

Sobre la tensión entre Iglesia y Estado en las sociedades poscristianas

Lucas Magnin
(UNC - UBL)

Resumen

Este ensayo aborda la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las sociedades poscristianas a partir de recursos teológicos, históricos y bíblicos. Afirmamos la continuidad entre el mensaje del Reino de Dios predicado por Jesús y el mensaje del señorío de Cristo predicado por la iglesia primitiva. La cristología de los primeros cristianos no era una mera abstracción dogmática sino que implicaba una toma de posición ante el poder omnipresente del Imperio Romano. El anuncio del Reino de Dios y de Jesucristo como Señor (ya reinante en las comunidades cristianas) convirtió a la iglesia primitiva en una alternativa a la sociedad circundante. Sin embargo, con la llegada de Constantino, la iglesia dejó de ser alternativa y se convirtió en legitimadora del *statu quo*. Esta situación se ha repetido una y otra vez a lo largo de la historia, lo que ha representado una perversión del evangelio. El ensayo concluye con una pregunta al respecto de la posibilidad de que la Iglesia utilice al Estado para cumplir su misión, una denuncia a los diversos constantinismos actuales (tanto los conservadores como los progresistas) y un llamado a la fidelidad al evangelio de Jesús como clave indispensable para que la fe cristiana siga siendo una alternativa.

Palabras clave

Iglesia. Estado. Constantinismo. Poscristianismo.

Abstract

This essay addresses the question of the relationship between Church and State in post-Christian societies based on theological, historical and biblical sources. We affirm the continuity between the message of the Kingdom of God preached by Jesus and the message of the lordship of Christ preached by the early church. The Christology of the first Christians was not a mere dogmatic abstraction but implied a position taken before the omnipresent power of the Roman Empire. The announcement of the Kingdom of God and of Jesus Christ as the already reigning Lord of the Christian communities made the primitive church an alternative to the surrounding society. However, with the arrival of Constantine, the church ceased to be an alternative and became a foundation of the *status quo*. This situation has been repeated throughout history and it represents a perversion of the gospel. The essay concludes with a question about the possibility of the Church using the State to fulfill its mission, a critique of the various current

constantinianisms (both conservatives and progressives) and a call to be faithful to the Gospel of Jesus as an indispensable key for the Christian faith to remain an alternative.

Keywords

Church. State. Constantinianism. Postchristianity.

Si nosotros los cristianos descendemos al mercado, donde los humanismos compiten, con nuestro modelo predeterminado, no debemos quejarnos de que nuestra mercancía quede ligada a las eventualidades de tal mercado.

—José González Ruiz

En pleno siglo XIX parecía que las religiones iban a desaparecer. La ciencia, el conocimiento, la Razón, todo parecía ir en detrimento del alma religiosa de Occidente que había dominado el milenio medieval. Auguste Comte vaticinó la llegada de la era definitiva; la humanidad, ya madura, ya mayor de edad, podría dejar atrás épocas oscuras (teológicas y metafísicas) y vivir en la era del progreso absoluto, marcada por el ideal científico y positivo. «Algunos sociólogos de la religión anunciaron que las religiones no lograrían sobrevivir al siglo XX y que se convertirían en un fenómeno puramente residual» (Tamayo, 2011: 25). Y sin embargo, este nuevo milenio recién nacido ha dejado en ridículo esa profecía soberbia de Comte y del racionalismo más rancio.

Desde hace décadas estamos presenciando lo que Giles Kepele ha denominado “la revancha de Dios”. El ataque a todo lo relacionado con la religión que caracterizó a la herencia ilustrada ha tomado hoy matices muy diferentes. Fueron necesarias dos Guerras Mundiales, Auschwitz y las bombas atómicas para que cayéramos en la cuenta de que, como dijeron Adorno y Horkheimer, «la Ilustración es totalitaria» (citado en Tamayo, 1997: 26), y que, «en su pretensión de explicar, de dar razón y de comprenderlo todo, la razón instrumental, hija de la secularización, elimina de su ámbito una parte nada desdeñable de la realidad» (Tamayo, 2011, Op. Cit.: 30). Parte de esa realidad reprimida por el totalitarismo moderno es el mundo de lo religioso. Por eso, cuando fracasa el sueño moderno, las religiones vuelven a reaparecer en escena. En estos tiempos de diversidad, multiculturalismo y globalización, «resulta estéril y contraproducente combatir frontalmente a las religiones de manera indiscriminada desde una actitud militante antirreligiosa. Dicha actitud resulta tan caduca como algunas de las

manifestaciones que se pretenden combatir y lleva de manera directa a actitudes de autodefensa que desembocan con frecuencia en fundamentalismo, fanatismo y sectarismo» (Ibíd.: 29).¹

No se puede tapan el sol con las manos; las religiones han vuelto a ocupar un lugar de importancia en los debates sociales y culturales. Pero un nuevo cuestionamiento ha surgido en este nuevo escenario global: ¿qué lugar tendrán las religiones en las sociedades actuales? La pregunta ya no es “religiones, ¿sí o no?” sino “religiones, ¿cómo y cuánto?”.

