

# los orígenes del constantinismo

**f. chamberlain**

Para muchos cristianos el símbolo más adecuado de lo que debe ser la relación entre la Iglesia y el Estado se halla en la humillación del Emperador Enrique IV arrodillado en las nieves de Canossa, ante el Papa Gregorio VII. El poder temporal rinde sumisión al poder espiritual (y al mismo tiempo, hemos de reconocer, el poder espiritual se apropia de las formas del poder temporal, un poder que mantiene altas metas espirituales, desde luego, pero no por eso menos temporal). La Iglesia intenta cristianizar la sociedad asumiendo las características de todo gobierno temporal: ley, privilegio y poder. El ideal expresado en la sumisión de Canossa ha tomado distintas formas a través de la historia, desde los decretos de Constantino y Teodosio del siglo IV hasta el concordatismo moderno inaugurado por Napoleón y seguido con éxito o fracaso hasta el presente. El supuesto de todas estas fórmulas es que la Iglesia puede cumplir su misión más fácilmente si se acomoda al orden establecido de cada sociedad. Se

supone que la acomodación al orden establecido —sea absolutista, dictatorial o democrático— es un requisito, o por lo menos una ayuda para la evangelización de la sociedad.

¿Pero es correcto este supuesto? Evidentemente la contestación exige una reflexión teológica que sobrepasa los límites de este artículo. Sólo pretendo apuntar algunas consideraciones de tipo histórico que quizá podrían servir como primer peldaño hacia aquella reflexión.

## **el nuevo testamento**

Un estudio de la historia del estado confesional no puede prescindir de las aportaciones del Nuevo Testamento. Los primeros cristianos no eran ignorantes de la realidad del poder temporal; un estudio de la actitud del Nuevo Testamento frente al estado debe te-

ner interés, por tanto, para el historiador.

Si podemos tomar como principio orientador el que la misión de la Iglesia no es otra que la misión de Jesús prolongada en el tiempo y el espacio (la misión de proclamar el Reino de Dios), nos enfrentamos con un hecho curioso. En el Nuevo Testamento apenas se habla del estado. Si la relación Iglesia-estado fuese de importancia para la evangelización del mundo, sería de esperar que encontraríamos algunas orientaciones sobre cómo debe entablarse la colaboración entre la Iglesia y el Estado. El "descuido" del Nuevo Testamento de este problema es en sí significativo, como ha demostrado John L. McKenzie (1). La doctrina "política" del Nuevo Testamento se puede deducir de cuatro textos básicos. Hay otros textos que podríamos citar, pero creo que la doctrina se expresa en estos cuatro —y como veremos, la doctrina es "pobre"—. En el primero, la escena de Jesús delante de Pilato (Jn 18, 36-37), Jesús expresamente niega cualquier relación con los poderes de este mundo. Su reino no es de aquí; el César no puede contribuir a la realización del reinado de Dios, ni el reinado de Dios quita nada al poder del César. Los dos poderes existen, pero no en el mismo plano. De estas afirmaciones de Jesús, resulta difícil, yo diría imposible, sacar algún principio sobre la colaboración del estado con la Iglesia. Lo más que se puede decir es que Jesús no es un enemigo del estado porque no le interesa la implantación de un orden político terrestre.

El segundo texto se encuentra en los sinópticos (Mt. 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20,20-26) y se tra-

ta del tributo al César. Jesús afirma que lo que es del César ha de devolverse al César, y lo de Dios, a Dios. El César, es decir, el poder temporal, es un hecho de la vida. El hombre que vive en sociedad está bajo el dominio del César. Si quiere vivir en la sociedad —y Jesús no lo prohíbe— el hombre tiene que dar al César lo suyo. Si el César exige algo que Dios prohíbe, o si prohíbe algo que Dios exige, el hombre sabe lo que debe hacer. De estas palabras de Jesús es imposible deducir la necesidad ni la conveniencia de alguna relación positiva entre la Iglesia y el estado. Más bien, Jesús supone que la finalidad del estado y la de su reino no son lo mismo. Puede ser que no se contradigan, pero tampoco se unen. La Iglesia no tiene nada que decir al estado mientras el estado no haga nada en contra de Dios.

