

Roma e Iglesia en el siglo IV: ¿Quién convirtió a quién?

Edgar Moros Ruano y Donna Laubach Moros

1. Planteamiento del problema

Se nos ha pedido que tratemos de dilucidar la cuestión de si, con el giro constantiniano, la Iglesia cristiana convirtió al Imperio Romano al cristianismo, o si, por el contrario el Imperio Romano convirtió a la Iglesia al paganismo.

Miraremos en primer lugar lo que nuestro Módulo de OTC-SEUT sobre la Iglesia Primitiva nos dice sobre las dos tesis que se han planteado sobre este tema. Seguidamente entraremos a analizar el meollo del asunto, echando mano a los análisis hechos por algunos teólogos y sociólogos de la religión.

Desde un comienzo queremos dejar sentado que nos inclinamos por la tesis que afirma que con el giro constantiniano, el Imperio Romano conquistó a la Iglesia y la moldeó según sus necesidades.

TESIS 1ª: La Iglesia convierte al Imperio Romano: el giro constantiniano visto como el triunfo del cristianismo.

El módulo de OTC-SEUT sobre la Iglesia Primitiva nos aporta los siguientes elementos sobre los beneficios que trajo a la Iglesia el giro constantiniano:

El crecimiento de la Iglesia se hizo extremadamente rápido y, por primera vez, el Cristianismo empezó a atraer a gran cantidad de personas, tanto entre la aristocracia urbana como entre la gente más pobre de las zonas rurales. [p. 10.2]

La protección que Constantino ofreció a la Iglesia le produjo a ésta algunos beneficios a corto plazo, como riquezas, prestigio, seguridad legal y una libertad mucho mayor para evangelizar; y le permitió ejercer una influencia de mayor peso en la esfera de los asuntos públicos y en el dominio de la moral privada de lo que hubiera sido posible antes. [p. 10.3]

Algunos eruditos ven a la Iglesia comenzar, en este momento, un largo y fructífero proceso de compromiso con el mundo, en un nivel que antes no hubiera sido posible. Por ejemplo Leslie Newbiggin dice (1984):

¿De qué otra manera pudiera haber expresado la Iglesia, en ese momento de la historia, su fe en el Evangelio, que es un mensaje sobre el reino universal de Dios? Es difícil encontrar en

ese momento alguna otra posibilidad. Se tenía que realizar el experimento de un orden político cristiano.

Newbiggin continúa diciendo que el cambio de Constantino produjo enormes consecuencias para bien y, mira hacia atrás con cierta nostalgia, al tiempo en que Europa era una sociedad Cristiana y uno no tenía la necesidad de realizar una decisión consciente para ser cristiano (Newbiggin 1989). [p. 10.5]

TESIS 2ª: El Imperio Romano convierte a la Iglesia: el giro constantiniano visto como el triunfo del imperio romano y del paganismo sobre el cristianismo.

El Módulo nos aporta los siguientes argumentos sobre esta segunda tesis:

No obstante, una gran parte del crecimiento dependía de los incentivos y favores que Constantino ofrecía a todos aquellos que se convertían a su fe, y posteriormente dependió de los efectos que producidos por campañas de evangelización que fueron llevadas a cabo mediante la amenaza y la coacción del estado. La honestidad de sus frutos, incluso en términos numéricos, es, por lo tanto, cuestionable en gran manera y su calidad ha sido muy criticada. Tanto entonces como ahora, se ha observado cómo, en líneas generales, el abandono del principio de compromiso libre y voluntario, condujo a un empobrecimiento de los niveles de discipulado dentro de la Iglesia y a la introducción dentro de su seno de muchos elementos de la religión pagana popular. [pp. 10.2—10.3]

Muchos han tendido a deplorar la dirección que tomó la Iglesia bajo la dirección de Constantino, y la han considerado como un abandono claro del camino del discipulado auténtico y de la obediencia a las enseñanzas de Cristo. El estudioso A. Kee (1982) está de acuerdo con esta opción e interpreta las actuaciones de Constantino como un intento único y totalmente exitoso de neutralizar el Cristianismo y de convertirlo en el vehículo de una promoción más exitosa de una ideología Imperial que pudiera dar unidad al Imperio. Habla de cómo el espíritu militar de