Tanto en Europa como en América, semejante pregunta resuena particularmente en torno a la fe cristiana, que acarrea siglos de tradición en convivencia con una conformación histórica que ha dado en llamarse “poscristiana”. Especial relevancia tiene, a este respecto, el debate sobre la relación Iglesia/Estado. En el pasado, la fe cristiana fue la columna vertebral del medioevo europeo y de la colonia americana (con todas las críticas que esos sistemas acarrear). ¿Qué tipo de relación tendrá el cristianismo (de forma más o menos orgánica a nivel institucional) con el ámbito público, con la política y en especial con el Estado en los tiempos que corren? Esta pregunta aparece una y otra vez en los debates contemporáneos.²

Entre los partidarios de la separación Iglesia/Estado (creyentes y no creyentes por igual), el principal argumento es de larga data: recluir la religión al ámbito de lo privado. La configuración política durante la Revolución Francesa supuso un marcado anticlericalismo³ y un prejuicio antirreligioso que se ha mantenido hasta hoy (aunque las circunstancias sociopolíticas han cambiado enormemente). Asociar religión con *lo privado* es una herencia republicana e ilustrada según la cual «la sola idea de que haya expresión pública de las religiones se observa como un riesgo de que retornen posturas clericalistas» (Parker, Op. Cit.: 63).

En estas páginas quiero buscar claves teológicas, bíblicas e históricas para responder a la pregunta sobre la relación entre los creyentes y los poderes temporales. No quiero apoyarme en teorías políticas contemporáneas o en viejos prejuicios ilustrados sino buscar en el ejemplo de Jesús y en el testimonio de los primeros cristianos algunas claves que permitan reconstruir un modelo de acción que pueda seguir siendo relevante en el siglo XXI; será fundamental en ese

¹ Cristián Parker sostiene algo similar: «los regímenes que reprimen el sentimiento religioso o que atentan contra valores de la fe podrían generar respuestas intolerantes por parte de los fieles» (2014: 62).

² En mi país (Argentina) se está elaborando una ley con amplia resonancia a nivel social que dictaminaría la total separación Iglesia/Estado y la quita de privilegios a la Iglesia católica (que es la Iglesia estatal). El artículo 2 de la Constitución Nacional asegura, hasta el día de hoy, el «sostenimiento del culto católico apostólico romano»; esto se traduce en salarios, asignaciones, descuentos, exenciones, etc.

³ Hans Küng aclara que ese anticlericalismo estaba específicamente dirigido contra la curia romana, los “diez mil de arriba” (en oposición a los 130 mil clérigos franceses del momento); el teólogo reconoce además que «por motivos sociales y religiosos una gran parte del clero bajo colaboró al principio en la decisiva ruptura hacia la Revolución» (Küng, 1997: 722).

recorrido el aporte de la teología social de Antonio González. Las nociones de *Reino de Dios* y *señorío de Cristo* (tomadas del Nuevo Testamento) serán claves para marcar un horizonte, mientras que el concepto de constantinismo (leído en clave histórica) delimitará el peligro de este diálogo.

A menudo hablamos de “el cristianismo” como si fuera un término con un significado unívoco o definitivo. Por el contrario, conviene hablar de “los cristianismos”, ya que la historia de esta fe da cuenta de una diversidad de sentidos, posibilidades, tendencias y contradicciones. ¿Debemos juzgar entonces a la fe cristiana según se desarrolló en el medioevo? ¿O quizás a partir de su participación en la colonia? ¿No era acaso también cristianismo el de los anabaptistas, el de John Wesley, William Wilberforce, Martin Luther King Jr., Enrique Angelelli o Desmond Tutu? ¿Cómo evaluar los aportes del cristianismo a la sociedad de hoy si la historia abunda en ejemplos buenos y malos?

Reino de Dios y señorío de Cristo

Para los fines de este ensayo, conviene recuperar la propuesta de Hans Küng. A la pregunta sobre qué da cohesión a la fe cristiana, Küng responde: «es el nombre de un judío: Jesús de Nazaret, a quien sus seguidores daban el título honorífico supremo que los judíos podían conferir a una persona humana» (Op. Cit.: 38). Cristo es “el hilo dorado” que da cohesión a la historia cristiana, que no depende «de una idea impersonal, de un principio abstracto, de una norma general, de un sistema del todo mental. A diferencia de bastantes otras religiones, el cristianismo depende de una persona concreta que sale fiadora de una causa, de todo un camino de vida: Jesús de Nazaret» (Ibíd.: 42). A fin de evitar el ruido y la confusión, debemos buscar en Jesucristo y en la causa de su vida (el Reino de Dios) la clave para entender la proyección social que puede tener el cristianismo hoy.

Y conviene aquí hacer una aclaración: la teología (en especial, la liberal) de los últimos siglos ha disociado a menudo al “Jesús histórico” (con su mensaje esencial: el Reino de Dios) del “Cristo de la fe” (construido dogmáticamente por una institución: la Iglesia). Esta lectura suele considerar que la teología e historia posterior del cristianismo tiene poco que ver con las ideas de su fundador. En oposición a esta hipótesis, y en consonancia con la propuesta de Antonio González, conviene reafirmar la continuidad entre la vida de Jesús (centrada en el anuncio del Reino de Dios) y la vida de la Iglesia primitiva (centrada en el anuncio del señorío de Cristo).⁴ Entre la vida de Jesús y la práctica de la Iglesia no hay ruptura tajante sino continuidad porque «lo que viene después de la Pascua es el reinado mismo de Dios, ejercido por Jesús» (A. González, 2003: 197). El Reino de

⁴ El final del libro de Hechos presenta esta continuidad de manera simbólica: Pablo llegó a Roma, el corazón del Imperio, desde donde «proclamaba con valentía el Reino de Dios y enseñaba acerca del Señor Jesucristo» sin impedimentos (Hch. 28:31).

Dios (en griego: *basileia tou theou*) predicado por Jesús se convierte en estilo de vida en la Iglesia primitiva.