El tercer texto es de Pablo (Rom 13, 1-7). Pablo aconseja la sumisión a la autoridad temporal, el pago de impuestos, obras de civismo, etc. Lo aconseja porque todo poder, aún el poder del César, viene de Dios. Decir esto no es divinizar al estado romano, ni a ningún otro estado. Pablo en el fondo no dice más que Jesús: el cristiano ha de obedecer al poder temporal en cuanto el poder temporal pida lo que es justamente suyo. El cristiano que se niega a dar al César lo que es del César está negando a Dios, porque el poder del César viene de Dios. Pablo no plantea la cuestión sobre lo que debe hacer el cristiano cuando el César pide más de lo justo. No creo que sea una interpretación excesiva pensar que Pablo no absolutiza el estado en este texto. Si hubiera surgido un conflicto entre el estado y el evangelio, dudo que Pablo hubiera optado por el estado.

Y no tenemos que salir del marco del Nuevo Testamento para enfrentarnos con los excesos y la pecaminosidad del estado. El libro del Apocalipsis, escrito durante la persecución de Nerón, gráficamente describe al Imperio Romano bajo el símbolo de la Gran Babilonia: "Cayó, cayó la Gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios, en guarida de toda clase de espíritus inmundos, en guarida de toda clase de aves inmundas y detestables. Porque del vino de sus prostituciones han bebido todas las naciones, y los reyes de la tierra han fornicado con ella, y los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado" (Apoc 18, 2-3). ¿Y cuál ha de ser la actitud de la Iglesia frente a esta nueva Babilonia? "Salid de ella, pueblo mío, no sea que os hagáis cómplices de sus pecados y os alcancen sus plagas" (18, 4; se puede ver también Apoc 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 10 y 21). No debe causarnos ninguna sorpresa si encontramos que los campeones del estado confesional no se han apoyado en el Apocalipsis.

El Nuevo Testamento no nos da ninguna doctrina que pueda servir de justificación para la colaboración entre el estado y la Iglesia. Tampoco habla directamente en contra de dicha colaboración; sencillamente no prevé su posibilidad. ¿A qué se debe esta "falta" de visión por parte de los autores sagrados? ¿Se debe sólo y exclusivamente a la situación sociológica de la Iglesia primitiva, o hay una razón teológica más profunda? ¿Sería legítimo sospechar que el mandamiento de amor y servicio, que forma la base del conocimiento propio de la comunidad primitiva respecto a su estructura interna y su relación con el mundo, descarta aún la posibilidad de

la unión de la Iglesia con el poder temporal? Sería interesante estudiar la doctrina de servicio en el Nuevo Testamento para ver que aplicación podría tener para el problema del estado confesional. ¿Cómo puede la comunidad del Señor ligarse al poder temporal cuando su Señor ha dicho: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo 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).

### **la época constantiniana**

El Edicto de Milán de 313 no otorgó a la Iglesia ningún privilegio legal con respecto a la religión hasta entonces establecida, sino que reconoció lo que llamaríamos hoy los derechos civiles de los cristianos y su libertad de conciencia en materia religiosa. A partir del año 313 el cristianismo logra la paridad con la religión imperial. Esta paridad significó un cambio radical en la situación de los cristianos, recién perseguidos y considerados como enemigos del estado (el emperador Diocleciano, el último gran opresor del cristianismo, murió en 305). El edicto también colocó a la Iglesia en una situación totalmente nueva e inesperada. Por primera vez en su historia gozó de la protección de la ley imperial. La euforia que este cambio abrupto produjo se evidencia en el Concilio de Arles del año 314. El concilio afirma que el imperio ya no puede consi-

derarse como impío; la milicia civil y el ejército son reconocidos como lícitos para el cristiano. La "objeción de conciencia", corriente entre los cristianos cuando el estado era pagano, es rechazada porque el César se ha hecho amigo de la Iglesia (2). El César ya no es el César del Apocalipsis; el cristiano tiene que revisar su actitud y comportamiento para con el estado, de acuerdo con la nueva situación.