Constantino desplazó la cruz de Cristo en la Iglesia y pide que sea puesta de manifiesto esta traición al Evangelio. [p. 10.5]

2. Discusión del problema

Leonardo Boff, en su obra *Iglesia: carisma y poder* defiende la segunda tesis planteada y señala que con el giro constantiniano el cristianismo pasa a ser la ideología sacra del Imperio. Siendo así, en realidad Roma convirtió a la Iglesia cristiana en la Iglesia del Imperio. Lo que sucedió, según Boff, fue que la Iglesia:¹

No abolió el orden preexistente, sino que lo asumió y se adaptó a él, ofreciendo al Imperio una ideología que apoyaba el orden vigente y sacralizaba el cosmos pagano... Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio, que debían asumir la nueva ideología estatal, lo que se verificó fue antes una paganización del cristianismo que una cristianización del paganismo.

Igualmente, Hans Küng se suma a esta crítica y apunta que:²

Constantino utilizó este primer concilio ecuménico [Nicea], no en escasa medida, para **adaptar la organización de la iglesia a la organización del estado**. Las provincias eclesiásticas habrían de corresponderse con las provincias imperiales, cada una con un sínodo metropolitano y uno provincial (especialmente para la elección de los obispos). La estructura patriarcal ya se estaba dando a partir del primer concilio, por la elevación de los patriarcados de Roma, Alejandría, Antioquía y, con el mismo rango honorífico, Jerusalén (ahora ya no en el cristianismo judío, sino helénico). En otras palabras, el imperio poseía ahora su **iglesia imperial!**

Más aún, señala Küng que,³

Ahora era evidente para Constantino, el estrategia político, que la iglesia imperial requería algo más que sencillamente las diferentes confesiones de fe de las iglesias locales particulares o provinciales. Se necesitaba un «**credo ecuménico**» uniforme, que funcionara como **ley eclesiástica e imperial** para todas las iglesias. Creía Constantino que únicamente de esta manera se podía garantizar la unidad del imperio bajo la consigna de «un Dios – un emperador – un reino – una iglesia – una fe».

Los ideólogos del imperio, los forjadores de la teología imperial, entre los cuales Eusebio de Cesarea ocupa un primerísimo lugar, son responsables de la sacralización del imperio y de dar al emperador un rol de *Pontifex Maximus* cristianizado.

Ahora bien, ¿por qué se da la conquista de la Iglesia cristiana por parte del Imperio Romano? Trataremos de entender este fenómeno, utilizando los criterios aportados por sociólogos de la religión y por teólogos.

Ahora bien, ¿por qué se da la conquista de la Iglesia cristiana por parte del Imperio Romano? Trataremos de entender este fenómeno, utilizando los criterios aportados por sociólogos de la religión y por teólogos.

3. El cristianismo imperial como religión supraestructural del Imperio-Criterios para la interpretación del fenómeno.

3.1 Intento socio-religioso por interpretar el fenómeno (Küng, Dussel, Boff)

Hans Küng abre brecha, formulando agudas preguntas sobre el tema:⁴

— ¿No es cierto que la fusión iglesia-estado — Bizantina, Moscovita o la que sea — casi por necesidad conduce a la supremacía del estado sobre la iglesia y en última instancia a la capitulación de la iglesia ante el estado?

— ¿No es cierto que una iglesia y una teología que se asimilen e integren al estado, pierden la función profética que necesitan ejercer en la sociedad, si es que han de permanecer fieles al evangelio?

Enrique D. Dussel, desde un análisis socio-religioso, en su obra *Religión*, establece una diferencia fundamental entre dos tipos de religión: *la religión supraestructural* y *la religión infraestructural*. Utilizando la terminología marxiana sobre la supraestructura y la infraestructura, Dussel va a ubicar en lo supraestructural a todo lo que se refiere a la justificación ideológica y jurídico-política de cualquier sistema político-social. Allí, desde arriba (*supra*), desde las alturas del poder del sistema, se ubica determinada forma de religión que sirve para apuntalar al sistema. Siguiendo la crítica económica y política de la religión que hace

¹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1986, p. 97.