La Iglesia se vuelve pueblo del Reino de Dios bajo la guía de un Señor: Jesús, el Cristo.⁵ El término “Reino” (*basileia*) significaba concretamente “imperio”; en su contexto, se utilizaba para nombrar de forma directa al Imperio Romano. A su vez, el término “Señor” (en griego, *kyrios*), con el que los primeros cristianos nombraron a Jesús, se usaba para reconocer la soberanía y el dominio del César.⁶ Finalmente, «el título “Hijo de Dios”, especialmente en la forma que aparece tres veces en el evangelio de Mateo (*theou̇ hyiós*: Mt. 14:33; 27:43,54) era aplicado a los emperadores romanos de la época. Augusto, Tiberio, Nerón, Tito y Domiciano usaron este título» (Ibíd.: 196). Las ideas de “Reino de Dios”, de Jesús como “Hijo de Dios” y de “señorío de Cristo” no fueron entonces abstracciones dogmáticas sino conceptos profundamente políticos y contraculturales: declaraban el nacimiento de un nuevo pueblo y una nueva lealtad (que disputaba la hegemonía romana).

Mediante relaciones renovadas, reconciliadas, sanadas y atravesadas por el mensaje de Jesús, la Iglesia no solo declara el señorío de Cristo en clave escatológica sino que lo va concretando en su cotidianeidad. El reinado de Cristo en la *basileia* de Dios no es una soberanía abstracta sino que sienta las bases de una forma de existencia; la Iglesia primitiva fue, con todas sus limitaciones y defectos, una concretización de esa realidad. Seguir a Cristo implicaba una lealtad que despertó contradicción, rechazo y persecución durante siglos. Los primeros cristianos reconocían que identificarse con la causa de Jesús significaba una provocación al *statu quo*: «el anuncio de Jesús como Mesías muerto y resucitado incluye la afirmación de que Jesús mismo es ahora el rey. Y esto no es algo abstracto, sino que supone un desafío muy concreto para los reyes de este mundo. Una nueva soberanía se ha iniciado en la historia: la soberanía del Mesías sobre su pueblo como realización del reinado definitivo de Dios en los últimos tiempos de la historia» (Ibíd.: 199).

El Reino de Dios que predicaron Jesús y los primeros cristianos poco tiene que ver con un escapismo intimista o con esa versión neoliberal de la teología de la prosperidad (donde “el Reino” se traduce en posiciones de poder económicas o políticas). La Iglesia primitiva predicó a Jesús como Señor de un reino alternativo; en las relaciones renovadas entre los creyentes se va materializando desde ya esa nueva comunidad humana de justicia y paz.

A diferencia del Imperio del César, la *basileia* de Jesús no se impone desde arriba, con prepotencia y violencia. No se pueden coaccionar el amor ni la lealtad

⁵ La conciencia de la iglesia primitiva sobre la exaltación soberana de Jesús a la diestra del Padre aparece constantemente en el Nuevo Testamento: Hch. 2:32 ss.; 5:31; 7:55 ss.; Ro. 8:34; Ef. 1:20 ss.; Heb. 1:3,13; etc. Pasajes claves sobre el señorío de Cristo son Ro. 10:9; 1 Co. 8:6, 12:3; 2 Co. 4:5; Fil. 2:9-11; etc.

⁶ Ver, por ejemplo, la implícita pero osada crítica de Pablo al culto al emperador de 1 Co. 8:5,6.

al Mesías desde el Estado, desde ninguna institución ni desde la mera convivencia en una sociedad “cristiana”. En Gálatas 5, Pablo contrapone “las obras de la carne” y “el fruto del Espíritu”; todos los valores y actitudes positivas (amor, paz, paciencia, etc.) son un fruto que el Espíritu de Jesús hace crecer. Sin Espíritu no hay fruto; o, para recuperar un concepto de Lutero, «no nos volvemos justos al hacer lo justo, sino al contrario: como somos justos hacemos lo justo» (citado en Hoffmann, 2017: 26). El reinado de Dios no se impone entonces por la fuerza o la coerción sino que debe comenzar de forma voluntaria y desde abajo.⁷ Es necesaria la voluntad de ingresar a una nueva realidad. Por eso, «la *ekklesía* cristiana no es posible sin *éxodo*. En realidad, ambos términos tienen un prefijo común: el *ek-*, que indica la salida, la separación, la ruptura que inicia algo nuevo. Los convocados a la asamblea cristiana son personas que han salido de la vieja sociedad para iniciar, en las estructuras básicas del viejo mundo, unas nuevas relaciones sociales» (A. González, Op. Cit.: 304).

Una palabra que describe al cristianismo primitivo en su contexto es *alternativa*: una opción renovadora dentro de la realidad del Imperio Romano. Pero existen «dos condiciones imprescindibles de cualquier alternativa. No se puede ser alternativa sin ser visible y comprensible por el contexto como una forma social verdaderamente ventajosa y atrayente. Pero tampoco se puede ser alternativa sin ser distinto de la sociedad circundante» (Ibíd.: 255-256). Desde su lugar descentrado, la Iglesia cristiana desarrolló prácticas de justicia al interior de sus comunidades. Los primeros cristianos no necesitaban de la legitimación, la ayuda o el visto bueno del Estado para poner en práctica los principios del Reino; había un nuevo rey ya gobernando entre aquellos que lo reconocían como tal. La Iglesia no era aliada del Estado sino, por el contrario, era proscripta y perseguida; sus prerrogativas eran tomadas como sediciosas.

El primer constantinismo

El giro constantiniano le cambió la cara al cristianismo primitivo. Tras el edicto de Milán (313 d.C.), Constantino quitó la proscripción al cristianismo. Con el tiempo, esa libertad fue seguida de favoritismo hacia la Iglesia. Tan solo doce años después del edicto de Milán, Constantino convocó el Concilio de Nicea, al que dirigió a través de un obispo encargado; el emperador «suspendió las sesiones y lo clausuró; mediante su confirmación, las decisiones conciliares se convirtieron en leyes del imperio» (Küng, Op. Cit.: 194). Eventualmente, esta situación derivó en una total alianza entre Iglesia e Imperio que definió la sociedad europea de todo el medioevo (y más allá).

