

## CRISTO, CRISTIANISMO, CRISTIANDAD

José M. Castillo

### *La deformación del Evangelio*

Para comprender la importancia y la actualidad del tema, que presentan las tres palabras del título de esta conferencia, hay que empezar afrontando el enorme problema que se esconde detrás de estos tres términos. Ese problema consiste en lo que bien podemos calificar como la *deformación del Evangelio*. “Deformación”, de “deformar”, es alterar o cambiar una cosa quitándole su genuina manera de ser, cuya expresión más fuerte es cuando decimos de alguien que es un ser “deforme”<sup>1</sup>. Esto supuesto, si decimos del Evangelio que los términos *Cristo, Cristianismo, Cristiandad* lo han deformado, con eso estamos afirmando que el cristianismo y la cristiandad, tal como *de facto* se han hecho realidad y tal como han existido, representan la deformación del Evangelio de Jesús.

Como es lógico, no entro aquí a dilucidar las numerosas precisiones que sería necesario hacer al término “Evangelio”<sup>2</sup>. Me limito a recordar que, cuando hablamos del “Evangelio”, nos referimos a un término que es previo a Pablo y a los evangelios sinópticos y que, por tanto, se explique como se explique, tiene su origen en Jesús mismo y nos remite a lo que significa y representa Jesús para todo ser humano que se pone en contacto con él. Y esto, al menos, en cuanto que los anhelos de la humanidad encuentran su realización en Jesús, al que se refiere Is 35 y 61, tal como esas profecías se expresan en Mt 11, 5 s y Lc 7, 22 (textos tomados de Q).

---

<sup>1</sup> M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, en las palabras “deformar”, “deforme”.

<sup>2</sup> Bibliografía básica en G. Strecker, *euaggelion*, en H. Balz - G. Schneider, *Dic. Exeget. N. T.*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2005, 1637-1651; U. Becker, *Evangelio*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dic. Exget. N. T.*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1980, 147-153.

En cualquier caso, es indudable que la Iglesia siempre tuvo conciencia clara de que el “Evangelio” es el término clave que resume y condensa lo mejor, lo más fundamental, de cuanto Jesús representa para la humanidad. Y es justamente en ese sentido en el que digo que los términos “Cristianismo” y “Cristiandad” representan la expresión de cómo, por qué y hasta qué extremo se ha deformado el Evangelio de Jesús. Lo cual quiere decir que, al ver *un Evangelio “deforme”*, la memoria de Jesús también se nos ha deformado, hasta el extremo de resultarnos muy difícil entender, asumir y vivir lo que realmente Jesús dijo y quiso. Éste es el problema. Un problema, que lógicamente nos enfrenta a una pregunta: ¿por qué los términos “Cristianismo” y “Cristiandad” nos presentan un “Evangelio deformado”; y, en definitiva, un “Jesús también deformado”?

### *Cristo*

Como sabemos, “Cristo” es la formulación castellana del griego *Christos*, que significa literalmente “ungido”, y traduce el término *Mesías*, procedente del arameo *masiha*. “Cristo” es, pues, un adjetivo verbal, que proviene del verbo *chrío*, “untar” o “ungir”, ya que, en Israel, se ungía a los reyes y a los sumos sacerdotes<sup>3</sup>. “Cristo” es, por lo tanto, el título de un oficio, de una función o de una tarea. El oficio, la función o la tarea del Mesías que esperaba y anhelaba Israel. Es importante saber que, en la antigüedad, el termino *christos* no se aplicaba nunca a personas porque, en realidad, no era nombre de persona, sino que indica un oficio (rey o sacerdote, las personas que se ungían en Israel ). Sólo en el N. T. (y en los LXX) *christos* se dice de personas<sup>4</sup>.

