FRONTERA, nº 42, abr-jun 2007
www.atrio.org/frontera.htm

Jesús de Nazaret y el cristianismo: ¿Continuidad o ruptura?

Juan José Tamayo

¿Puede apelar razonablemente la Iglesia cristiana a Jesús de Nazaret? ¿Podemos afirmar que la Iglesia está fundada en el Evangelio? ¿Existe continuidad entre Jesús de Nazaret y el cristianismo? Similares preguntas se hizo el teólogo modernista Alfred Loisy (1857-1940) a principios del siglo XX en su emblemática obra *L' Église et l'Évangile* para responder de esta guisa: "Jesús predicó el reino de Dios y vino la Iglesia". Algunas de las afirmaciones de la obra, sacadas de contexto, fueron condenadas por san Pío X, que colocó más de 150 obras en el tristemente célebre *Índice de Libros Prohibidos*, entre ellas la de Loisy. La frase tiene un innegable fondo de verdad, que no puede desestimarse. En parecidos términos se expresaba medio siglo después el exegeta católico Rudolf Schnackeburg, nada sospechoso de extremismo, en *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* muy valorada por la exégesis oficial de la época: "No la Iglesia, sino el Reino constituye la última intención del plano divino".

Los datos exegéticos y los hechos históricos no permiten responder con un *sí* o un *no* lacónicos a las preguntas del comien-

Juan José Tamayo, teólogo y director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones de la Universidad Carlos III de Madrid.

zo, sino que demandan una respuesta dialéctica: entre Jesús de Nazaret y la Iglesia cristiana hay discontinuidad, pero también continuidad. No podemos caer en el fatalismo y el catastrofismo, viendo en el horizonte eclesial sólo los nubarrones y ocultando los momentos de gracia y de liberación, como tampoco podemos ubicarnos en un idealismo tan irreal y subido de tono que crea que en la historia del cristianismo todo ha sido vida y dulzura, desconociendo los momentos escandalosamente antievangélicos. Trigo y cizaña han crecido juntos, aunque no siempre por igual. Unas veces, la cizaña ha crecido más que el trigo o, al menos, ha sido más visible, y viceversa. Sin pretensión de ser exhaustivo, voy a analizar algunos de los hitos de la historia del cristianismo para mostrarlo.

¿Jesús anunció el Reino y vino la Iglesia?

El primer argumento a favor de la discontinuidad nos viene de la terminología neotestamentaria. La palabra *ekklesía* no aparece más que dos veces en los evangelios, las dos en el evangelio de Mateo y ambas muy discutidas: Mt 16,18; 18,1; se cree que son textos interpolados. Sin embargo, la expresión "reino de Dios (o "reino de los cielos") se encuentra en los Sinópticos en torno a cien veces. Sucede, además, que Lucas nunca utiliza *ekklesía* en el evangelio que lleva su nombre, y sí la emplea en Hechos de los Apóstoles, al tiempo que las cartas paulinas la utilizan 46 veces. El hecho de que apenas aparezca en los evangelios no se debe a que no fuera usada cuando se redactaron, sino a que no parece que la empleara el Jesús histórico.

Lo contrario sucede con la expresión "reino de Dios": aparece alrededor de cien veces en los Sinópticos, y apenas vuelve a utilizarse en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Teólogos y exegetas de distintas tendencias coinciden en que la cercanía del reino de Dios constituye el mensaje central, "el asunto de Jesús", en palabras de Walter Kasper. Jesús comienza su actividad pública y su predicación anunciando la llegada inminente del reino, no la llegada cercana de la Iglesia. Leemos

en Marcos: "Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea, y proclamó la Buena Nueva de Dios: se ha cumplido el plazo. El reino de Dios está cerca. ¡Convertíos y creed en la Buena Nueva" (Mc 1,14-15). El testimonio de Mateo es coincidente: "Enmendaos, que ya llega el reino de Dios" (Mt 4,17). El mensaje de Jesús en este tema está en continuidad con el de Juan Bautista: "Convertíos porque ha llegado el reino de los cielos. Éste es aquél de quien habla el profeta Isaías cuando dice: 'Voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas" (Mt 3,2-3). No es suficiente con declararse hijos de Abraham, porque Dios puede sacar de las piedras descendientes abrahámicos. Es necesario dar frutos de conversión, cambiar de vida, de actitud.

La palabra griega *basileia*, que se traduce por reino o reinado, tiene carácter activo y posee dos sentidos: "reinado" es la acción de Dios sobre la humanidad; "reino" significa la humanidad sobre la que Dios ejerce el reinado. El reino/reinado de Dios es la utopía de Jesús y la gran esperanza de Israel, que había de traducirse en la alternativa de una nueva sociedad, en el comienzo de una época de paz, justicia y prosperidad[1].

Lo que exigen Juan Bautista y Jesús de Nazaret es el arrepentimiento, pero no sólo en la esfera religiosa, también en el ámbito público. A nivel individual, el arrepentimiento o enmienda consiste en un cambio de corazón y de conducta interpersonal. A nivel social, implica una verdadera revolución, entendida como transformación de las estructuras sociales injustas y liberación de las estructuras políticas opresivas que imponía el Imperio romano. En la base de la llamada al arrepentimiento se encuentra una profunda insatisfacción con el sistema, con el desorden establecido[2]. La transformación radical de la condición

1 Cf. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético,* I, El Almendro-Fundación Épsilon, Córdoba, 1993, pp. 110 ss.

2 Cf. Bruce Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 37. Juan Mateos y Fernando Camacho coinciden con Malina y Rohrbaugh en la doble dimensión transformadora, personal y social del anuncio del reino/reinado de Dios, cf. Juan Mateo y Fernando Camacho, *o.c.* p. 111.

humana y el cambio del curso de la historia son elementos comunes y constituyen el núcleo central de las carreras proféticas de Jesús y de Juan Bautista. Todo hace pensar que Jesús estuvo vinculado al movimiento penitencial de Juan Bautista y que, cuando éste fue encarcelado, se independizó, formó un grupo y continuó el anuncio profético subversivo de Juan, que también le llevó a la muerte por motivos políticos más que religiosos, como demuestra el hecho de que fuera crucificado[3].

El clima en que se desarrolla la predicación profética y la práctica subversiva de Juan y de Jesús es de expectación mesiánica. Ahora bien, su anuncio del reino de Dios nada tiene que ver con la instauración de una teocracia o monarquía absoluta, al menos en la intención de los dos profetas. Significa la irrupción de un orden nuevo en la historia donde triunfe la justicia de Dios, fuente de la justicia entre los seres humanos. El reino de Dios es el lugar donde se unen trascendencia e historia y donde convergen el proyecto salvador de Dios y las más profundas aspiraciones de liberación inscritas en el corazón de los seres humanos y de los pueblos. Tiene una doble dimensión: de presente, en cuanto se realiza en las obras liberadoras de Jesús y de Juan y en la lucha por la justicia de todos los seres humanos, y de futuro, en cuanto todavía no ha llegado a su plenitud.