⁷ Conviene recordar aquí el diálogo entre Jesús y Nicodemo: «a menos que nazcas de nuevo, no puedes ver el reino de Dios» ya que «nadie puede entrar en el reino de Dios si no nace de agua y del Espíritu» (Jn. 3:3,5).

Se suele denominar *constantinismo* a esta alianza carnal entre la Iglesia y el Estado: una religión adquiere un carácter nacional, el gobierno de una nación se vuelve confesional. En los tiempos de Constantino y tras siglos de persecución, «enormes fueron el alivio y el gozo por el vuelco histórico-universal en la cristiandad perseguida y oprimida hasta poco tiempo antes» (Ibíd.: 192). Pero la alianza costó cara; la alternativa cristiana, tan creativa en tiempos de persecución, entró en crisis cuando se vio rodeada de privilegios (y responsabilidades) al ser religión del Estado. Podemos señalar tres cambios fundamentales efectuados en el cristianismo tras la alianza con el Imperio.

El primero resalta el componente individual de la Iglesia: «el constantinismo se caracteriza por el hecho de que ser cristiano deja de ser una condición excepcional recibida por gracia y aceptada en libertad, para convertirse en un carácter común a todos los miembros de una determinada sociedad» (A. González, Op. Cit.: 309). Una religión estatal cambia las reglas del juego: ya no existe *éxodo* personal ni es necesario el señorío de Cristo (voluntariamente aceptado) para entrar en el Reino.

El segundo resalta el componente comunitario de la Iglesia: «la conversión del cristianismo en religión oficial del imperio comenzó a hacer desaparecer muchas de las formas específicas de la solidaridad cristiana. Cuando todo el mundo es cristiano por nacimiento y por obligación, las comunidades cristianas como sociedad alternativa dejaron de tener sentido» (Ibíd.: 245). Una religión estatal destruye el campo de acción de la comunidad cristiana: ya no son necesarias nuevas relaciones, prácticas justas y misericordiosas ni estructuras contraculturales. Una nueva sociedad que se impone desde arriba no es nada más que la misma sociedad de siempre con nuevas ropas.

El tercero está relacionado con la proyección social de la Iglesia. Jesús predicó una práctica de no violencia radical, expresada en términos sintéticos en el Sermón del Monte; los primeros cristianos, siguiendo ese ejemplo, renunciaron a la violencia aun a costa de sus vidas. Una de las prerrogativas del Estado es el monopolio de la violencia legítima en sus diferentes formas. Cuando la Iglesia se volvió estatal, ese pacto acarreó la legitimación de la violencia explícita (como se vio en las Cruzadas o la conquista de América) o implícita (como sucedió en muchas dictaduras y sigue sucediendo en algunas democracias actuales). Todo esto implica una negación directa del Sermón del Monte y de la ética de Jesús.

En la práctica, la alianza de la Iglesia con el Imperio desfiguró totalmente al cristianismo; ese legado se siente hasta hoy. No fue una distorsión voluntaria ni una apostasía consciente. La prometedora y reconfortante alianza de la Iglesia con el poder temporal mostró solo con el tiempo los riesgos que acarreaba. En su necesidad de dar sentido al mundo “desde arriba”, «la Iglesia sacraliza las estructuras sociales. Dios es definido como el Ser supremo que crea en este mundo un orden jerárquico, el cual es como una escala descendente para evitar el caos social» (Hoffmann, Op. Cit.: 22). La alianza con el Imperio implicó que la Iglesia renunciara a su cualidad fundamental: el hecho de ser una alternativa. Las

alternativas no pueden ser hegemónicas; cuando la Iglesia perdió lo que la hacía especial, se volvió tan solo una legitimadora del *statu quo*.

Los constantinismos posteriores

Es más fácil condenar eventos que sucedieron hace 1700 años que actualizar sus sentidos en los contextos actuales. Es sencillo condenar la religión, el cristianismo sobre todo, sin mayores elaboraciones que la culpa de las cruzadas, la conquista de América y la Inquisición; no que eso sea mentira, por supuesto, pero no deja de ser una lectura sesgada y, finalmente, improductiva. Lamentablemente, estos argumentos son a menudo los que dominan la arena pública: una tópica llena de estereotipos, generalizaciones y exageraciones que poco tienen para construir o aportar en tiempos de sociedades plurales en las que (en principio) la diversidad es un valor que se respeta y motiva.

La fe cristiana ha encontrado numerosas formas de aliarse con los poderes de turno. Quizás las más fácilmente reconocibles en este lado del mundo sean dos. En primer lugar, los resabios del catolicismo colonial en países de América Latina, que tuvieron un rol fundamental en las dictaduras del siglo pasado y en muchos gobiernos democráticos actuales. En segundo lugar, las manifestaciones políticas del protestantismo estadounidense, que está asociado a una bancada conservadora y se expresa, a menudo, en el partido republicano. Un caso similar al de Estados Unidos se ha ido constatando recientemente en la Iglesia evangélica latinoamericana, especialmente en Brasil. Observar constantinismo en la alianza entre Iglesia católica y gobiernos latinoamericanos o entre Iglesia protestante y una parte del gobierno norteamericano es algo relativamente sencillo. Es casi *vox populi* y ha sido, una y otra vez, proclamado por sectores críticos, de izquierda, movimientos populares, liberales y progresistas. En Argentina, el lema «Iglesia basura, vos sos la dictadura» es una frase casi infaltable en las marchas y protestas. La identificación de una religión (más o menos) estatal es evidente en estos casos.