Hago estas precisiones elementales para poner algo de claridad en una cuestión fundamental. El cristianismo tuvo su origen en un israelita, *Jesús*. Y, de este israelita, se pensó y se dijo que era el *Cristo*, el *Ungido*, es decir, el *Mesías*. *Jesús*, por tanto, es el nombre propio de la persona, del hombre que fue el punto de partida o el origen del cristianismo, mientras que *Cristo* es el título que indica la tarea o función que se le atribuyó a Jesús. Por eso los autores del N. T. le dan mucha más importancia al nombre de la persona (Jesús) que al

---

<sup>3</sup> Documentación en F. Hahn, *Christos*, en H. Balz - G. Schneider, *Dic. Exeget. N. T.*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2002, 2121-2122.

<sup>4</sup> F. Hahn, o. c., 2120.

oficio de esa persona (Mesías). Esto explica que, mientras el término Jesús aparece 919 veces en el Nuevo Testamento, Cristo se menciona bastante menos, 531 veces. Sin duda alguna, la Iglesia naciente le concedió más importancia al nombre de Jesús que al oficio que se le atribuyó a Jesús, su función mesiánica. Dicho de forma más sencilla y directa: a la Iglesia primitiva le interesaba más Jesús que Cristo.

Pero lo importante aquí no es la utilización de un nombre u otro, de un título y otro. Lo que interesa no son los nombres o los títulos, sino su contenido y aquello a lo que nos remiten. Pues bien, Jesús nos remite a la vida y a la historia de un sencillo y modesto ciudadano de la Galilea del s. I. Un pobre galileo que fue un “judío marginal” (John P. Meier). Más aún, Jesús fue un hombre del que con razón se ha dicho que constituyó “un fenómeno de comportamiento social desviado”<sup>5</sup>. O lo que es más fuerte, un ciudadano que “aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado”<sup>6</sup>. Pues bien, así las cosas, resulta decisivo caer en la cuenta de que mencionar a Cristo era, entre los judíos del s. I, referirse al Mesías. Pero, como bien se ha dicho, la idea del Mesías representaba, para el judaísmo de entonces, la aparición sobrehumana, el gobierno glorioso y afortunado del rey David, lo que implicaba elementos “sagrados” a los que se asociaba el ideal de la realeza y el poderío de un mandatario triunfante<sup>7</sup>.

Por esto se comprenden *dos hechos* que están muy claros en el N. T.:

*En primer lugar*, según la teología de san Pablo, Jesús “fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de su resurrección de la muerte: Jesús, Mesías, Señor nuestro” (Rom 1, 4). Pablo no conoció al Jesús terreno. A él se le apareció el Resucitado (Gal 1, 11-16; 1 Cor 9, 1; 15, 8; 2 Cor 4, 6) y llega a confesar que el conocimiento de Cristo “según la carne” no le interesa (2 Cor 5, 16)<sup>8</sup>. Por eso Pablo no utiliza normalmente el nombre de Jesús, sino más bien el

<sup>5</sup> E. W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995. Citado por G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2005, 29.

<sup>6</sup> G. Theissen, o. c., 55.

<sup>7</sup> K. H. Rengstorff, *Jesucristo*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dic. Exget. N. T.*, vol. II, 382.

<sup>8</sup> José M. Castillo, “San Pablo y los problemas de la cristología”: *Iglesia Viva*, nº 241 (2010) 21-22.