Aunque legalmente el cristianismo no gozó de ningún privilegio, en la práctica los favores otorgados a la Iglesia por Constantino son considerables. Los obispos reciben dinero, terrenos y materiales para la construcción de nuevas iglesias; se inaugura un presupuesto estable para el culto cristiano; se edifican santuarios en Tierra Santa a costa del tesoro imperial. Además, los obispos asumen el carácter de funcionarios del estado: los juicios eclesiásticos se reconocen civilmente y el testimonio de un obispo en un juicio civil no se puede refutar.

La paz constantiniana significa la incorporación de la Iglesia a las estructuras del orden establecido del Imperio, tanto social como político. Significa también un paso decisivo hacia la mayor clericalización de la Iglesia. Los obispos y el clero son los principales beneficiarios de la política religiosa del imperio (nueva posición social, subvención estatal, etc.), lo cual acentuó la división de la comunidad cristiana en dos grupos: uno jerárquico que gobierna cada vez más según los patrones absolutistas del sistema imperial, y otro que pasivamente recibe las órdenes de sus líderes. Tampoco cabe duda de que la introducción de la Iglesia en la estructura del *status*

*quo* significa una manipulación de la Iglesia por el estado. Sea cual fuera la actitud personal de los emperadores del siglo IV, sus favores a la Iglesia llevan un carácter marcadamente político. Se puede preguntar si el Edicto de Milán no fue, en gran parte al menos, un intento de incorporar a un elemento extraño de la población la órbita socio-política del Imperio y así asegurar la paz y el orden de la sociedad. Ciertamente el Edicto de Tesalónica, promulgado por Teodosio en el año 380, en el cual se decreta que todos los pueblos del Imperio deben profesar "la fe del apóstol Pedro", fue una medida política para abatir al arrianismo y así restablecer la paz interna del Imperio.

La postura de la Iglesia frente a esta benevolencia y manipulación del estado fue de casi total pasividad. Las razones de esto no son difíciles de explicar. Después de años de persecución la Iglesia ahora se encuentra aceptada por el gobierno. La euforia y el agradecimiento de los cristianos se manifiestan en su aplicación del adjetivo "cristiano" al estado; el estado se considera ya como el protector de la fe y el César se ha convertido en una especie de vicario de Cristo. Otra razón es que a partir de Eusebio casi todos los Padres de la Iglesia ven en el Imperio Romano la realización del Reino mesiánico como lo entendían los judíos, sin distinguir la primera de la segunda venida del Mesías, como si el Mesías hubiese ya recibido el reinado sobre todos los pueblos.

Además, no hay que olvidar que el poder y el reconocimiento social agradan al hombre. La Iglesia es humana, muy humana, y la tentación de acomodarse a los po-

derosos está siempre presente. No debe sorprendernos, por tanto, el que la Iglesia se vinculara al orden establecido del Imperio. Sin embargo, hemos de preguntar si esta vinculación no implicó en gran medida una alienación de las fuentes neotestamentarias. La Iglesia no perdió totalmente su independencia frente al estado, como se demuestra en la excomunión de Teodosio por S. Ambrosio en el año 390, pero ¿no podemos decir que en gran parte, perdió el carácter de servicio? Y esta pérdida, ¿no es el resultado casi lógico de la unión con el poder temporal?.

## **la época carolingia**

El fin de la Edad Antigua y los primeros siglos de la Edad Media eran años de una enorme inestabilidad social y política en occidente. A partir del año 476 no había emperador en el oeste y el dominio de Constantinopla era, en la mayor parte de los casos, puramente teórico. El viejo Imperio cayó en manos de las tribus bárbaras y sus descendientes; la ley en occidente era ley del más fuerte.