Se hace un poco más difícil ver esta tentación en otros escenarios. ¿Será que el constantinismo es solo un peligro de “la derecha” y los sectores rancios, conservadores, retrógrados? ¿Estos constantinismos pertenecen a una sociedad del pasado, en vías de extinción y que solo sobrevivirá algunas pocas generaciones más? ¿Acaso la solución para una sociedad “más evolucionada” y para una Iglesia “menos contaminada” son los gobiernos de izquierda o liberales? Antonio González responde con toda claridad a este interrogante. Al respecto de las esperanzas de grupos cristianos puestas en movimientos revolucionarios o de izquierda (y esta parece ser una crítica del autor a muchos sectores de las Teologías de la Liberación), González sugiere que el constantinismo no desaparece

cuando los cristianos se hacen “revolucionarios”. En este caso, la lealtad a un régimen presente se sustituye por la lealtad a un régimen futuro. En lugar de identificarse con un sistema de poder actual, el cristiano comienza a identificarse con un sistema de poder todavía no existente, pero que se espera en el futuro. [...] El logro del poder por el grupo político adecuado se convierte en la solución hipotética para todos los males. Quienes desconfían de que esa toma de poder vaya a conseguir verdaderos cambios son acusados de “desentenderse del mundo”. El constantinismo sigue en pie (Op. Cit.: 314).

En mi país, en América Latina y en diferentes lugares del globo se observa la ebullición actual de ciertos marcos de referencia progresistas a nivel ético y político tomados como derechos inalienables. Generalmente se estructuran a partir de un rechazo más o menos sistemático de la moral de la modernidad. Aunque no es la situación de la enorme mayoría de las comunidades cristianas, hay muchos creyentes “desiglesiados”⁸ o críticos con las instituciones que están viendo en esas reivindicaciones una manifestación secular del Reino de Dios. Esta utopía se expresa en una proyección universalista del Reino: mientras que el Estado extienda y proteja los derechos individuales y colectivos, la sociedad será cada vez más sana, más pura, menos egoísta, se acercará cada día más a su horizonte utópico y escatológico. Esto se expresa en la creencia de que la justicia plena llegará con la aprobación de ciertas leyes, la universalización de cierto tipo de educación, la transformación de las instituciones gubernamentales o del mercado, etc.

Pero el problema teológico de esas utopías es que, para que esa salvación liberadora se concrete, no es necesario el reinado de Cristo sino tan solo la ampliación de derechos bajo la tutela del Estado. No es necesario hacer un éxodo espiritual y teológico (un nuevo nacimiento frente a Dios) sino solo uno colectivo y político (un nuevo nacimiento frente a la opinión pública). El pueblo de Dios deja de ser el que, mediante sus relaciones renovadas, asume un rol de agente del Reino de Dios y se convierte, en este estado de cosas, en el enemigo declarado de la utopía secular. Tampoco es algo que se acepta por gracia sino que se construye mediante actos políticamente correctos, sustentados por una opinión pública en constante revisión (que por momentos roza la sofisticación y el fariseísmo de la moral victoriana) y reforzados por escraches y repudios a aquellos que fallan de una u otra manera a ese ideal.

Todos estos mecanismos no hacen sino divinizar el rol del Estado como mediador entre los individuos o los colectivos y la realidad. La idolatría a los poderes temporales asume en estos tiempos el rostro de los Derechos Humanos como adoptó en el pasado el culto al Emperador, la divinidad de las monarquías

⁸ El término es una traducción mía de un neologismo propuesto por Karel Dobbelaere (1999).

absolutas o el ideal del progreso positivo de la modernidad. Muchos cristianos se están alineando a esta versión secularizada del constantinismo y son pocas las voces que advierten el peligro. Ven en esta “nueva sociedad” la utopía realizada e identifican al enemigo con el *statu quo* de una época anterior. Allí se dirigen todas las frustraciones colectivas: a esa sociedad del pasado, intrínsecamente moderna, que habita un mundo que ya no existe y está pronta a desaparecer.

Pero esto no representa ningún desafío al *statu quo* actual; por el contrario: refuerza la omnipotencia del espíritu de esta época al invisibilizar los mecanismos, potestades y estrategias actuales. Con el constantinismo en sus diferentes manifestaciones, los creyentes ya no necesitan creer en la soberanía misteriosa de Dios en la historia ni en su autoridad frente a los poderes temporales. En este nuevo escenario, Dios es solo una fuerza difusa que se materializa completamente en una sociedad igualitaria, disciplinada por el Estado y vigilada por la opinión pública. Declaramos enfáticamente que este cristianismo no representa ninguna alternativa.

¿Debe la Iglesia “usar” al Estado para realizar su misión?