título de Cristo (Rom 9, 3. 5; 15, 3. 7; 1 Cor 1, 13; 10, 4. 9; 11, 3; 12, 12; 2 Cor 11, 2; Gal 3, 24; Fil 1, 15. 17). A Pablo, sin duda alguna, no le interesó gran cosa el Jesús de la historia. Su interés se centró en el Cristo glorioso <sup>9</sup>. Y es importante caer en la cuenta de que la mentalidad de Pablo ha marcado a la teología, a la espiritualidad y la mentalidad del cristianismo popular mucho más de lo que imaginamos. De ahí, el hecho, tan repetido, de la cantidad de gente que siente una extraña y confusa resistencia a hablar de “Jesús” y prefiere utilizar la palabra “Cristo” o quizá “Jesucristo” e incluso “Nuestro Señor Jesucristo” o simplemente “el Señor”. En el fondo - lo digo ya desde ahora -, la deformación del cristianismo se pone de manifiesto también en estos términos de un lenguaje que nos remite a lo divino, lo glorioso y lo trascendente, al tiempo que se resiste a recordar la historia de aquel “galileo marginal”, que fue Jesús “*el Nazareno*” (Mc 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc 4, 34; 18, 37; 24, 19; Hech 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9). Lo que dio pie para que el primer nombre que tuvieron los seguidores de Jesús fue el de la “*secta de los nazarenos*” (Hech 24, 5), que pronto fue sustituido por el de “*cristianos*” (Hech 11, 26) <sup>10</sup>. Y es que el apelativo de “galileo” fue considerado, durante mucho tiempo, como algo despectivo e insultante, como consta, al menos hasta el s. IV, en una carta del emperador Juliano <sup>11</sup>.

*En segundo lugar*, se comprende también por qué el evangelio de Marcos, sobre todo, insiste en la fuerte resistencia que Jesús puso a aceptar ser tenido como el Mesías. De ahí, sus severas prohibiciones de difundir su fama, no sólo a los enfermos a los que curaba (Mc 1, 43-44; 5, 45; 7, 36; cf. 5, 19; 8, 26), sino incluso a los demonios que expulsaba (Mc 1, 23-25. 34; 3, 11-12). Y hasta prohíbe a los discípulos que den a conocer lo de la Transfiguración (Mc 8, 30; 9, 9). Esta documentación ha sido motivo de hablar del “secreto mesiánico”, un hecho que nadie pone en duda, pero del que se ha discutido (y se sigue discutiendo) el motivo de tal actitud de Jesús <sup>12</sup>. Por supuesto, sería ingenuo reducir esta postura de Jesús a un simple proyecto de ejemplaridad, para pasar

<sup>9</sup> F. Hahn, *Christos*, 2133-2134.

<sup>10</sup> K. H. Rengstorf, *Jesucristo*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dic. Exget. N. T.*, vol. II, 379-380.

<sup>11</sup> *Epist. LXXXIII*, a Atarbio. Cf. G. Luchetti, *Materiali per un corso di storia del diritto romano*, vol. III, Bologna, Pàtron, 2004, 104-105.

<sup>12</sup> Resumen del estado de la cuestión, con la bibliografía básica, en: J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2005.195-198; J. Marcus, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca, Sígueme, 2010, 615-618.

por este mundo como un hombre humilde que rehuía la ostentación y la vanidad, cosa que ya dejó clara el clásico estudio de W. Wrede<sup>13</sup>. Pero tampoco parece que el deseo de Jesús de no aparecer como el Mesías prometido y esperado tenga su explicación según la cual eso se debería saber sólo después de la muerte y resurrección, como se ha defendido en los últimos decenios. ¿No habría que decir, más bien, que el motivo fundamental, que tuvo Jesús para pasar desapercibido, no fue ni *ascético*, ni *dogmático*, sino sencillamente *humano*? Planteo aquí esta cuestión porque, como explicaré al final de esta exposición, el proyecto de Jesús se centró en *revelar a Dios y el encuentro con Dios desde donde únicamente el ser humano puede conocer a Dios y relacionarse con él, desde su propia humanidad*. He aquí el nudo del problema.