² Hans Küng, *Christianity: Essence, History and Future*, New York: Continuum, 2001, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

Marx, Dussel se refiere a esa forma de religión como ideología supraestructural:⁵

En este sentido la religión es «opio del pueblo». Es el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica. Por otra parte, los que se levantan en contra del sistema quedan relegados al insulto de ateos, irreligiosos, deshonrados, ilegítimos, etc. Desde Sócrates en adelante es conocida la acusación de enseñar «falsos dioses».

Todos los sistemas humanos tienden a tornarse absolutos y se “divinizan” al tornarse absolutos; se erigen como ídolos o fetiches. La religión supraestructural cumple entonces un papel fundamental de justificación ideológica, que cubre con un manto de aparente santidad la dominación que los sistemas ejercen:⁶

La totalización del sistema es un proceso de divinización...Divinización o absolutización del sistema es lo mismo. La religión legítima y justifica en último grado el poder dominador del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristianidades, como la bizantina, latina, germana [o española y portuguesa, agregamos nosotros].

Por otra parte, Dussel describe la existencia a lo largo de los siglos de otra forma de religión, que él va a llamar *religión infraestructural*. Ésta no siempre ha existido, ni se ha manifestado en todas las latitudes. Sin embargo, aparece con fuerza en la religión profética del antiguo Israel. Los profetas, situados debajo (*infra*) de la estructura del sistema, se presentan como críticos implacables del sistema, para denunciar la injusticia, para exigir profundos cambios y para crear conciencia en el pueblo. Por el contrario de la religión supraestructural en Israel—representada fundamentalmente por el sector sacerdotal y por los falsos profetas—los verdaderos profetas rechazan todo el ritualismo y el ceremonialismo de ayunos y sacrificios del culto «espiritualista».

Jesús de Nazaret, según el análisis de Dussel, está en continuidad con la religión infraestructural de los profetas antiguos de Israel:⁷

En esta misma tradición, ya bajo el poder imperial romano, el profeta de Galilea (provincia secundaria), perteneciente a una clase de artesanos populares, clase oprimida por tanto, exclamaba desde la lejana colonia: «Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos... ¡Ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestra consolación! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos...! ¡Ay de vosotros los que ahora reís!» (Lucas 6:20-25)

ma desde la lejana colonia: «Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos... ¡Ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestra consolación! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos...! ¡Ay de vosotros los que ahora reís!» (Lucas 6:20-25)

A lo largo de la historia del cristianismo se han dado manifestaciones de la religión infraestructural, a pesar de que con el giro constantiniano se fijó un patrón de cristianismo supraestructural imperial. En resumen, queda claro desde el análisis de Dussel, que la cristiandad que surge con el giro constantiniano en el imperio romano del siglo IV es un ejemplo notable de religión supraestructural. El imperio ha conquistado a la Iglesia cristiana.

Otro importante ingrediente lo aporta Leonardo Boff, cuando agrega, que el elemento clave para que se haya dado esta conquista es la *potestas*, el poder terrenal para dominar. El imperio, al asimilar a la iglesia, hace que ésta adquiera un poder terrenal que antes no tenía:⁸

La Iglesia, a pesar de las persecuciones, parece que no estaba preparada para afrontar evangélicamente los desafíos propios del poder...La iglesia se auto comprenderá fundamentalmente como aquella comunidad investida de poder (Jerarquía), frente a la otra comunidad desprovista de poder (Pueblo de Dios de los laicos) y sobre la cual se ejerce el poder. El poder se establecerá como el horizonte último desde el que hay que asimilar, entender y anunciar el Evangelio. Cristo es el *Imperator*, el Señor cósmico; ya no es el Siervo Sufriente, el que se enfrentó a los poderes de este mundo y al Imperio del que el Papa es el actual heredero, un Jesús que renunció decididamente a todo poder y a toda magnificencia terrena. La Iglesia-institución idealizó el pasado, leyendo con categorías de poder jurídico y político la *exousía* neotestamentaria.