Históricamente, la Iglesia como institución y los creyentes de forma individual han sentido celos de la forma (“legítimamente” violenta) en la que el Estado puede llevar adelante sus pretensiones y deseos. El cristianismo posterior a Constantino ha insistido una y otra vez en ver al Estado como aliado y como un campo de disputa de poder para lograr no solo su autopreservación sino para convertir a la sociedad (desde arriba) en algo que se asemeje (desde afuera) al Reino de Dios. Los cristianos han hecho alianzas que poco tienen que ver con Cristo pero son útiles para ganar batallas de sentido o posiciones de poder. Con excepción de algunos movimientos radicales, el cristianismo desde los tiempos de Constantino ha tenido una pretensión: «introducir o garantizar un orden social inspirado en Dios desde el poder del Estado. Algo común a conservadores y progresistas. Se trata, sin embargo de una pretensión muy cuestionable desde el punto de vista bíblico» (Ibíd.: 284). En oposición a ese cristianismo cautivo o dependiente de las herramientas y cualidades del Estado, el testimonio primitivo es desafiante:

Los cristianos no piensan que la justicia social vaya a ser primeramente obra de alguno de los poderosos de este mundo, como si Caifás, Herodes, o el César fueran los principales agentes de una transformación social. Tampoco piensan que la justicia social se va a iniciar el día en que otras personas ocupen los palacios de Caifás, de Herodes o del César. Esos cambios podrán ser ventajosos *en algunos* casos para suavizar la injusticia y la opresión. Sin duda, muchas estructuras de dominación pueden ser sustituidas por otras. Pero los

cambios no serán *radicales* si no tocan la *raíz* que hace surgir siempre nuevas formas de opresión (Ibíd.: 224).

Los primeros cristianos no veían al Imperio Romano como un espacio para disputar el poder. Existen múltiples evidencias de que el Estado era visto como una realidad que competía directamente con Dios y que rozaba, por su propia investidura, la autodivinización. El Nuevo Testamento señala que los poderes temporales habían sido directamente responsables de la muerte de Jesús (Hch. 4:26,27; 1 Co. 2:8); que el mismo diablo es quien tiene potestad sobre los reinos del mundo, «porque son míos para dárselos a quien yo quiera», y que el costo de ese poder es darle adoración (Lc. 4:5-7); y que, en la simbología apocalíptica, el «gran dragón —la serpiente antigua llamada diablo o Satanás, el que engaña al mundo entero—» (Ap. 12:9) le dio a la bestia (el Imperio Romano) «su propio poder y trono y gran autoridad» (Ap. 13:2). El llamado escatológico de Apocalipsis al respecto de la relación de los creyentes con la simbólica Babilonia es enfático y recuerda al éxodo: «Pueblo mío, salgan de ella. No participen en sus pecados o serán castigados junto con ella» (Ap. 18:4). En todas estas actitudes encontramos una inmensa diferencia en relación con figuras del Antiguo Testamento como José, Daniel o Ester, que desarrollaron su misión “espiritual” desde el poder del Estado. Nada similar se encuentra en los libros del Nuevo Testamento.

En una obra escrita en el siglo III, atribuida a Hipólito de Roma, se lee explícitamente: «cualquiera que ejerza el poder de la espada, o el magistrado de la ciudad que se vista de púrpura, que renuncie o que sea despedido» de la comunidad cristiana (citado en Ibíd.: 291). Esto confirma algo que aparece implícito en el Nuevo Testamento pero que fue parte de la práctica de la Iglesia primitiva: «los cargos políticos de rango superior (los que “ejercen el poder de la espada” y los magistrados que “visten de púrpura”) son *siempre* incompatibles con la fe» (Ibíd.).

La Reforma protestante intentó volver a sentidos y prácticas de la Iglesia primitiva que habían sido desfigurados durante el cristianismo imperial del medioevo. El aporte de la Reforma a la teología cristiana es hoy innegable. Pero Lutero falló en un punto crucial y fueron los anabaptistas y otros grupos pertenecientes a la Reforma radical quienes sintieron que no había ido lo suficientemente lejos. A estos grupos «les parecía claro que el Nuevo Testamento contradice la práctica tradicional, tanto católica como protestante, de confundir a la Iglesia con la comunidad civil. En el Nuevo Testamento la Iglesia es una comunidad escogida de entre la totalidad del mundo, muy diferente de él, y que consiste solo de aquellos que han hecho una decisión personal de unirse al cuerpo de Cristo» (J. González, 1992: 91). La alianza con los poderes temporales era para ellos una traición al mensaje del Evangelio aunque trajera aparejada beneficios confesionales o de otro tipo (como fue el caso del luteranismo en Alemania). No sorprende constatar que la crítica radical de los anabaptistas haya sonado

subversiva tanto a católicos como a protestantes, y que ambos grupos los hayan perseguido e incluso martirizado.

La posibilidad de ser la Iglesia estatal se obtiene con compromisos y alianzas pero ese privilegio siempre tiene consecuencias; a menudo, el resultado de ese pacto es la desintegración de la alternativa del evangelio. La Iglesia se vuelve legitimadora del *statu quo* y no le queda más que contribuir a la idolatría estatal, ya que «no hay Estado que no pida juramentos de fidelidad, que no organice diversas ceremonias de culto a sus banderas y símbolos, que no exija periódicamente sacrificios de vidas humanas, que no edifique diversos “altares de la patria” o que no levante grandes estatuas a sus violentos fundadores» (A. González, Op. Cit.: 270). La alianza Iglesia/Estado está condenada a pervertir la identidad del movimiento de Jesús.

Conclusión

El recorrido que nos trajo hasta aquí ha señalado las posibilidades de la fe cristiana en la arena pública (atravesadas por las relaciones renovadas y contraculturales gestadas al interior de la comunidad del rey Jesús) y también los peligros que conllevan las alianzas con los poderes de turno (sabiendo que el constantinismo ha sido una constante en la historia del cristianismo). El sendero teológico, bíblico e histórico de estas páginas nos enfrenta ahora a la necesidad de aplicar estos aprendizajes a los conflictos reales de muchos creyentes. En lo concreto, ¿qué significa todo esto? ¿Cuáles son las posibilidades y peligros del diálogo entre Iglesia y Estado en nuestros tiempos? ¿Podemos reconstruir una estrategia teológica? Ofrecer algunas respuestas (preliminares, inacabadas, dubitativas) a esas preguntas es el objetivo del último tramo de este ensayo.