Los destinatarios del anuncio de la llegada del reino como mensaje y práctica de liberación son las personas más vulnerables de la sociedad judía que, según el análisis de Elisabeth Schüssler-Fiorenza[4], son los pobres y los desvalidos, los enfermos y los tullidos, los publicanos, los pecadores y las prostitutas: ‘‘En verdad os digo, los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al reino de los cielos. Porque vino Juan a

3 Disiento de la opinión de Benedicto XVI, quien, en su libro *Jesús de Nazaret*, defiende que Jesús fue condenado por blasfemia. He fundamentado la motivación política de la ejecución de Jesús en Juan José Tamayo, *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret,* Trotta, Madrid, 2003, 2ª ed., especialmente pp. 147.182.

4 Cf. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; id., *Pero ella dijo. Cristología crítica,* Trotta, Madrid, 1996; id., *Jesús de Nazaret, profeta de Dios e hijo de la Sabiduría,* Trotta, Madrid, 2000; id., *Los caminos de la Sabiduría,* Sal Terrae, Santander, 2004.

vosotros por el camino de la justicia, y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas sí creyeron en él" (Mt 21,31-32). Según la traducción castellana, pareciera que la diferencia entre los publicanos y las prostitutas, de una parte, y los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo a quienes se dirige Jesús, de otra, fuera sólo una cuestión cronológica: que los primeros entrarían antes y los segundos después. Pero no. La expresión griega *proagousin eis ten basileían tou theou* no indica sólo precedencia temporal, sino que tiene carácter excluyente. Jesús afirma en realidad que "los publicanos y las rameras entrarán en el reino de los cielos, pero vosotros [los dirigentes judíos] no"[5].

Existe, por tanto, una relación intrínseca entre el reino de Dios y los grupos citados, que podríamos expresar así: no hay salvación fuera de los pobres. Ése es el sentido del reciente ensayo del mismo título de Jon Sobrino[6]. Lo expresaba con su acostumbrada originalidad Georges Bernanos: "Digo que los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan". El mejor ejemplo de la relación intrínseca entre el reino de Dios y los pobres son las Bienaventuranzas, carta fundacional del cristianismo.

El Gran Inquisidor contra el hereje Jesús de Nazaret

El anuncio del reino de Dios tiene carácter inconformista, utópico y desestabilizador. Lo expresaba Albert Schweitzer con rigor y lenguaje vivo en un texto antológico que escribiera a principios del siglo XX y que sigue conservando la frescura y radicalidad de entonces:

> "Todo está tranquilo y sigue su curso normal. De improviso, aparece el Bautista anunciando: '¡Haced peniten-

5 Cf. Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1976.

6 Cf. Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos,* Trotta, Madrid, 2007.

> cia! ¡El reino de Dios se está aproximando!'. Al poco tiempo, llega Jesús, el anunciado hijo del hombre, perfectamente consciente de su misión, toma en sus manos la rueda del mundo, la pone en movimiento e intenta darle un último giro para orientar la historia rumbo al fin del mundo. La rueda se resiste y él queda aprisionado entre sus radios. Un movimiento más de retroceso acaba por dejarlo triturado. Venía anunciando la escatología y no ha hecho sino destruirla. La rueda del mundo sigue dando vueltas llevando todavía prendidos en sus radios los jirones del único hombre que hubiera podido ser capaz de constituirse en rector espiritual de la humanidad y de dominar la historia''.

El texto de Schweitzer constituye la mejor expresión de la discontinuidad entre Jesús y la Iglesia cristiana. Discontinuidad descrita magistralmente por Fiodor Dostoiewski (1821-1881) en la novela *Los hermanos Karamazov*. Ivan Karamazov narra a su hermano Aliosha el encuentro entre Jesús de Nazaret y el Gran Inquisidor[7]. El escenario es Sevilla, ''en los tiempos más pavorosos de la Inquisición, cuando a la mayor gloria de Dios las hogueras ardían diariamente en el país y en magníficos autos de fe quemaban a los perversos herejes''[8]. Ejerce de Gran Inquisidor el cardenal de Sevilla, casi nonagenario, aunque todavía apuesto. La muchedumbre reunida para el auto de fe inclina la cabeza cuando pasa entre temerosa y reverente. Jesús llega a Sevilla de incógnito, pero todo el mundo le reconoce y le aclama. El Gran Inquisidor manda detenerlo, lo apresa en el ''viejo caserón del Santo Oficio'' y le anuncia que al día siguiente le hará ''quemar en la hoguera como al más vil de los herejes''[9]. ¿Cargos que se le imputan? Poner la libertad por encima de todos los valores y querer hacer libres a los seres humanos. El

7 He analizado el encuentro del Gran Inquisidor con Jesús de Nazaret en la novela de Dostoiewski en Juan José Tamayo, *Imágenes de Jesús. Condiciones, sociales, culturales, religiosos y de género,* Trotta, Madrid, 1996.

8 Fiodor Dostoiewki, *Los hermanos Karamazov,* Cátedra, Madrid, 1992, 2ª ed., p. 402.

9 *Ibid.*, p. 404.

cardenal le lanza una larga perorata, pero Jesús no se inmuta, se mantiene impasible. Se acerca al anciano inquisidor cardenal, sin decir una sola palabra, "le besa dulcemente los exangües labios nonagenarios. Ésta es toda su respuesta. El viejo se estremece. Algo tiembla en los extremos de sus labios". El Inquisidor se dirige a la puerta, le abre y le dice: 'Vete y no vuelvas más…, no vuelvas nunca, nunca, nunca'"[10].

El patetismo de la escena es recogido con magistral sentido estético y patético en el grabado en madera de William Sharp *El Gran Inquisidor*, donde aparecen frente a frente el inquisidor en tono recriminatorio y el prisionero Jesús con una gran serenidad de espíritu. Más que de discontinuidad tendríamos que hablar de ruptura entre el indefenso, misericorde y cariñoso Jesús y el hosco y prepotente, al tiempo que desarmado Inquisidor, quien, al final, tiene que dejar libre a Jesús. Pocas representaciones escenifican de manera tan expresiva y emblemática el choque y desencuentro entre la libertad de Jesús y la esclavitud de la Iglesia –que, al decir de Dostoiewski, tantas veces había caído en las tres tentaciones–, entre el espíritu liberador del Evangelio y la práctica carcelaria de la institución eclesiástica, entre la luminosidad del mensaje jesuánico y la tenebrosidad de los "funcionarios de Dios".