3.2 Interpretación del fenómeno desde la teología de la historia- San Agustín

Ya en el siglo IV, San Agustín presentó una magnífica explicación de toda la problemática Iglesia-Imperio, con ocasión del saqueo de Roma por Alarico el ostrogodo y ante las críticas de los paganos por la aparente ausencia o, incapacidad, del Dios cristiano para evitar el saqueo de Roma. También quiso ofrecer

⁵ Enrique D. Dussel, *Religión*, México: Edicol, p. 29.

⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸ Boff, o. c., pp. 97-98.

una explicación teológica a los cristianos que habían identificado a la iglesia y el imperio como una unidad divina, y que ahora se hallaban en profunda crisis.

San Agustín elabora por primera vez en la historia de la iglesia, una teología de la historia. Ésta trasciende del momento específico del saqueo de Roma y nos permite entender el tema de las relaciones entre iglesia y estado e, iglesia y política en la sociedad humana en general.

San Agustín analiza dos tipos de ciudad, dos sociedades distintas organizadas a partir de diferentes principios y con dos finalidades distintas, la «ciudad de Dios» y la «ciudad terrenal», ambas en oposición constante. El marco para esta definición teológica está situado en la caída histórica del Imperio Romano; San Agustín logra aprovechar este evento para repudiar la tendencia errónea que llevó a muchos pensadores cristianos a estudiar la historia romana en categorías que la convertían en parte de la **historia de la salvación**⁹. Su idea busca «eliminar al Imperio Romano de la *heilsgeschichte*¹⁰». El Imperio «no será visto nunca más como parte del instrumento escogido por Dios para la salvación o para el inminente plan providencial en la historia¹¹». El Imperio será «teológicamente neutro». R. A. Markus y muchos otros especialistas opinan que esta es la mayor aportación de San Agustín.

Toda la historia humana será vista como un proceso de la vida de las «dos ciudades». Una de las ideas principales en la emergente teología política de San Agustín como está expuesta en *La ciudad de Dios*, es la de que **ninguna persona debe lealtad incondicional a una sociedad terrenal**. ¿Significa esto que San Agustín estaba interesado en manipular la interpretación del orden político como marco conveniente para mostrar la superioridad de la iglesia y las glorias de la ciudad celestial? No, porque aunque San Agustín trata con profundidad las amargas disputas que atormentaban la ciudad terrenal y podía hablar de la enemistad entre ambas ciudades, *también admite que la sociedad es connatural al ser humano*, que lejos de representar el mal absoluto ésta era «mejor que cualquiera de los bienes humanos»¹³ y que incluso una sociedad «alienada/lejos del Dios verdadero» poseía un grado

de valor («un lugar temporal del que los buenos y los malvados disfrutaban juntos»¹⁴).

Se crea pues un espacio que significa que San Agustín no interpreta la promesa de una ciudad celestial como el hacer desaparecer el orden político hasta la insignificancia. El dualismo de las dos ciudades, comprendido dentro del marco de San Agustín, establecía la identidad específica, tanto del orden político como del religioso; nosotros sólo las percibimos “místicamente”, como dos ciudades mezcladas entre sí y vistas como un momento interno («*in hoc interim sæculo perplexas quod ammodo diximus invicin que permixtas ...*»¹⁵). Era importante para San Agustín establecer que se da un punto de *solapamiento* y entender el *patrón intrincado de religión y política como un cruce entre sí, y no como una disolución o fusión*. Lo político y lo espiritual son dos cosas distintas, aunque ambas son complementarias en ciertos casos. Lo político puede recibir beneficios de lo espiritual y viceversa, sin embargo lo uno no puede alcanzar los fines de lo otro; además, lo uno no debe ser juzgado con los parámetros de la finalidad del otro aspecto, cada parte o aspecto debe ser entendido bajo sus propios términos¹⁶.

La relación de las dos ciudades en la historia tiene lugar en *la esfera secular* y, es descrita en el Libro XIX¹⁷ de *La Ciudad de Dios*.

4: El *sæculum* o esfera de lo secular

El *sæculum* es el centro de la ciudad política, y requiere una lectura escatológica¹⁸. En los últimos libros de *La ciudad de Dios* se nos habla del *sæculum* como el ámbito donde se entretiene la vida de las dos ciudades escatológicas.¹⁹

Probablemente un esquema del *sæculum* sería algo así:²⁰

¹⁴ *Ibid.*, XIX. p. 26. (Enfasis del autor).

