio va a dar lugar a una doble variante dentro del modelo imperial: en la parte oriental, un Imperio todavía con fuerza, y que tendrá su continuidad en el Imperio bizantino, acabó por integrar a la Iglesia dentro de su estructura bajo el lema «un único Imperio, una sola Iglesia, bajo la guía del emperador», que ejerce una especie de supervisión sobre la comunidad participando de manera activa y protagonista en su funcionamiento interno. En la parte occidental, una Iglesia fuerte impone sus criterios a un Imperio débil, convirtiéndolo de hecho en un instrumento de su gobierno: el poder civil actúa de brazo secular de la Iglesia. A partir de aquí San León Magno y Gelasio sacarán su doctrina de los dos poderes a los que les ha sido encomendada la dirección del mundo.

5) Última conclusión, como aviso para navegantes: mientras el cristianismo primitivo optó por el modelo de coexistencia pragmática y el modelo capilar las comunidades cristianas tuvieron una expansión creciente, una enorme creatividad y una gran capacidad de adaptación. No deja de ser interesante a este respecto que la aparición de un movimiento con tanta fuerza e influencia posterior como el monacato coincida precisamente con la aparición del modelo imperial, y que un proceso tan

⁵⁵ JERÓNIMO, *Vida de san Malco* 1 (PL 23,55 B).

rico y de tanta importancia y centralidad para la Iglesia como el catecumenado entrase también en crisis a partir de este tiempo, por no hablar de la escolastización de los saberes teológicos, la falta de protagonismo real de las propias comunidades cristianas, la sumisión de los obispos a los dictámenes del emperador y toda una serie de consecuencias, sin duda no queridas pero resultado de esta forma de relacionarse la Iglesia con la sociedad. Aunque alguien puede pensar que esto es cosa de la Antigüedad, habría que recordar aquello de que la historia sigue siendo maestra de vida y, sobre todo, que las personas y sociedades que no se acuerdan de su pasado suelen estar condenadas a repetirlo.

SERGIO BASTIANEL, S.J.*

PLURALISMO ÉTICO. LA APORTACIÓN ESPECÍFICA DE LOS CRISTIANOS

Fecha de recepción: octubre 2010.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2011.

RESUMEN: El pluralismo ético caracteriza nuestra vida actual. En ella conviven las relaciones de carácter mundial (globalización) y la defensa y revitalización de lo más particular o propio. Es por eso quizás procedente preguntarse por la oferta específica que la fe cristiana y los cristianos actuales pueden hacer a este mundo complejo y plural que vivimos. Para responder a tan delicada y valiosa cuestión conviene, en primer lugar, reconocer que la falta de horizontes de referencia y la imposibilidad de vivir la diversidad en la comunión son quizás dos de los más graves problemas que nos afectan hoy a los hombres. Por eso es necesario buscar la comunión, comprendida esta como fundamento y culminación humana, que, aunque no la podemos dar por automáticamente poseída, sí la podemos considerar como instancia de moralidad que une a los seres humanos. Son precisamente los aspectos señalados en las últimas líneas los que enmarcan la ayuda que la fe cristiana puede hoy ofrecer, y que está fundamentalmente caracterizada por caminar hacia un conocimiento y vida moral más cualificados y por la unión entre los cristianos y los seres humanos para buscar la verdad que resuelva los problemas morales actuales (GS 16).

PALABRAS CLAVE: pluralismo, fragmentación, diálogo, moralidad de discípulos.

* Profesor Emérito de la Pontificia Università Gregoriana; bastianel.s@gesuiti.it. La versión castellana del original italiano ha sido realizada por E. Sanz Giménez-Rico.