> La utopía de Jesús ha sufrido un largo secuestro a manos de "funcionarios de Dios"

Es la discontinuidad que Hegel establece entre el cristianismo de los orígenes y las sucesivas generaciones cristianas en los siguientes términos: "Los pioneros de la religión cristiana habían soñado ya con una revolución de este género, en la que únicamente actúa un ser divino y el hombre se queda contemplando como mero espectador; estos sueños se fueron, sin embargo, desvaneciendo poco a poco y las sucesivas generacio-

10 *Ibid.*, p. 421.

nes cristianas se contentaron con esperar la llegada de la revolución total del fin de los tiempos"[11].

Lo que ha sucedido en los veinte siglos que nos separan de la predicación contestataria de Jesús es que la historia ha eliminado la escatología, que la organización eclesiástica ha apagado la utopía del reino, que las instituciones cristianas han enterrado las esperanzas emanadas de la proclama revolucionaria de Jesús, que los cristianos han sofocado, en vez de atizar, el fuego de las primeras comunidades. La utopía de Jesús ha sufrido un largo secuestro a manos de los "funcionarios de Dios", que, creyendo cumplir la voluntad divina, han vuelto a dictar sentencia condenatoria contra el predicador del reino de Dios y contra los profetas que han seguido anunciando utopías.

Pablo de Tarso: libertad del Evangelio y sumisión a las autoridades

Continuidad y discontinuidad es también la dialéctica en la relación de Pablo de Tarso, considerado en algunos círculos el verdadero fundador del cristianismo, y Jesús de Nazaret. Pablo defiende la universalidad del cristianismo y lo hace a través de la mediación cultural y filosófica del helenismo, cultura entonces hegemónica en la cuenca mediterránea. Da el salto del particularismo judío a la universalidad de la salvación. El elemento fundamental de continuidad entre Jesús de Nazaret y Pablo radica en la afirmación de la libertad del evangelio como alternativa a la obediencia a la ley. En su enfrentamiento con los sectores más conservadores del judeocristianismo, que exigían a los nuevos cristianos la circuncisión y el cumplimiento de la ley judía, Pablo enseña que Jesús nos ha liberado de la esclavitud de la ley y nos ha rescatado con su muerte, y que la única y verdadera circuncisión es la del corazón. Acatar la ley sería como volver a caer en la esclavitud. Hemos sido liberados por Cristo para la

11 Tomo la cita de Jürgen Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Sígueme, Salamanca, 1970, pp. 395-396.

libertad, pasando de la circuncisión (excluyente de las mujeres) al bautismo (sacramento inclusivo), de la justificación por las obras de la ley a la justificación por la fe, a partir del ejemplo de Abraham[12].

Continuidad hay también en la experiencia de las comunidades paulinas, recogida en la *carta a los Gálatas*, calificada por Ernst Bloch como la Primera Internacional de la igualdad: "Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni mujer ni varón, ya que todos vosotros sois uno en Cristo" (3,27-28). El texto –que es una fórmula bautismal anterior a Pablo–, elimina las discriminaciones por razones culturales, religiosas o de género, vigentes en la religión judía y en la organización patriarcal de la sociedad romana[13]. Las mujeres ejercían funciones directivas en las comunidades paulinas.

El sexo no era un obstáculo para la asunción de responsabilidades en el seno de las comunidades de base de entonces. Tanto hombres como mujeres las ejercían en igualdad de condiciones. Buena prueba de ello es el capítulo 16 de la *carta a los Romanos*, en la que Pablo cita a varias mujeres dirigentes de las comunidades domésticas, responsables en la tareas de la evangelización y comprometidas en la expansión del movimiento de Jesús, al mismo nivel que el propio Pablo.

Las mujeres citadas son: *Febe*, "nuestra hermana, diaconisa en la iglesia de Cencreas y protectora de muchos, incluso de mí mismo" (Rom 16,1-2); *Prisca* y Áquila, colaboradores suyos, que expusieron su vida por salvarle a él; a ellos tienen que darles las gracias todas las iglesias de la gentilidad (Rom 16,3-4); *María*; Andrónico y *Junia*, compañeros suyos de presión, ilustres entre los apóstoles, que se convirtieron antes que él (Rom 6,7), *Trifena y Trifosa, Pérside, Julia,* Nereo y su hermana *Olim-*

12 Cf. John Dominic Crossan y Jonathan L. Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 2006; François Vouga, *Yo, Pablo. Confesiones del Apóstol,* Sal Terrae, Santander, 2006.

13 Cf. el excelente estudio de Tatha Wiley, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas,* Sígueme, Salamanca, 2005.

pos. A todos los cristianos y cristianas a quienes envía saludos los llama "santos"[14].

Se dirá que en las cartas paulinas hay textos claramente discriminatorios para las mujeres, que reflejan la discontinuidad entre dichas comunidades y el movimiento igualitario de Jesús. Y es verdad. La *primera carta a los Corintios* ordena a la mujer someterse al varón, alegando como razones que éste es la cabeza de la mujer (1Cor 11,3), como Cristo es la cabeza de la Iglesia y Dios es la cabeza de Cristo, y que la mujer fue creada por razón del varón y no viceversa (1Cor 11,9). Por eso debe llevar sobre la cabeza "una señal de sujeción (al varón) por razón de los ángeles" (1Cor 11,10). La naturaleza enseña, sigue razonando, que la cabellera es una afrenta para el varón, al tiempo que es una gloria para la mujer, y que "la cabellera le ha sido dada a modo de velo" (1Cor 11,15). 1Cor considera indecoroso que las mujeres tomen la palabra en las asambleas cristianas, les ordena guardar silencio y les exige estar sumisas, como dice la Ley. Y si quieren alguna explicación, que pregunten a los maridos en casa (1Cor 14,33-36). La primera *Carta a Timoteo* (2,8-15) prohibe a las mujeres enseñar e imponerse a los hombres y les asigna la función de la maternidad como condición necesaria para salvarse.

¿Cómo se explica esta dualidad? En 1Cor parece tratarse de una interpolación de un seguidor de Pablo. En 1Tim estamos ante una obra que no es de autoría paulina. Lo cierto es que muy pronto se elimina en la Iglesia cristiana la autoridad de las mujeres y se sustituye el principio de igualdad por el de discriminación de género.