El papado, continuamente amenazado por los invasores germánicos, se encuentra en una posición débil y vulnerable. Portador de la cultura y del prestigio del Imperio Romano, se halla sin recursos propios para mantener su autonomía. Para protegerse, recurrió a la única maniobra política viable: el papa vendió su prestigio al hombre fuerte más dispuesto a defender a la Sede Romana. En el año 752 los líderes de los francos eligieron rey a Pipino, una elección que no tuvo ninguna le-

galidad, ya que fue una usurpación de los derechos de Constantinopla. Pipino acudió al papa para conseguir al menos la apariencia de legitimidad para su toma de mando. El papa Esteban II a la vez tuvo necesidad del apoyo de Pipino para poder resistir a la expansión del Reino lombardo en Italia. En el año 754 Esteban se marchó a la Galia y allí ungió a Pipino rey de los francos y regente y protector de Italia. Pipino, a su vez, encabezó una invasión de Italia que terminó dos años más tarde con la derrota de los lombardos y la Donación de Pipino, acto que otorgó al papa ciertos territorios italianos y señaló el comienzo de los estados pontificios (*Patrimonium Petri*) y el principio del poder temporal del papado. En este "pacto" entre Pipino y Esteban, el rey franco era, sin duda, parte más fuerte. Pipino pactó para lograr su legitimidad; Esteban se vinculó al monarca franco para mantener su propia existencia. La unión de Pipino señala el comienzo del protectorado carolingio sobre el papado, continuado y robustecido por el hijo de Pipino, Carlomagno.

Apenas se puede exagerar la importancia del reinado de Carlomagno con respecto al problema de las relaciones entre la Iglesia y el estado. Prácticamente toda la problemática que iba a causar tan grandes tensiones a través de la Edad Media se plantea durante su reinado. Carlomagno siguió la política de mantener la alianza con Roma pero fue mucho más allá de las preocupaciones puramente políticas de su padre y se presentó como el defensor de la fe es decir, como el César que hace las veces del papa. He aquí sus palabras:

“Nuestro papel es, con la ayuda de la divina misericordia, defender en todo lugar a la Iglesia de Cristo contra los ataques de los paganos y la barbarie de los infieles; ser un baluarte, tanto dentro como fuera de ella, para el reconocimiento de la fe católica. Vuestro papel (es decir, el del papa) es levantar las manos hacia el cielo como Moisés y así asistirnos en nuestros combates para que, por medio de vuestras oraciones, bajo la guía y la gracia de Dios, el pueblo cristiano logre en todo sitio la victoria sobre los enemigos del sagrado nombre...” (3).

El papado era suficientemente débil para no poder protestar contra estas pretensiones de Carlomagno. El rey dirigió la reforma de la Iglesia dentro de su reino; controló el nombramiento de los obispos, y trató al papa como a cualquier otro obispo de su territorio, aunque sí reconoció en él un prestigio espiritual especial, pero nada más.

En este contexto de cesaropapismo, cobra una importancia excepcional la coronación de Carlomagno en el año 800. El papa León III, víctima de un complot de la nobleza romana y una manifestación callejera del pueblo, tuvo que huir de Roma a mediados del 799. Acudió al rey, quién se marchó a Roma y restauró la autoridad y el poder del papa. León respondió a este gesto y en la basílica de S. Pedro el 25 de diciembre del 800, coronó a Carlomagno emperador romano. El acto no cambió las relaciones entre el papa y el nuevo emperador, pero su significación simbólica era de gran importancia. Según Einhard, monje y consejero de Carlomagno, el jefe franco después de la coronación, ex-

presó su disgusto y arrepentimiento por haberla permitido. ¡Y con razón! Porque el acto del 800 no solo produjo conflictos con el emperador de Constantinopla, sino que también, y esto es más importante, significó que los poderes del emperador venían de Dios *por medio del papa*. Lo que Carlomagno ganó en prestigio en el año 800, perdió en autonomía, aunque esta pérdida sólo fue teórica. De todas maneras la coronación del 800 abrió la puerta a una nueva interpretación de las relaciones Iglesia-estado: el papado que hace las veces del César.