¹⁵ *Ibid.*, XI. I

¹⁶ Markus, ver capítulos de “Civitas Terrena” especialmente la p. 71 y “Civitas peregrina sign posts”, p. 164; (también p. 101).

¹⁷ Agustín, XIX.

¹⁸ Ver Markus, “*Escatology as History*”, p. 157 ss.

¹⁹ Extraído de Markus, “*Saeculum*” (Op. cit.)

²⁰ Esquema nuestro, ilustrando el análisis de Markus del *saeculum*.

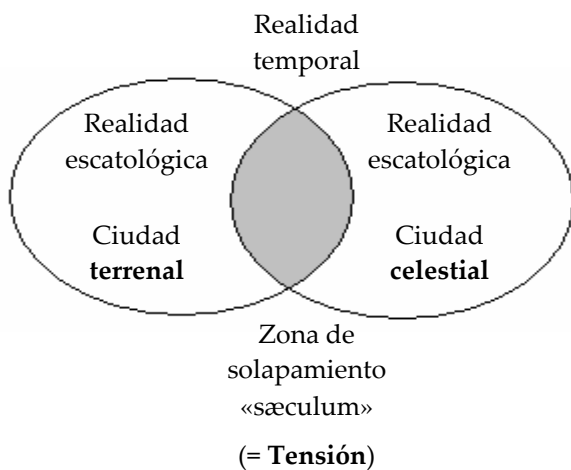
⁹ R. A. Markus, “*Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*”, Cambridge: The University Press, 1970. p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, XV. p. 4.



El lugar está escondido ya que pertenece a un «orden místico». Los cristianos deben ser capaces de «leer» esta realidad «mística» y vivir en tensión entre ambas²¹. «El orden es la distribución que permite que las cosas iguales y desiguales entre sí vayan cada una a su lugar²².»

El *ordo* es pues un principio jerárquico y distributivo escrito en la mismísima estructura de la creación (estimulando a lo alto y bajo, a lo racional y no racional, al bien y al mal). Su principio sustentador es *el amor*, el amor de Dios por sus criaturas, el amor de los seres humanos por otros seres humanos: *Ordo est amoris*²³. Cuando cada criatura dentro de la red universal lleva a cabo la función apropiada/adecuada, entonces hay «paz»²⁴.

Las dos ciudades comparten un tipo de desarrollo enmarcado en el contexto de los propósitos de Dios. «Las dos ciudades parecen estar inextricablemente entremezcladas, tanto dentro de la Iglesia como en el mundo».²⁵ «Roma» y «Jerusalén» (*res pública* y *res populi*) se solapan, aunque sus amores respectivos entran en una clara oposición²⁶. Markus hace la observación de que este entendimiento se parece mucho al «penúltimo» de Bonhoeffer²⁷. **La Ecclesia** se convierte entonces en el *signum* de la venida del Reino de Dios,

²¹ *Ibid.*, Markus sobre «*Saeculum*» e *Ibid.*, Markus sobre «*The Dialectical Reality*», p. 164.

²² Agustín, XIX. 13, p. 690 y Gilson, Etienne, «*The Christian Philosophy of Saint Augustine*», Random House, Nueva York, 1960.

²³ Agustín, XI. 18. 22; XII. 2. 4. o. c. También ver Gilson, o. c. pp. 217-218 sobre la relación del *ordo* y el *amor*.

²⁴ Agustín, XIX. 13. «*The peace of the celestial city is the perfectly ordered and harmonious enjoyment of God, and of one another in God. The peace of all things is the tranquility of order.*»

²⁵ Peter Brown, *Agustín*, Madrid: ACENTO Editorial, 2002, p. 327.

²⁶ Ver Agustín XIV. 28.

²⁷ Markus, p. 167ss., o. c. (de apuntes).

aun cuando no puede identificarse o confundirse con dicho reino. Los cristianos se ven «liberados» para servir en medio del *saeculum*²⁸.