Discontinuidad, y bien radical, es la que tiene lugar entre las actitudes de Jesús y de Pablo ante el poder. Jesús se muestra crítico e incluso displicente ante los dirigentes religiosos y políticos, cuya autoridad no reconoce. A los dirigentes religiosos los llama sepulcros blanqueados, insensatos, guías de ciegos que cuelan el mosquito y se tragan el camello, raza de víboras, inicuos, hipócritas que edifican los sepulcros de profetas y adornan

14 Cf. Juan José Tamayo, *Iglesia profética, Iglesia de los pobres,* Trotta, Madrid, 2003, 2ª ed.

los monumentos de los justos cuando son hijos de los que mataron a los profetas (Mt 23). A los dirigentes políticos los acusa de dictadores. De esa acusación dejan constancia los Sinópticos: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes los oprimen con su poder". La alternativa no es otra que el servicio: "Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestros servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será servidor de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 42-45; Mt 20,24-28; Lc 22,24-27)[15]. El texto recoge la respuesta de Jesús a las pretensiones de poder de los hijos de Zebedeo, que le pidieron sentarse a su lado, uno a su derecha y otro a su izquierda, en la gloria (Mc 10,35-41), creyendo que el reino de Dios era una prolongación de los reinos de la tierra. Se trata, es verdad, de un texto pospascual que refleja los problemas de dominación que comenzaban a producirse en las comunidades cristianas y a los que no fue ajeno el propio movimiento de Jesús. Pero es opinión generalizada entre los estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo que los Sinópticos recogen de manera bastante fiable la visión crítica del Jesús histórico sobre la dominación tanto dentro de la comunidad cristiana como en la sociedad.

Una discontinuidad bien radical tiene lugar entre las actitudes de Jesús y de Pablo ante el poder

Pablo, sin embargo, parece plegarse al poder y reclama a los cristianos someterse a él. Emblemático es a este respecto el siguiente texto: "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que exis-

15 Lucas añade un matiz nuevo: que los que ejercen el poder se creen y se hacen llamar Bienhechores (Lc 22,25).

ten, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal… Si obras el mal, teme, pues no en vano lleva espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. [Los magistrados] son funcionarios de Dios…" (Rom 12,1-7).

La fuerza del argumento radica en que todo poder viene de Dios y en que los constituidos en autoridad son funcionarios de Dios. La autoridad humana es un reflejo de la autoridad divina. Según el razonamiento paulino oponerse a la autoridad es lo mismo que resistirse al orden divino, y quienes así actúan, se atraen a sí mismos la condenación.

El trono y el altar, alianza *contra naturam*

En el paradigma romano-católico medieval también cabe hablar de la dialéctica entre continuidad y discontinuidad. La discontinuidad tiene lugar con la alianza entre el trono y el altar, la imposición de la fe por la fuerza, la persecución contra los considerados herejes y cismáticos hasta la aplicación de la pena de muerte, la falta de respeto a la conciencia y a la libre adhesión. Se justifica la represión de los herejes y cismáticos, recurriendo incluso al poder del Estado, en la necesidad de eliminar la disidencia interna, de mantener la unidad de la fe y de expandirse con la ayuda del Imperio.

Un ejemplo temprano de discontinuidad fue el *Edicto de Tesalónica*, dictado por Teodosio el Grande (emperador de 375 a 395) el año 380, que, en contra de los principios de libertad de conciencia y de libertad religiosa, declara el cristianismo religión oficial del Imperio: "Es nuestra voluntad que todos los pueblos que se rigen por la administración de nuestra clemencia practicarán la religión que el divino Pedro el Apóstol transmitió a los romanos".

El *Edicto,* acogido con fervor por los jerarcas eclesiásticos y por no pocos teólogos cristianos, entraba en contradicción con la crítica de Jesús al Imperio y con la negativa de los primeros cristianos a reconocer carácter divino al Emperador. Se pasa así de la teología política anti-imperial de Jesús de Nazaret y del cristianismo primitivo a la teología política legitimadora del Imperio. Es el caso de la teología de Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* para quien el reino de Dios tiene su realización en el Imperio. La identificación del reino de Dios con el Imperio hizo que la caída del Imperio el año 410 fuera vivida dentro de la Iglesia con profunda tristeza y desencanto. Es precisamente el desmoronamiento del Imperio romano, las reacciones de los paganos ante el saqueo de Roma y la implicación de los cristianos en él lo que motiva la redacción de *La Ciudad de Dios,* calificada por algunos autores como "el tratado más anti-imperialista que se ha escrito hasta hoy" (Duchrow).

A lo largo del siglo IV la Iglesia deja de ser perseguida y se convierte en religión privilegiada. El clero se beneficia de similares privilegios a los que gozaban los sacerdotes paganos. Los obispos reciben los mismos honores que los senadores romanos. Se reconoce personalidad jurídica a la Iglesia, lo que le da derecho a aceptar legados. La actitud de la jerarquía eclesiástica no va a ser de respeto al multiverso religioso del Imperio, sino de persecución contra otros credos. Los cristianos declaran la guerra al paganismo y al judaísmo. Desde entonces el anti-judaísmo se convirtió en una de las principales señas de identidad de la iglesia cristiana[16].

El zenit de la discontinuidad entre la Iglesia cristiana y Jesús de Nazaret se encuentra en el *Dictatus Papae,* de Gregorio VII (1073-1085). Tres son las principales ideas que se expresan en estos decretos: el papa es señor absoluto de la Iglesia; está por encima de las iglesias nacionales, regionales y locales; es señor supremo del mundo; a él han de estarle sometidos los príncipes y el emperador en cuanto "pecadores". La tercera, es santo desde

16 Cf. Raúl González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental/siglos IV y V,* Trotta, Madrid, 2000.

el momento en que acepta el cargo, por los méritos de Pedro. El resultado es la identificación de la Iglesia con el Papa (*ecclesia sive papa*) y su correspondiente papolatría.

He aquí algunos artículos de los decretos de Gregorio VII que demuestran lo dicho: "Sólo (el papa) tiene derecho a usar insignias imperiales… Sólo el papa tiene derecho a que le besen los pies todos los príncipes…. En toda iglesia puede ordenar clérigos a discreción… Nadie tiene derecho a renegociar su decisión; él es el único que tiene derecho a renegociar las decisiones de todos los demás. Él mismo (el papa) no puede ser juzgado… Los asuntos más importantes de cada iglesia deben ser presentados ante la sede apostólica. La Iglesia romana nunca ha errado y, según el testimonio de la escritura, nunca errará. El Romano Pontífice, si fue ordenado de forma canónica, es indudablemente santo por los méritos de san Pedro… Sin que se reúna un sínodo, puede deponer y readmitir a obispos. No puede ser tenido por católico el que no esté de acuerdo con la Iglesia romana".