## **gregorio VII y enrique IV**

Para entender adecuadamente la política de Gregorio VII (Hildebrando) y la del emperador Enrique IV, haría falta una larga exposición de la caótica situación del Imperio en la segunda mitad del siglo once, sobre todo en Sajonia, y al mismo tiempo, un estudio de la lucha por el poder de los príncipes italianos, entre los cuales se encuentra el papa. Desde luego, tal estudio sobrepasa los límites de este artículo. Sólo pretendo una breve descripción de la tendencia hierocrática que Gregorio inició durante el conflicto con Enrique y que sólo se desarrolló más tarde durante los reinados de Urbano II (1088-1099), de Inocencio III (1198-1216) y sobre todo de Inocencio IV (1243-1254). Gregorio tuvo la gran virtud de la claridad, hasta tal punto que se puede preguntar si alguno de sus antepasados no fuese inglés. En su *Dictatus* expuso los principios que regían toda su política, incluso la política con el emperador: 1) La Iglesia romana nunca ha errado, ni puede errar; 2) el

papa es el juez supremo; nadie puede juzgarle, y de sus determinaciones no hay apelación alguna; 3) ningún sínodo puede considerarse un concilio general sin la aprobación del papa; 4) el papa puede deponer, transferir o reinstalar a los obispos; 5) sólo al papa se le debe el homenaje de todos los príncipes; 6) sólo el papa puede deponer al emperador. Con estos principios Gregorio se enfrentó con Enrique sobre la cuestión de la investidura.

Para comprender el problema de la investidura (que significa no sólo el nombramiento de los obispos por la autoridad civil, sino también la entrega a los obispos del anillo y del báculo, símbolos de la autoridad espiritual del obispo, lo cual implicaba una especie de "ordenación" del obispo por el poder temporal) y hace justicia a la postura de Enrique en su lucha con Gregorio, hemos de notar que el obispo en el imperio era más que nada una autoridad temporal. Para mantener el control sobre sus territorios, el emperador tuvo que controlar el nombramiento de los obispos. Podemos lamentar el temporalismo de la jerarquía, pero hemos de reconocer al mismo tiempo que la cuestión de la investidura no fue para Enrique simplemente una cuestión de la usurpación de los derechos de la Iglesia, sino la de su propia supervivencia política.

Gregorio no prosiguió su política absolutista por motivos de poder secular, sino como consecuencia lógica de su concepto de la misión sacerdotal y pastoral del papado. Ningún historiador pone en tela de juicio la profunda espiritualidad y la pureza de intención del pontífice. Lo que es discutible es su concepto de la misión sacerdo-

tal del papa que forzosamente le llevó a emplear formas de poder secular. En este sentido una carta a Guillermo el Conquistador en el año 1080 es interesante:

"La dignidad apostólica y pontificia representará a los reyes cristianos, como a todos los fieles, ante el tribunal divino y dará cuentas a Dios de sus faltas. Por lo tanto, si yo tengo que representaros en el día del juicio terrible ante el justo juez, que no puede ser engañado y que es el creador de todas las criaturas, vuestra sabiduría juzgará si yo debo y puedo vigilar muy cuidadosamente por vuestra salvación, y si vos, en vista de vuestra salvación y para llegar a la tierra de los vivos, no podéis y debéis obedecerme sin vacilación (4)".

Otros escritos de Gregorio son igualmente tajantes en su afirmación de la extensión del poder espiritual del papa sobre las autoridades civiles. Por ejemplo, esta carta a Enrique durante la controversia sobre la investidura:

"Si la Santa Sede, en virtud del poder que le ha sido confiado por Dios, puede conocer las cosas espirituales ¿por qué no puede conocer las cosas de este siglo? Vuestra caridad no ignorará de qué tronco son miembros los reyes y príncipes de este siglo que prefieren su gloria y sus rentas temporales más que la justicia de Dios, quienes al dejar de honrar a Dios, rechazan su propio bien. Asimismo, los que prefieren a Dios más que a sí mismos y obedecen a sus leyes en vez de a las de los hombres son los miembros de Cristo; los que hemos mencionado arriba son los

membros del Anti-Cristo. Si los clérigos, cuando es necesario, son juzgados, ¿por qué no deben ser castigados también los seculares por sus malas obras?" (5).