El problema del cristianismo cuando deja de ser alternativa es similar, en sus consecuencias sociológicas, a lo que sucedió con las vanguardias históricas de principios del siglo XX. Poco antes de morir, André Breton, padre del surrealismo, le dijo al cineasta Luis Buñuel: «querido amigo, ya nadie se escandaliza de nada». Las vanguardias nacieron como una alternativa radical al arte burgués de la modernidad; su *modus operandi* fue el escándalo, la incomodidad, la ruptura, el *shock*. Pero cuando el espíritu alternativo de las vanguardias fue adoptado por el *statu quo* del arte occidental, canonizado en los museos y domesticado, el escándalo desaparece. «Un repertorio de recursos similares puede causar un efecto simétricamente inverso, al haberse incorporado al establishment cultural como forma legítima de hacer arte: lo que antes fue escandaloso, ahora es aplaudido» (Longoni y Santoni, 1998: 16). Es la paradoja del éxito. Las vanguardias le disputaban sus sentidos al arte tradicional y buscaban visibilizar su alternativa; pero cuando esa posibilidad se vuelve hegemónica, la vanguardia desaparece. El cristianismo nació como una alternativa a las opciones de su tiempo y se extendió con rapidez por todo el Imperio Romano; sin embargo, cuando se convirtió en

hegemonía, se volvió impotente. La Iglesia vencedora es la de la cruz, no la de la gloria.

El deseo natural de buscar la comodidad y de gozar de un buen nombre es quizás el enemigo más acérrimo de la alternativa cristiana. No queremos sufrir ni perder prestigio; nos resistimos instintivamente al dolor y a ser tratados como inferiores. Por eso, ante la prueba y la crítica, la Iglesia ha optado a menudo por el camino de Pedro: negar a Cristo. La Iglesia en tiempos de Constantino fue la primera en caer en la trampa pero muchos otros han seguido esos pasos.

Un caso paradigmático es el de la teología racionalista de la modernidad. Durante siglos, muchos de los teólogos más brillantes del cristianismo se alistaron detrás de la ideología del progreso, la razón, la ciencia, la técnica, la democracia y el capitalismo. En pleno auge del Iluminismo, criticar cualquiera de estas cosas demandaba una enorme valentía. Nadie quería caer bajo el juicio ilustrado ni sufrir la vergüenza de rebelarse contra los dioses modernos. Desconfiar de la razón era absurdo, retrógrado, casi inhumano. Así fue la teología de la modernidad en defensa de la ideología burguesa: creyendo que era imposible afirmar ciertas verdades de la fe cristiana en cuestiones “tan evidentes” para el espíritu de su época. Así el cristianismo ensalzó y legitimó la modernidad. Pero cuando el barco de la modernidad se fue a pique, la teología cristiana se hundió en el naufragio. Un teólogo como Johan Baptist Metz «se ha mostrado especialmente crítico con la doble reducción por la que se ve amenazada una teología que sigue mimética y acriticamente los pasos de la Ilustración: la reducción racionalizante, que renuncia al mundo de los mitos y de los símbolos, y la reducción privatizante, que convierte la religión en asunto privado, la sitúa en la esfera de la conciencia y la recluye en los lugares de culto» (Tamayo, 2011, Op. Cit.: 31).

Pero, de nuevo, es fácil criticar “con el diario de ayer” y proclamar solo las ideas que el espíritu de la época considera útiles, vanguardistas o prestigiosas. Pero ahí todavía no hay alternativa; si otros ya lo están ofreciendo, ¿qué tiene para dar la fe cristiana? ¿Qué es lo especial, lo único, lo específico de la propuesta de Jesús, el Cristo, y de sus seguidores? Lo que es realmente difícil es apostar por la alternativa del evangelio cuando es vista como inútil, retrógrada o de mal gusto.

Renunciar a la propuesta radical del evangelio para buscar soluciones más actualizadas o prestigiosas es quitarle el valor creativo y alternativo a la fe de Cristo. Fue lo que sintió la Iglesia de tiempos de Constantino: que era urgente hacer una alianza política para evitar el martirio y dar eficiencia a la estructura eclesial. Fue lo que pasó durante el medioevo: era mejor vivir una moral civil seudocristiana que caer bajo el asedio de los turcos. Fue lo que sucedió durante la Reforma: el pacto con la nobleza parecía la única forma de asegurar la supervivencia del protestantismo en tiempos caóticos. Fue lo que sucedió con la actitud de la teología moderna ante el racionalismo: mantener ciertas verdades corría el riesgo de sonar medieval. Es lo que sucede con la alianza de la Iglesia católica con los gobiernos latinoamericanos: perder esos acuerdos implicaría un

costo económico, social y simbólico altísimo para la estructura eclesial. Es lo que sucede con los grupos conservadores protestantes de Estados Unidos: dejar de hacer *lobby* en el Congreso implicaría perder visibilidad e incidencia en la política del país. Es lo que están haciendo las Iglesias evangélicas en Argentina y Brasil para hacer frente al feminismo, a la “ideología de género” y al aborto: quedan totalmente asociadas a los sectores de ultraderecha aunque eso signifique perder toda legitimidad frente a una buena parte de la sociedad. Es lo que sucede con muchos cristianos progresistas que, siguiendo los pasos de la teología moderna, adhieren a todos los eslóganes, banderas, movimientos y causas que se vuelven prestigiosos e “innegables”: no quieren quedarse afuera del tren de la época aunque, en el proceso, tengan que hacer la vista gorda al respecto de cuestiones centrales de la fe.