No pocas de estas prerrogativas, al menos en la esfera eclesiástica, sigue detentándolas hoy el papa al más rancio y autoritario estilo medieval. Una prueba irrefutable del mantenimiento de dichas prerrogativas es la nueva *Ley Fundamental de la Iglesia* promulgada en 2001, cuyo artículo 1 establece que el Sumo Pontífice es el soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano y detenta en su persona la plenitud de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. La forma de poder que aquí se dibuja "excede del (poder) de los monarcas del estado absoluto, y se aproxima más a las tiranías orientales antiguas"[17].

Movimientos proféticos

Pero hubo también manifestaciones, y muy numerosas, de continuidad con el evangelio y el movimiento de Jesús. A lo largo de toda la Edad Media surgen en el seno de la Iglesia

17 Gregorio Peces-Barba Martínez, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho,* Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, 2002, p. 17.

movimientos críticos que se muestran descontentos con la alianza entre el trono y el altar y optan por un estilo de vida alternativo más conforme con el espíritu evangélico, caracterizado por la huida del mundo de la opulencia, la renuncia al poder, el desprendimiento de los bienes y la negativa a someterse al patriarcado. Se extienden por doquier los movimientos laicales que denuncian la corrupción de los dirigentes eclesiásticos, el abuso de poder del clero, la excesiva institucionalización de la Iglesia, al tiempo que reclaman su derecho a participar activamente en la vida de la Iglesia y a anunciar la palabra de Dios a través de la predicación.

Surgen movimientos utópico-proféticos liderados por figuras carismáticas como Joaquín de Fiore, Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Pedro Valdo, etcétera, insatisfechas con el rumbo "mundano" de la Iglesia y decididas a cambiar el curso del cristianismo a través del testimonio evangélico de pobreza y no por la vía del poder. "Seguir desnudos a Cristo desnudo" era su lema y su estilo de vida. Frente a la tentación del boato, la riqueza y el poder temporal de la Iglesia optan por la extrema pobreza. Al orgullo, la avaricia y el espíritu mundano de los eclesiásticos responden con la humildad y la caridad.

Todos ellos muestran, con distintos acentos, una actitud de *oposición constructiva en la Iglesia*. El historiador Bounaiuti asocia a Joaquín de Fiore, Francisco de Asís y Pedro Valdo de Lyon, y los presenta como *los impulsores de la primera reforma eclesial*. Los tres constituyen, a su juicio, "el primer anhelo de la conciencia cristiana que se renueva en la Edad Media para recuperar directa e inmediatamente los valores específicos del evangelio, del mensaje de Cristo"[18]. Los tres van tras un cambio profundo de la Iglesia basado en el evangelio, verdadero referente de las reformas.

En pleno clima belicista tanto político como religioso, no faltaron iniciativas pacifistas y teologías de la paz y del diálogo

18 Cf. E. Bounaiuti, *Pietri miliari nella storia del cristianesimo,* Módena, 1935, 2ª ed., 176-177.; P. Rica, "¿Secta u orden? Valdenses-franciscanos": *Concilium* 178, pp. 199-208.

como el *Libro del gentil y los tres sabios,* de Ramón Llull, el *Defensor de la paz,* de Marsilio de Papua, *La paz de la fe,* de Nicolás de Cusa. En plenas Cruzadas, Francisco de Asís predica la paz a cristianos y musulmanes, dialoga con el Sultán y practica la no violencia activa con el ejemplo. ¡El diálogo como alternativa al choque de civilizaciones que representaban las Cruzadas!

Dentro de las tendencias utópico-proféticas de la Edad Media jugaron un papel muy importante algunos movimientos de mujeres como las beguinas, que lucharon contra el triple patriarcado: el familiar, el social y el eclesial. Las formas de vida de estas mujeres eran muy variadas: unas vivían en familia; otras disponían de rentas propias; otras vivían de su trabajo; había quienes eran itinerantes. Pero la mayoría vivía en comunidades religiosas autónomas no sometidas al clero secular. Hay que distinguir dos tipos de beguinas: las *ortodoxas* o integradas, que vivían en concordancia con la Iglesia, y las *heterodoxas*, ajenas al control eclesial. Las beguinas fieles contaban con el reconocimiento de las autoridades eclesiásticas. Su actividad era plural e iba del cuidado a los enfermos a la confección de ropa. *El gran memorial de Gante,* escrito en 1328, reconocía la utilidad de las beguinas y abogaba por su necesidad. "Son tan circunspectas en sus costumbres y tan entendidas en cuestiones domésticas –leemos en el citado memorial– que personas grandes y honorables les envían a sus hijas para que las eduquen, con la esperanza de que sea cual sea el camino que sigan en su vida después, estén mejor preparadas que otras".

> En los siglos XIV y XV el clima reformista se extiende por la Iglesia en sintonía con los cambios socio-políticos

La corriente heterodoxa estaba representada por la beguina Margarita Porete, que escribió a comienzos del siglo XIV

Espejo de las almas sencillas, donde describe los siete estadios por los que pasa el alma hasta llegar a la unión mística. Los cinco primeros coinciden con la mística tradicional. Es en el sexto donde en realidad se produce la desviación: el alma llega a su aniquilación y sólo queda Dios. El obispo de Cambrai condenó el libro, que más tarde fue víctima del fuego. Marguerite Porete fue apresada, excomulgada y, después, quemada como hereje.

Sobre las beguinas recaían toda clase de sospechas. Se temía que pudieran incurrir en herejía; se sentía una profunda desconfianza hacia su práctica de la pobreza extrema; en algunos casos se las consideraba holgazanas e indolentes; no se veía con buenos ojos el ejercicio de la mendicidad por considerarla ilícita; a la institución no le resultaba fácil controlar las diferentes asociaciones laicas y sus nuevas formas de espiritualidad. Estas y otras sospechas dieron como resultado la condena de las diferentes asociaciones vinculadas de una u otra forma al libre espíritu en el concilio de Vienne (año 1311).

Se desarrollan movimientos de reforma que reclaman un cambio profundo en la organización y la vida de la Iglesia, tanto en la cabeza como en sus miembros. Durante los siglos XIV y XV el clima reformista se extiende por toda la Iglesia en sintonía con los cambios culturales, políticos y sociales producidos en Europa. Surge la *teoría conciliarista,* que defiende el concilio como forma permanente de organización y de gestión de los asuntos eclesiásticos y la superioridad del concilio sobre el papa, quien está obligado a acatar las decisiones conciliares. Esta teoría se formula en varios concilios, entre los que cabe citar el de Constanza (1414-1418) y el de Basilea (1438-1439). El primero fue "probablemente la asamblea más numerosa de la Edad Media", en la que participaron en torno a 2.000 personas, de las que sólo 200 eran obispos"[19]. El canciller de la Universidad de París, Étienne Gerson, defendió en ella que un concilio podía reunirse incluso sin la aprobación del papa para resolver asuntos

19 Cf. Klaus Schatz, *Los concilios ecuménicos,* Trotta, Madrid, 2000.

graves que afectan a la iglesia, en el caso de que aquél se negara obstinadamente a convocarlo. El concilio de Constanza establecía que todos los cristianos estaban obligados a acatar sus decisiones "independientemente de su estado y dignidad, incluso papal" y obligaba a los futuros papas a celebrar concilios con una periodicidad fija, sin que, en ningún caso, pudieran retrasarse las fechas de su celebración.