### ***Cristianismo***

El término *cristianismo* no se encuentra en el N. T.. Aparece, por primera vez, en el s. II, en las cartas de Ignacio de Antioquía: en *Magn X*, 1-3, para fijar la diferencia entre cristianos y judíos; en *Fild VI*, 1, para combatir la interpretación judaizante del cristianismo, y en *Rom III*, 3. 1, para referirse a la persecución que sufre el propio Ignacio<sup>14</sup>. Cristianismo es, por tanto, un término que nació en un contexto y con un significado de separación, de delimitación y hasta de confrontación de un grupo religioso frente a otro grupo religioso, el cristianismo frente al judaísmo. Esto no quiere decir que el cristianismo naciera como un grupo enfrentado a los demás grupos religiosos de la antigüedad. Pero indica claramente que el cristianismo apareció en un ambiente generalmente hostil y en el que se vio obligado, no sólo a delimitarse y definirse, sino sobre todo a *configurarse como una religión*, en relación a los demás grupos religiosos que había en el Imperio y con los que tuvo que convivir, en la cultura griega, primero; y la romana, más tarde. Esto se advierte en la apropiación que el cristianismo tuvo que hacer de términos tales como *eúlabeia*, *therapeia*, *threskeia*, *eúsebeia*, *deisidaimonía*. Términos que aparecen en los escritos religiosos del s. II y que reproducen contenidos básicos de la religiosidad griega<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1965 (1ª ed. de 1913).

<sup>14</sup> R. Aguirre, “El proceso de surgimiento del cristianismo”, en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2010, 34.

<sup>15</sup> P. Stockmeier, *Christliche Glaube und antike Religiosität*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 23/2, Berlin, De Gruyter, 1980, 847, con bibliografía.

Esto necesita alguna explicación. Porque aquí tocamos uno de los puntos más determinantes que han llevado a deformar el Evangelio. *Cristianismo* se relaciona directamente con *Cristo* y con *Cristiano*, indirectamente con *Jesús*. El término “*cristiano*” en dos ocasiones en el N. T.: según el libro de los Hechos de los Apóstoles, se empezó a utilizar en la comunidad de Antioquía donde los creyentes en Jesús comenzaron a denominarse “cristianos” (Hech 11, 26). Una denominación que, según parece, tenía un tono despectivo (como se ve en la terminación *ianos*, como *herodianos*), que significa partidario, adherente o cliente de alguien <sup>16</sup>. Por otra parte, en la Primera Carta de Pedro, es el otro escrito donde se encuentra también la denominación “cristianos” (4, 16). Pero se hace de forma “que los cristianos son conocidos por la opinión pública como los representantes de una religión específica y cuestionable; en la región que se extiende entre Roma y Asia Menor, a la que va dirigida la 1 Pe, esto no sucedió sino después de la acción policial emprendida por Nerón en el año 64” <sup>17</sup>.

La consecuencia lógica, que se desprende de lo dicho sobre el apelativo “cristiano”, es que el movimiento, que puso en marcha Jesús, se empezó a desprender relativamente pronto de la experiencia histórica original de aquel galileo que fue, de hecho, su inspirador y, en ese sentido, su fundador. Jesús no pretendió fundar una institución religiosa al margen de Israel <sup>18</sup>. Pero tampoco quiso restaurar, sin más, la religión deteriorada que el judaísmo vivía en el s. I. Si algo hay claro en los evangelios, es que Jesús vivió y habló de tal manera que, siendo un israelita profundamente religioso, su forma de entender y practicar la religión entró pronto en un conflicto radical con la “religión oficial” del templo y de los sacerdotes. Un conflicto que desembocó en una situación, de tal manera incompatible, que terminó siendo un conflicto mortal, como quedó patente en el primer juicio condenatorio que le hicieron a Jesús (Jn 11, 47-53), en los repetidos anuncios de la pasión y muerte y en los detallados relatos de la pasión. Las comunidades que nos conservaron los recuerdos de Jesús, en los relatos evangélicos, dejaron muy claro que Jesús no quiso ni templo, ni sacerdotes, ni altares, ni ceremonias sagradas, ni rituales de observancias impuestas, ni dogmas de verdades eternas y definidas en fórmulas

---

<sup>16</sup> R. Aguirre, o. c., 34. Cf. John H. Elliot, *1 Peter: A new Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 2000, 789-795.