En la cuaresma de 1076, con el conflicto sobre la investidura en pleno auge, Gregorio excomulgó a Enrique y a todos los obispos que le seguían y absolvió a los súbditos del emperador del deber de obediencia a él. El resultado de esta acción fue un caos completo en Alemania. La Dieta de Tribur, organizada en Octubre del mismo año por los príncipes alemanes deseosos de aprovecharse de la situación del emperador y quitarle sus poderes, condenó a Enrique y se unió a Gregorio. La dieta mandó que el emperador se presentara ante un tribunal eclesiástico para responder a las acusaciones del papa. Enrique, para evitar la humillación de un juicio público, huyó a Italia para encontrarse con Gregorio y conseguir la absolución personal del pontífice. El encuentro tuvo lugar en Canossa en los Alpes italianos. Políticamente, la penitencia de Canossa no significó mucho, ya que Enrique volvió más tarde a su antigua hostilidad. Gregorio tampoco realizó de hecho lo que Canossa simbolizó. Intransigente en la exposición de los poderes de la sede romana, el papa sin embargo durante los últimos años de su vida estuvo a merced de las luchas que sostuvieron en Italia las fuerzas imperiales y los romanos, quienes bajo el mando de Robert Guiscard, controlaron el sur de la península.

Gregorio murió en 1085, desterrado de Roma, como "huesped" de los normandos. Los príncipes enunciados por Gregorio no lograron su plena realización hasta más tarde.

Sin embargo, Canossa ha simbolizado un concepto marcadamente triunfalista de lo que deben ser las relaciones de la Iglesia con el estado. La valoración del símbolo dependerá no sólo de un juicio histórico sobre el éxito o fracaso de los intentos de unión con o sin dominio del poder temporal, sino también, y ésto es fundamental, del concepto que uno tiene de lo que es la autoridad en la Iglesia. ¿El concepto neotestamentario admite la posibilidad de la apropiación de estructuras de poder secular o la unión institucional con los dirigentes del orden establecido? (6) Y si contestamos que no, ¿con qué derecho se han apropiado estas formas a través de la historia? El estudio del proceso histórico del estado confesional puede ayudarnos a comprender las causas y los factores humanos que han motivado los distintos intentos de confesionalidad política. Un conocimiento de la historia nos ayudará a ser más comprensivos con los cristianos, a quienes les tocó vivir en épocas y circunstancias difíciles y oscuras. Pero esta comprensión no nos libera de la necesidad de una seria teología de la autoridad y su relación con las estructuras de poder temporal. Una situación histórica puede ser muy comprensible, pero a la vez teológicamente inadmisibile.

## notas

- (1) JOHN L. MCKENZIE, S. J., *The Power and the Wisdom*, Milwaukee (USA), 1965, pp. 233-51. Esta interpretación del Nuevo Testamento es enormemente aguda y original. En concreto, las ideas de McKenzie so-

bre la doctrina política del N. T. me han sido muy útiles.

- (2) J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, *De la paix constantinienne a la mort de Theodose*, París, 1945 (vol. 3 de FLICHE-MARTIN), pp 37-38.
- (3) Citado en EMILE AMANN, *L'EPOQUE carolingienne*, París, 1941 (vol. 6 de FLICHE-MARTIN), p. 77.
- (4) Citado en AUGUSTO FLICHE, *La réforme gregorienne et la reconquete chretienne*, París, 1944 (vol. 8 de FLICHE-MARTIN), p. 117.
- (5) *Ibid.* p. 138.
- (6) Sobre el concepto de autoridad en el Nuevo Testamento, véase JOHN L. MCKENZIE, S. J., *La autoridad en la Iglesia*, Bilbao 1968.

### **De interés para nuestros suscriptores**

Comunicamos a nuestros suscriptores que la dirección de la Administración de PROYECCION ha cambiado a:

Elvira, 87-91  
GRANADA

Por tanto, a partir de ahora envíen a esta dirección toda la correspondencia relacionada con asuntos administrativos, petición y devolución de ejemplares, nuevas suscripciones, bajas, giros postales, cheques, etc.

Así mismo, reserven la dirección:

Paseo de Cartuja, 4 - Apartado 32  
GRANADA

para todo lo relacionado con la Dirección y Redacción de la Revista.

Muchas gracias