El concilio de Basilea define con carácter imperativo que el concilio está por encima del papa, que éste no puede disolver o retrasar un concilio y que quien contraviniere esas decisiones incurría en herejía. El primero en contravenirlas fue Eugenio IV, quien no aceptó que sus prerrogativas se vieran limitadas y por ello fue declarado hereje y depuesto. La teoría conciliarista era un correctivo al poder absoluto del papa, pero apenas se puso en práctica.

Muchos de esos movimientos fueron acusados de heréticos y no pocos de sus líderes fueron condenados, como el teólogo checo Jan Hus, llamado al concilio de Constanza para dar explicaciones sobre algunas cuestiones no consideradas acordes con la doctrina oficial de la Iglesia y quemado en la hoguera.

La Reforma Protestante: retorno al evangelio y teología antirrevolucionaria

La Reforma Protestante suele presentarse como un movimiento de ruptura de la Cristiandad. Y ciertamente lo fue. Pero no fue ésa la pretensión de Lutero, sino la reforma de la Iglesia, que venía fraguándose ya durante los siglos XIV y XV, como acabamos de ver. Una reforma tan necesaria como urgente ante los abusos del poder de la Iglesia y el consiguiente deterioro de la institución eclesiástica, sobre todo en la cúpula. Respondía a motivaciones evangélicas más que a políticas, aunque éstas no tardaron en aflorar.

Lutero se proponía –y creía necesario– volver a la vida evangélica, colocar en el centro la palabra de Dios como *norma normans* y criterio de conducta, devolverle la autoridad que

había sido sustituida por el dogma, interpretar la Biblia sin los corsés del magisterio eclesiástico desde la propia subjetividad (“libre examen”), hacer una teología de la cruz que contrarrestara la triunfalista teología de la gloria, ajena a los crucificados de la tierra, recuperar la experiencia comunitaria del cristianismo primitivo y vivir la fe desde la propia subjetividad. En eso consistía la reforma, que, según Lutero, no era incumbencia del papa ni de los cardenales, sino de toda la Cristiandad y, sobre todo, de Dios, su verdadero protagonista. Una reforma que empezaba por la renuncia del papa al poder temporal y el retorno a la oración y a la palabra de Dios, que continuaba con la crítica de los sacramentos, muchos de ellos sin base bíblica y convertidos en prácticas más paganas que cristianas, y culminaba con la abolición de la corte pontificia y de los gestos de adulación al papa, como besarle los pies o llevarlo a hombros. Tan importante como el nuevo modelo de Iglesia que proponía la reforma era el nuevo modo de vida en el seguimiento de Jesús. El protagonismo de los seglares sustituía al de los clérigos. Surge así una Iglesia cuya base sociológica y vital son los laicos y no los ministerios ordenados.

La Reforma supuso un giro de 180 grados al interpretar la Biblia no desde el magisterio y desde el poder, como legitimación de la jerarquía eclesiástica, sino desde la subjetividad del creyente, sobre la que no tiene autoridad el papa. Éste, decía Lutero, “abusa de la Escritura. Niego que esté por encima de la Escritura”. Tal planteamiento está en la base del descubrimiento de la subjetividad y de la libertad de conciencia.

La Reforma comienza propiamente el 10 de diciembre de 1520, cuando Lutero quema públicamente la bula papal de excomunión: la conciencia se coloca por encima de la tiara; el creyente se libera de la autoridad papal y empieza a vivir su fe como persona adulta. Lo que viene después no es otra cosa que la puesta en práctica de este acto subversivo en cada una de las esferas de la vida de la Iglesia.

En la Reforma de Lutero no faltaron elementos de discontinuidad con el mensaje evangélico, que no pueden desconocerse

y menos aún justificarse. Uno es su teología política antirrevolucionaria que le llevó a aliarse con el poder y a colaborar con él en la represión contra las sublevaciones populares, especialmente en la Guerra de los Campesinos, que se saldó con miles y miles de muertos y, tras la guerra, con cientos de ellos ahorcados. En esa guerra cayó también su líder, el reformador anabaptista Thomas Mütnzer –calificado por Ernst Bloch como "teólogo de la revolución"–, quien fue torturado y ahorcado. En apoyo a la actitud violenta y feudal de los príncipes escribió la obra *Contra los asesinos y ladronas bandas de campesinos,* donde establecía la siguiente máxima de acción contra los sublevados: "herir, matar y estrangular".

Resulta difícil de entender la oposición de Lutero a los humanistas y su conflicto con Erasmo de Rotterdam, uno de los intelectuales más lúcidos de su tiempo, que promovió la causa de la Reforma como el primero denunciando los abusos eclesiásticos y revitalizando los estudios bíblicos y patrísticos. Colaborador de la reforma de Lutero al principio, Erasmo fue distanciándose poco a poco de ella en la medida en que aquél radicalizaba sus posturas. En su polémica obra *La libertad de la voluntad,* aparecida en septiembre de 1544, llegó a calificar a la reforma de depravación absoluta. El humanista de Rotterdam defendía el libre albedrío como exigencia fundamental de la responsabilidad moral, si bien dejaba espacio para la acción de la gracia en el ser humano.

Lutero no tardó en responderle. Y lo hizo en diciembre de 1525 a través de la obra *Sobre la esclavitud de la voluntad*, en la que venía a coincidir con la doctrina pesimista de Agustín de Hipona sobre la depravación y la corrupción de la persona en todo su ser y quehacer. La respuesta a esta situación es la gracia que Dios concede al ser humano sin merecerlo y de manera libre. ¿Dónde quedaba la libertad de acción del ser humano? Ése fue el punto de fricción con Erasmo y los humanistas. Lutero minusvaloró, ciertamente, el papel del esfuerzo humano y fue más lejos de lo necesario en la necesidad de la gracia.

La Contrarreforma católica: cara y cruz

La respuesta del catolicismo romano a la Reforma de Lutero fue la Contrarreforma[20], que tuvo un doble carácter: por una parte, de reacción antiprotestante, a veces visceral –en ese sentido fue "reaccionaria"–; por otra, de reforma interna de la Iglesia[21].