<sup>17</sup> G. Schneider, *Christianos*, en H. Balz, G. Schneider, *Dic. Exeget. N. T.*, vol. II, 2118, que remite a L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 309.

<sup>18</sup> R. Aguirre, o. c., 44.

incuestionables. Jesús no quiso ninguna de esas cosas, que eran (y siguen siendo) el núcleo de los elementos constitutivos de cualquier religión. *Jesús centró sus preocupaciones y sus intereses en otras cosas: en las carencias fundamentales de todo ser humano*. De ahí, los tres grandes temas en los que se concentra el interés y la temática de los evangelistas: *la salud de los seres humanos, la alimentación de las personas* (en forma de “comensalía”) y *las relaciones humanas*. Esto es lo que se ha llamado la “*religión esencial*”, la religión que “se permite conectar con Dios sin pasar por la religión explícita”<sup>19</sup>.

Ahora bien, en el Imperio romano, un grupo religioso que planteaba así su proyecto, y procedía de esta manera, tenía que resultar sencillamente intolerable y chocaba con dificultades prácticamente insuperables. Está bien demostrado que, en aquel Imperio, el poder político se mantenía, no sólo por la consistencia de los poderes del Estado, sino que además el Imperio vio claramente que uno de los medios que tenía que utilizar era la fe en los dioses, la práctica de la religión y la fuerza de los misterios<sup>20</sup>. Esto es lo que explica la acusación y la denuncia de “*ateísmo*” que se hizo contra los cristianos durante los tres primeros siglos: a grupos humanos que entendían la religión como la entendió Jesús se les veía como ateos<sup>21</sup>. Porque el ateísmo, en aquella cultura, no era lo que es para nosotros: la negación filosófica o teológica de la existencia de Dios. Para las gentes del Imperio, al menos hasta el s. IV, el ateísmo era la no-aceptación de las prácticas religiosas. Así lo habían decidido, con toda firmeza, los emperadores, como se dice, por ejemplo, en el *Martyrium Cupriani*<sup>22</sup>.

Así las cosas, fue prácticamente inevitable el desplazamiento que, sin duda inconscientemente pero también de forma muy eficaz, se fue produciendo durante los siglos II y III hacia la aceptación (para aquellas gentes seguramente natural y lógica) de la “religión” en el “cristianismo”. De esta manera, la *religio*

<sup>19</sup> M. Olasagasti, *Otras noticias de Dios*, Donostia, Utriusque Vasconiae, 2008, 79.

<sup>20</sup> Joseph Vogt, *Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich*, Heidelberg, Sb. d. Wiss. phil.-hist., 1962.

<sup>21</sup> A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*: TU 28. 4, Leipzig 1904; L. M. Sans, “El ‘ateísmo’ de los primeros cristianos”: *Razón y Fe* 173 (1966) 157-166.

<sup>22</sup> “*Imperatores... praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere*”. *Pass. Cypr.* 1. 1. Ed. Knopf - Kruger, 62. Cf. P. Stockmeier, o. c., 889.