Ciertamente, la «ciudad terrenal» nunca puede ser considerada definitiva. Entonces, para San Agustín, no existe nunca la posibilidad de fundar la ciudad «verdadera» o el bienestar general en la tierra como elementos definitivos. Cuando se trata el tema de si Roma podría ser considerada el «verdadero bienestar general», San Agustín arguye que ésta nunca estaría cualificada para serlo, ya que la «verdadera» justicia nunca se había reconocido²⁹.

Lo más importante es, sobretodo, que este planteamiento libera a San Agustín de la idolatría de considerar al Imperio Romano como el único o mejor «bienestar general» posible³⁰. La gradación de la *civitates* permitiría a cualquier sociedad que haya tenido éxito en establecer orden y paz cualificarse de alguna manera³¹. La *civitas Dei*, que se extiende místicamente a través del pasado, el presente y el futuro, siempre desafiaría (en términos políticos) el orden político³²; esto es porque la *civitas Dei* es más perfecta «políticamente» ya que es más perfecta «socialmente»³³, es la sociedad del compañerismo en armonía, la otra es la del conflicto y condena. El cristiano verdadero, dentro del orden político, siempre es crítico del sistema, esto siempre le hace parecer subversivo. Ninguna iglesia ni ningún cristiano **deben lealtad incondicional a una sociedad terrenal.**

La *verdadera membresía* (¿algún tipo de membresía clandestina?) es pertenecer a la «sociedad de los electos», en una vida que trasciende el orden político se podría decir que se formaría una única sociedad junto con los ángeles³⁴. Es entonces la iglesia, en este sentido, una especie de «reino milenarista». Roma no es pues, la «ciudad eterna», sino que la ciudad eterna es el reino en Cristo. «El estado que es verdaderamente

²⁸ Markus, debate sobre «*Escatology as Ecclesia*», pp. 178-186 (y sobre el carácter radical y revolucionario de la esperanza «liberadora»).

²⁹ Agustín, XIX. 21 y John Neville Figgis: «*The Political Aspects of St. Augustine's City of God*», Longman, Green & Co., Londres, 1921, capítulo 3. o. c.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Para saber más acerca del criterio a ser utilizado para juzgar al estado terrenal, ver Norman Baynes: «*The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei*», The Historical Association, 1968, p. 10ss.

³² Ver Markus: «*Civitas Peregrina Signposts*» (escatología y política).

³³ Agustín, v. 26. XIX 5, 10, 23.

³⁴ Agustín, XII. 1.

eterno es el reino en el que Cristo reina de manera suprema»³⁵. Esta es la semilla que ayudará a la iglesia a sobreponerse a la caída de Roma. La *civitas Dei* siempre permanecerá.

San Agustín nos ayuda a entender que como iglesia podemos y debemos participar libremente de la vida en el *saeculum*, proféticamente, actuando en la ciudad política terrenal, sabiendo siempre que ningún imperio, ningún gobierno ni estado, ni aun la propia Iglesia-institución, pueden ser identificados con el reinado de Dios, con la ciudad de Dios.

Desde la teología de la historia desarrollada por San Agustín en *La Ciudad de Dios* y retomando ahora los aportes de Dussel, Küng y Boff, podemos concluir que el giro constantiniano y la terrible tentación de la *potestas* llevaron a la iglesia al terrible error de confundir y fusionar las dos ciudades. La Iglesia Imperial creyó ver en el Imperio Romano al reino de Dios en la

³⁵ Markus, pp. 170, 173 y 177.

tierra y se asimiló ideológica y teológicamente al imperio, perdiendo la visión de su misión como anunciadora del reinado de Dios, de la Ciudad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Editorial SAL TERRAE, 1986.
- Brown, Peter, *Agustín*, Madrid: Acento Editorial, 2002.
- Dussel, Enrique, *Religión*, México: Edicol, 1977.
- Kee, A., *Constantino contra Cristo*, Barcelona: Martínez Roca, 1982.
- Küng, Hans, *Christianity Essence, History and Future*, New York: Continuum, 2001.
- Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: The University Press, 1970.
- Módulo de OTC—SEUT sobre la Iglesia Primitiva, Madrid: SEUT, 2004.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid: BAC, Números 171 y 172