La primera reacción ante las reformas propuestas por el protestantismo fue de resistencia y de condena en bloque, sin siquiera detenerse a valorar los elementos positivos que entrañaba y sin la mínima disposición a acogerlos. Ésa fue la actitud de buena parte de la jerarquía católica bajo la guía del papado. Se produjo así una contraposición entre las iglesias reformadas y la iglesia tridentina.

Una de las medidas contrarreformistas más severas fue la instauración de la Inquisición (el padre García Villoslada habla elogiosamente de "el ímpetu inquisitorial del papa Carafa"), que fagocitó la libertad de expresión, limitó la libertad de investigación, empobreció el debate intelectual, esterilizó el pensamiento y generó un clima de sospecha y de miedo. Otra manifestación fue el autoritarismo, el centralismo y la belicosidad de la Iglesia postridentina en torno al papa, traducida en un antiprotestantismo compulsivo, sobre todo en España. A ambas manifestaciones hay que sumar, en el terreno doctrinal, el anquilosamiento dogmático y disciplinar: la rigidez dogmática sofocó el dinamismo del evangelio; la disciplina se impuso sobre el seguimiento de Jesús. El radicalismo ético fue sustituido por el ascetismo, ajeno al espíritu originario del cristianismo. En la Iglesia se impuso la primacía de lo político sobre lo religioso y los intereses de los príncipes y monarcas sobre los principios y los criterios evangélicos. La religiosidad perdió la fuerza de los movimientos de reforma y se tornó opaca.

20 El término "contrarreforma" fue acuñado en el siglo XIX por historiadores protestantes alemanes con tono polémico.

21 Cf. Evangelista Vilanova, *Historia de la Iglesia cristiana. II. Prerreforma, reformas, contrarreforma,* Herder, Barcelona, 1989.

Pero la reacción tuvo también elementos positivos. En el interior de la Iglesia católica no faltaron esfuerzos renovadores. Surgieron nuevas órdenes religiosas que canalizaron importantes iniciativas dinamizadoras de la vida cristiana. Se produjo un rejuvenecimiento de la teología escolástica gracias a intelectuales cristianos que intentaron responder a los desafíos de la nueva era. Hubo una recuperación de la espiritualidad interior bajo la influencia de la teología paulina, por ejemplo, en el movimiento iniciado por Juan de Ávila, que se extendió entre el clero español. No faltaron esfuerzos de renovación eclesial, como el de san Carlos Borromeo, centrada en los aspectos pastorales. Hubo un importante despertar de la mística en convergencia y sintonía con algunas de las mejores tradiciones humanistas de la época. Se cultivó una teología de la controversia, que posibilitaba el debate con el protestantismo a través de la argumentación filosófica, patrística y bíblica

En la reacción contra la Reforma de Lutero no faltaron esfuerzos renovadores

Sin embargo, buena parte del dinamismo renovador de la Contrarreforma se canalizó con frecuencia a través de una estrategia defensiva y apologética. El dinamismo misionero se vio mezclado con la conquista política, la colonización cultural y la intolerancia hacia otras creencias. Se operaba con un sentido restrictivo de misión, entendida como salvación de las almas, reforzando así el carácter intimista e individualista del cristianismo. La renovación de la escolástica desembocó en represión de la herejía: junto a los posibles errores que pudieran encontrarse en las nuevas propuestas teológicas, se sofocaron aportaciones originales en plena sintonía con el evangelio y la tradición. La sospecha se extendió a las nuevas espiritualidades y hacia todo lo que no se atuviera al ámbito institucional. Un ejemplo: la frecuente acusación de iluminados, y por tanto sos-

pechosos de entrada, a los reconocidos místicos y renombrados maestros espirituales La teología de la controversia, positiva en sí, adoptó marcados tonos condenatorios hacia los adversarios, considerados a veces enemigos a batir en vez de interlocutores con quienes dialogar.

Modernidad y contramodernidad

El espíritu y la práctica de la Contrarreforma persistieron en el catolicismo durante los siglos siguientes hasta mediados del siglo XX, dirigiendo sus críticas hacia la modernidad y activando una poderosa corriente antimoderna, que consideraba incompatible el evangelio con los ideales revolucionarios e inviable el diálogo del cristianismo con la Ilustración. Desde la Revolución Francesa hasta bien entrado el siglo XX todos los papas fueron unánimes en condenar los derechos humanos como lesivos de los derechos de la Iglesia católica, contrarios a la ley divina y a la ley natural, y en calificar las libertades de religión, de culto, de imprenta, etcétera, como "libertades de perdición". La encíclica *Mirari Vos* (1832), de Gregorio XVI, y el *Syllabus* (1864), de Pío IX, son los textos más emblemáticos y paradigmáticos del clima condenatorio de la modernidad que dominó el catolicismo durante un siglo y medio. Pío IX llegó a declarar anatema a todo el que defendiera la reconciliación de la Iglesia con el progreso humano.

No faltaron, empero, juristas, intelectuales y políticos cristianos que tendieron puentes de comunicación con el pensamiento moderno e hicieron todo lo posible por el encuentro entre dos mundos, que, a su juicio, no eran tan irreconciliables como creían los sectores integristas. Entre la intelectualidad cristiana hubo una corriente liberal, que abogó por una Iglesia libre en un estado libre, que implicaba la separación entre la Iglesia y el Estado y que defendió la convergencia entre los ideales revolucionarios de libertad, fraternidad e igualdad, y los principios evangélicos. Más aún consideraba esos ideales emanados del evangelio y, frente a la alianza cristianismo-despotismo, proponía la unión

entre Dios y la libertad. Figura emblemática de la compatibilidad entre Cristianismo y Revolución Francesa fue el abate Henri-Baptist Grégoire, que sentenció: "El que no ama la República es un mal ciudadano y, consecuentemente, un mal cristiano".

Entre la ortodoxia y la liberación

Ya en el siglo XX, y dentro del modelo de cristiandad, se desarrollaron importantes movimientos de renovación en los diferentes campos del quehacer eclesial: teológico (teología histórica, teología de las realidades temporales, *nouvelle théologie*, teología trascendental, etcétera), moral (moral de la responsabilidad), litúrgico, misionero (Iglesia comunidad misionera; Occidente, país de misión), ecuménico (diálogo y encuentro entre confesiones cristianas), pastoral (evangelización), etcétera, con frecuencia descalificados –e incluso condenados– por el magisterio eclesiástico.