*christiana* llegó a verse e identificarse como una de las formas de la antigua religiosidad<sup>23</sup>. De forma que ya Tertuliano, en el *Apologeticum*, presenta a los cristianos como un cuerpo que se identifica por “la conciencia de su religión y por la unidad de su disciplina”<sup>24</sup>. En virtud de este criterio, a partir de entonces, la alternativa entre *fe* y *religión* se resolvió interpretando *la fe como una religión*<sup>25</sup>. Así, las verdades teológicas y las prácticas religiosas se fueron superponiendo a la relación personal de confianza y seguimiento de Jesús, tal como lo presentan los evangelios. Pero no sólo esto. Porque la consecuencia más determinante y decisiva consistió en interpretar a Dios, no ya en el sentido del Padre del Cielo, del que había hablado Jesús (según los evangelios), sino del *pater familias*, tal como lo presentaba el Derecho romano. Así, lo específico de Dios pasó, de ser de la *bondad* (cf. Mt 5, 45) y la *misericordia* (Lc 15, 11-32), a ser el *dominium* y la *potestas*, como explican las características del *pater familias* los juristas romanos. Ejemplos en este sentido son Ulpiano<sup>26</sup> y Tertuliano<sup>27</sup>. Sin duda alguna, no se pudo hacer, en tan poco tiempo, transformación más asombrosa. Porque en realidad se pasó de creer en un *Padre de bondad* a someterse a un *Dominador y Dueño de poder*. Los cristianos seguían, sin duda, creyendo en el Padre del que hablan los evangelios. Pero se convencieron desde entonces de que ese Padre es también un Dios de Poder y dominación universal. Con razón, el Símbolo de la Fe, del concilio de Nicea, presenta la fe cristiana afirmando: “Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente” (*patéra pantokrátora*)<sup>28</sup>. Es “Padre”. Pero también es el “Pantokrator”. El dios de los paganos, con el calificativo del dominio absoluto que se apropiaron los emperadores de Roma, “amos del universo, del cosmos entero”<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> P. Stockmeier, o. c., 894.

<sup>24</sup> “*Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere*”. *Apol.* 39. 1. CC 1. 150.

<sup>25</sup> P. Stockmeier, o. c., 895.

<sup>26</sup> *Dig.* 50. 16; 195, 2.

<sup>27</sup> “*Plane nex pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem, nec legitimus dominus, ut diligas propter humanitatem et timeas propter disciplinam*”. *Adv. Marc.* I, 27, 3. CC 1, 471.

<sup>28</sup> Credo Niceno: DH 125.

<sup>29</sup> Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischenwissenschaft*, XVIII/3, 829-830; P. Grimal, *La civilización romana*, Barcelona, Paidós, 2007, 78-79.

De esta manera, y por la fuerza de este proceso, la Iglesia y su teología vinieron a constituirse como un *sistema religioso*, en el sentido de un conjunto de creencias y rituales vinculados a “lo sagrado” y al “tabú”, elementos constitutivos (como es sabido) de las religiones. Con la diferencia fundamental de que, en cuanto a la estructura de la religión, el Imperio cambió de su religiosidad politeísta a nuestra religiosidad monoteísta <sup>30</sup>. Lo que quedó legalmente reconocido e impuesto cuando, en el s. IV, se pasó de la *religio licita* de Constantino (a. 312-313) a la *vera religio* que impuso Teodosio (28 de febrero del 380) <sup>31</sup>.

Pero no es esto lo más importante que hay que decir sobre este asunto. Lo verdaderamente decisivo es que, cuando en una religión se modifica el concepto y la experiencia de la fe, y principalmente el concepto mismo del Dios en el que esa religión cree, la religión entera queda alterada. Más aún, queda “deformada”. Pero “deformada” de manera que, con su deformación a cuestas, sigue ajustándose curiosamente a la más estricta “ortodoxia”. Y así resulta que, del movimiento original que puso en marcha Jesús, pensamos que sigue siendo el que fue, pero lo vivimos de forma que, con la conciencia tranquila del que se siente fiel a la verdad, ya no vivimos lo que Jesús pensó y quiso. Porque, sencillamente, el Evangelio de Jesús, leyéndose tal como fue redactado, ya no se vive como Jesús lo pensó y lo vivió. Jesús no pensó ni en una religión de dogmas y observancias rituales y sagradas, ni en un Dios “pantokrator” del universo y amenazante de las conciencias. Pero la pura verdad es que eso es lo que los “creyentes en Cristo”, que ya no son exactamente lo mismo que los “seguidores de Jesús”, aceptamos cuando recitamos el Credo que la Iglesia nos presenta a sus fieles.