La fidelidad de la comunidad cristiana a la vida, obra y mensaje de Cristo como *Kyrios* de la *basileia* de Dios está en el centro de la alternativa, la salvación, las utopías y el ideal de justicia del cristianismo. Ocultar ese “hilo de oro” detrás de intereses, pujas internas o presiones externas es quitarle a la fe cristiana lo esencial de su paradójica alternativa. La tradición de la Iglesia primitiva enseña que el cambio individual y de las relaciones colectivas se produce cuando «los cristianos se encuentran personalmente con Cristo y tratan de tomarse en serio, “sin glosa”, el mensaje del evangelio» (A. González, Op. Cit.: 316).

A pesar de las presiones internas y externas que quieren desfigurar el mensaje de Jesús y la lealtad de las comunidades cristianas, se debe seguir insistiendo en la alternativa del evangelio: una buena noticia que llega al corazón de las necesidades de la época y que, al mismo tiempo, ofrece algo que ningún Estado puede ofrecer. Contra todos los pronósticos que vociferan la caducidad e inutilidad del mensaje del evangelio, «esta estrategia del cristianismo primitivo tiene la capacidad de ser mucho más eficaz que todo intento presuntamente “revolucionario” de sentarse en el palacio del faraón o del emperador romano. Porque la estrategia cristiana transforma la sociedad, no en su cúspide, sino en su base» (Ibíd.: 233).

Mateo 26 relata una escena desgarradora: Jesús fue a orar al Getsemaní, horas antes de la Pasión. En ese momento de angustia y ansiedad, pidió a sus íntimos – Pedro, Juan y Santiago– que lo acompañaran, que permanecieran y velaran toda la noche a su lado. El Señor rogó al cielo que interviniera, que lo rescatara de la cruz, pero aceptó la voluntad del Padre. En medio de su clamor, buscó a los discípulos, que dormían, y les dijo: «¿no pudieron velar conmigo ni siquiera una hora? Velen y oren para que no cedan ante la tentación, porque el espíritu está dispuesto, pero el cuerpo es débil» (vs. 40,41). Una segunda vez volvió a orar y una segunda vez los encontró dormidos. Fue a orar una vez más; cuando regresó a donde estaban los discípulos, ya no importaba si velaban o no: «¡Adelante, duerman y descansen! Pero miren, ha llegado la hora y el Hijo del Hombre es traicionado y entregado en manos de pecadores. Levántense, vamos. ¡Miren, el que me traiciona ya está

aquí!» (vs. 45,46). Este relato simbólico y lleno de sarcasmo parece ser una parodia de la historia del cristianismo. Vez tras vez, los discípulos hemos fallado en velar junto al Maestro en sus horas de mayor angustia. La carne es débil y no soporta el peso de la noche. Pero antes o después llega un momento, cuando la negación ya se ha vuelto un hábito, en el que ya no importa si dormimos o velamos: el Hijo del hombre ha sido entregado una vez más.

No hay soluciones facilistas para sacar al cristianismo de su vergüenza universal. Cambiar el mundo desde la fe en el Cristo resucitado parece una utopía absurda en una era poscristiana. Y sin embargo, «el intento de tomar en serio el camino de Jesús puede ser hoy la forma más importante en que los cristianos pueden contribuir a cambiar nuestro mundo» (Ibíd.: 321).

Pero acaso nosotros, ¿podremos velar toda la noche junto al Maestro?

La gente ha caído en la tonta costumbre de hablar de la ortodoxia como de algo pesado, monótono y seguro. Y nunca hubo nada tan peligroso y apasionante como la ortodoxia

G. K. Chesterton

Bibliografía

- Aguirre Monasterio, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de Semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- Chesterton, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. Buenos Aires: Editorial Excelsa, 1943.
- Consejo Mundial de Iglesias. *Naturaleza y Misión de la Iglesia*. Ginebra: CMI, 2005.
- Dobbelaere, Karel. "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization". *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, 1999, 229-247.
- González, Antonio. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- González, Justo. *Historia del pensamiento cristiano*. Tomo III. Nashville: Editorial Caribe, 1992.
- González Ruiz, José. *Dios es gratuito pero no superfluo*. Madrid: Ediciones Marova, 1970.
- Hoffmann, Martin. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones*. San José/Costa Rica: DEL, 2014.

- “La Reforma, como un nuevo paradigma de la teología”. *Espiga*, 16, No. 16, 2017, 19-32.
- Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta S.A., 1997.
- Longoni, Ana y Santoni, Ricardo. *De los poetas malditos al videoclip. Arte y literatura de vanguardia*. Buenos Aires: Cántaro, 1998.
- Maroto Vargas, Adriana. “Intercambio de obsequios y contraobsequios: construcción de la legitimidad en las relaciones Estado-Iglesia católica en Costa Rica, 2007-2010”. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica, Vol. 40, 2014, 289-310.
- Míguez Bonino, José. *Militancia política y ética cristiana*. Buenos Aires: La Aurora, 2013.
- *Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina*. Buenos Aires: Kairós Ediciones, 1999.
- Parker Gumucio, Cristián. “Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual”. Almeigeiras, Aldo (Comp.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Schäfer, Heinrich. *Pneumatología y Eclesiología*. San José: UBL, 2004.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997.
- *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2011.

El autor es Licenciado en Letras Modernas (Universidad de Córdoba), Laureato in Scienze della Comunicazione (Universidad de Siena, Italia) y Maestrando en Teología (Universidad Bíblica Latinoamericana y Universidad Nacional, Costa Rica). Ha publicado libros, artículos, ensayos, poemas y cuentos en antologías y revistas académicas.

E-mail: info@lucasmagnin.com

Fecha de recepción: 22-10-2018

Fecha de aceptación: 15-11-2018