El Vaticano II (1962-1965) supuso precisamente el reconocimiento institucional de estos movimientos de renovación, cuyas líneas fundamentales eran las siguientes: diálogo crítico con la cultura moderna, a la que antes se había anatematizado; recurso a los métodos histórico-críticos en el estudio de los textos sagrados frente a la tendencia fundamentalista precedente; aceptación de la cultura de los derechos humanos frente al rechazo generalizado de los siglos pasados; valoración positiva de la secularización como nuevo clima desde donde vivir la fe cristiana sin complejos de superioridad ni de inferioridad; separación entre Iglesia y Estado frente a la tradicional alianza entre el trono y el altar; reconocimiento del rico patrimonio espiritual de las religiones, defensa del derecho de toda persona a la libertad religiosa. Tras más de cuatro siglos desde la condena de Lutero y de enemistad con la Iglesia protestante, los padres conciliares hicieron suya la tesis luterana sobre la siempre necesaria reforma de la Iglesia: "La Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación" (LG 8).

Juan XXIII fijó con nitidez la orientación del Vaticano II, cuando, un mes antes de su inauguración, dijo: "La Iglesia es para los países subdesarrollados; Iglesia de todos, pero, sobre todo, Iglesia de los pobres". Orientación que se deja sentir en no pocos textos conciliares. Sirva como ejemplo el comienzo, realmente antológico, de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual*: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón… La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (GS 1). Partiendo de una antropología unitaria la salvación del ser humano ya no se reduce, como en épocas pasadas, a un nivel individual y al alma. "Es la persona del ser humano la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar" (GS 2). La Iglesia renuncia a su ubicación como juez del mundo o poder absoluto sobre la historia y se coloca al servicio del mundo, de la sociedad.

El Vaticano II hizo suya la tesis luterana sobre la siempre necesaria reforma de la Iglesia

La mejor confirmación de la voluntad reformadora del papa Juan XXIII fue que llamó a los teólogos otrora condenados por Pío XII como asesores del concilio. Entre ellos cabe citar a Congar, Rahner, Chenu, Häring, Schillebeeckx, etcétera, que fueron verdaderos inspiradores del Vaticano II.

Comenzaba así una nueva etapa que dio lugar a un extraordinario y plural florecimiento teológico (teología política, teología de la esperanza, teología de la liberación, teología ecuménica, teología de las religiones, etcétera) y al nacimiento de un vigoroso cristianismo liberador, preferentemente en el Tercer Mundo y en los ámbitos de marginación del Primer Mundo, que se ubica

en el mundo de la marginación y de la exclusión social, opta por los pobres y se configura grupalmente a través de las comunidades eclesiales de base.

A partir de la década de los 80 del siglo pasado surgen nuevas corrientes teológicas como respuesta a los nuevos desafíos y sujetos históricos de transformación, todas ellas en perspectiva de liberación: teología feminista, indígena, negra, teología económica de la liberación, teología campesina, teología ecológica, etcétera. En el nuevo clima de diversidad cultural y de pluralismo religioso se desarrollan importantes iniciativas de diálogo interreligioso e intercultural que dan lugar a experiencias de interespiritualidad y teologías de las religiones desde la perspectiva de las víctimas, en el horizonte del trabajo por la paz, la lucha por la justicia y la construcción de una sociedad solidaria, interétnica, intercultural e interreligiosa.

Sin embargo, estas tendencias, cada vez más extendidas en el cristianismo, se han visto cuestionadas y neutralizadas con frecuencia –cuando no condenadas abiertamente–, por la institución eclesiástica, más preocupada por mantener incólume el "depósito de la fe" que por encarnar el cristianismo en los nuevos climas culturales; más empeñada en defender una ortodoxia rígida y excluyente que en potenciar una praxis liberadora plural e inclusiva. Muchos son los ejemplos que podría aportar al respecto. Sirvan sólo dos de alcance universal.

Uno es la declaración *Dominus Iesus,* firmada por el cardenal Ratzinger en 2000, que volvía al viejo principio "fuera de la Iglesia no hay salvación" y negaba carácter salvífico a las religiones. A la pregunta de Pilatos a Jesús "¿qué es la verdad?", la declaración de Ratzinger, ratificada por Juan Pablo II, responde que "debe creerse firmemente que la plenitud de la verdad divina se ha realizado en el misterio de Jesucristo", donde "Dios se ha dado a conocer plenamente" y que sólo la Iglesia católica romana ha mantenido con total fidelidad el testimonio de la plenitud de esa verdad a través de su magisterio, que tiene su fundamento en el papado y que posee plena y exclusiva autoridad. En consecuencia, la Iglesia católica romana ha sido constituida

por el propio Jesús guardiana, supervisora y única detentadora de la "verdad absoluta". Sorprende la contundencia e indubitabilidad de estas afirmaciones rayanas en el fundamentalismo, en tiempos de diversidad cultural y de multiverso religioso, que dificultan –más aún, imposibilitan– el diálogo interreligioso y la interculturalidad.

Otro ejemplo del clima dogmatista y detectivesco que impera hoy en la Iglesia institucional es la reciente condena contra Jon Sobrino, acusado de supervalorar la humanidad de Cristo en detrimento de su divinidad, cuando es uno de los teólogos que con más equilibrio afirma humanidad y divinidad, ésta encarnada, eso sí, en los pobres como lugar privilegiado de revelación de Dios, según atestiguan unánimemente las distintas tradiciones de la Biblia cristiana. No deja de sorprender, por ello, que el texto de la condena niegue abiertamente esta atestación neotestamentaria unánime cuando afirma que "el lugar eclesial de la cristología no puede ser 'la Iglesia de los pobres', sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia de todas las generaciones".

Frente a autismo y auto-idolatría, opción por los pobres

Termino ya este largo y rápido recorrido por la historia del cristianismo en el que nos hemos encontrado, ciertamente, con las huellas de Jesús de Nazaret en los movimientos proféticos que jalonan los veinte siglos precedentes, pero también con prácticas espurias que están en las antípodas de la opción por los pobres. No podemos divinizar a la Iglesia, como tampoco ubicarla al mismo nivel del Reino de Dios. La absolutización de la institución eclesiástica y su identificación con el Reino son herejías y perversiones del movimiento de Jesús. La Iglesia es mediación, sólo mediación –muchas veces, poco ejemplar– para el acceso a Dios, y está al servicio del Reino, un Reino que nada tiene que ver con las teocracias de este mundo, con las que tantas veces se han aliado los dirigentes eclesiásticos, sino que remite a los valores del Reino recogidos en las Bienaventu-

ranzas: desde la vivencia de la pobreza como experiencia espiritual y compromiso hasta el trabajo por la justicia, que lleva derechamente a la persecución y a veces a la muerte. El peligro que acecha siempre a la Iglesia es idolatrarse a sí misma. Su mayor pecado, el autismo. El mejor antídoto para no caer en ese peligro y en ese pecado es ubicarse en el lugar de los pobres, asumir su causa y trabajar por su liberación.