---

<sup>30</sup> Es conocido el clásico estudio de E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935. Cf. A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, Warburg-Studies, 1963; P. Stockmeier, *Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität*, en *Hist. Jahrb.* 95 (1975) 1-17. Para un estudio de conjunto de la evolución histórica de los primeros siglos, cf. M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo*, vol. I. *El mundo antiguo*, Madrid-Granada, Trotta-Universidad de Granada, 2003, especialmente para lo que aquí se estudia, los trabajos de J. Fernández Ubiña, “Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano”, o. c., 329-397; y de María V. Escribano, “El Imperio cristiano”, o. c., 481-530.

<sup>31</sup> F. C. Grant, *Religio Licita*: TU 79 (1961) 84-89.

Para terminar esto: de cuanto acabo de explicar, se siguieron *dos consecuencias* de enorme importancia:

1. La primera: de esta praxis del cristianismo, surgió la *intolerancia teológica* del cristianismo que, no raras veces, ha alcanzado sus implicaciones más radicales. Fue la lógica secuela de la *vera religio*: si el cristianismo era la única religión verdadera, de ello se siguió que todas las demás religiones cayeron a la condición de religiones falsas. Y así, incurrieron en la condición de “religiones ilícitas”. Teniendo en cuenta, además, que la ilicitud (por heterodoxia) recayó también sobre los mismos cristianos que no se ajustaron al modelo oficial establecido. Por eso, ya a finales del s. IV, fue ejecutado en Trier (Alemania) Prisciliano, el primer cristiano que murió víctima de la ortodoxia intransigente de la *vera religio* que vino a ser el cristianismo <sup>32</sup>. Así se puso en marcha la larga y triste historia de todas las violencias de las que los cristianos hemos sido los protagonistas. Con la conciencia de que el “ser violentos” es algo visto por algunos como parte de su condición de “creyentes en Cristo”. Se trata de la violencia que va, desde las torturas y crímenes de las guerras de religión y las inquisiciones, hasta los insultos y calumnias que hoy circulan por la red contra quienes no coinciden con los postulados de la extrema derecha fundamentalista que circula por medio mundo.

2. La segunda: la *identificación* de los “cristianos” con los “ciudadanos del Imperio”. Con el lógico e inevitable peligro de convertir (inconscientemente) la “fe” en mera “ideología” <sup>33</sup>. Pero, sobre todo, desde el momento en que el cristianismo se identifica con todo un Imperio de este mundo, por eso mismo *la ética se divorcia de la fe*, ya que no es imaginable que todos los ciudadanos de un Imperio vivan las exigencias éticas del Evangelio. Cosa que sucede sin que le demos la menor importancia, ya que se ve como lo más natural el que se le pueda llamar “pueblo cristiano” a un pueblo en el que quizá abundamos los egoístas y ambiciosos, los que anteponeamos nuestros intereses a los intereses de los demás, los que faltamos al respeto, ejercemos violencia o sencillamente no cumplimos con nuestras obligaciones cívicas y, menos aún, con nuestras exigencias evangélicas. Cosas que suceden con más frecuencia de lo que imaginamos, especialmente en las situaciones en las que el *cristianismo* se erige (y degenera) en *cristiandad*.

---

<sup>32</sup> P. Stockmeier, *Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszilians in Trier*, en H. Ries (Hrsg.), *Festschrift A. Thomas*, Trier, 1967, 415-428.

<sup>33</sup> P. Stockmeier, *Christlicher Glaube und antike Religiosität*, 908-909.

## ***Cristiandad***

La lenta, inconsciente y firme transformación del *cristianismo* en *cristiandad* se produjo durante la Alta Edad Media. Ya antes de Carlomagno, en Alcuino, la expresión *populus christianus* designa frecuentemente la “sociedad cristiana”, el conjunto de los bautizados sometidos a los obispos <sup>34</sup>. Y del *populus*, se pasa a la *christianitas*. Este término aparece ya en el pacto de Doucy, entre Carlos el Calvo y Luis el Germánico (a. 865) <sup>35</sup>. Y designa con frecuencia, al menos en sus orígenes, el conjunto de cuantos pertenecen a Cristo, los bautizados, la entidad colectiva del cristianismo <sup>36</sup>. A partir de la segunda mitad del s. IX, el papa Juan VIII entiende la “cristiandad” como la unidad de los cristianos en el plano de sus intereses temporales, por encima de fronteras y reinos <sup>37</sup>. En realidad, en lo que se pensaba era en la humanidad sometida a la influencia de Cristo <sup>38</sup>. Pero sobre todo los fieles se veían como *populus christianus* o, más que nada, como *christianitas* cuando formaban una gran colectividad sometida, “no solamente al gobierno de los sacerdotes, sino además al poder de los príncipes cristianos” <sup>39</sup>.

De esta manera y según este proceso, lo que en realidad sucedió es que la *relación con Cristo* se vino a identificar con la *sumisión al Imperio*. ¿Qué había ocurrido en la Iglesia y en el Imperio para llegar a este estado de cosas? Si al final del s. V, el papa Gelasio, preocupado por el creciente “cesaropapismo” de los emperadores, había insistido en la *distinción* de poderes (el papal y el imperial), en la era carolingia se ponía sobre todo el acento en la *integración* de ambas potestades, es decir, se veía como una necesidad urgente la importancia de reducir a la *unidad* el multiforme universo humano. Así se fundieron

---

<sup>34</sup> Y. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen-Age*, Paris, Cerf, 1968, 64.

<sup>35</sup> “*Ur Ecclesia nobis et illi commissa et regnum unum est, et populus, et christianitas una est*”. *Mon. Germ. Histo. Capit.* II, 167.

<sup>36</sup> Y. Congar, o. c., 65. Con información documental del tiempo.

<sup>37</sup> J. Rupp, *L'idée de Chréienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (Tesis doctoral. Pont. Univ. Gregoriana, Roma) (P. 1939), 18 s; 35-52.

<sup>38</sup> Y. Congar, o. c., 66.

<sup>39</sup> J. Rupp, o. c., 35-52; Y. Congar, o. c., 240, n. 47.

mutuamente el orden espiritual y el orden temporal en la curiosa (para nosotros) visión eclesial del mundo transfigurado en el *unum corpus mysticum*, cuya cabeza es Cristo <sup>40</sup>.

Como es lógico, en este “cuerpo místico” no era posible laicismo alguno. Ni tampoco la versión más moderada de la laicidad. Porque no era posible ni pensar en ningún tipo de escisión entre el status de “ciudadano” y el de “cristiano”, de la misma manera que no se puede pensar en ninguna forma de separación entre el alma y el cuerpo en la persona viviente. Por otra parte, la “sociedad” constituida en “Iglesia” no podía ser sino la proyección de las dos naturalezas (la divina y la humana) de Cristo. Y en cuanto se refiere al monarca político o temporal, su imperio venía a coincidir con la omnipresente comunidad eclesial, de manera que hubo quien definió al Príncipe del Imperio como “Emperador de la Iglesia de Europa” <sup>41</sup>.

Por otra parte, esta visión del poder político y del poder religioso, ambos fundidos en una sorprendente unidad, no se pudo llevar a cabo sino mediante la integración del Derecho civil y el Derecho canónico. Lo que es cierto hasta el extremo de que, como bien se ha dicho, la custodia de la tradición jurídica romana recayó fundamentalmente en la Iglesia. Como institución, el Derecho propio de la Iglesia en toda Europa fue (durante la Alta Edad Media) el Derecho romano. Como se decía en la Ley ripuaria de los francos (61 [58] 1), “la Iglesia vive conforme al Derecho romano”. La Iglesia continuó construyendo su propio Derecho, recogiendo además en colecciones. A medida que los problemas a los que debía enfrentarse la Iglesia crecían en complejidad, las referencias al Derecho romano se incrementaban. Las genéricas declaraciones de principios fueron especialmente valoradas, si bien existen normas específicas, particularmente en las Novelas (*Novellae*), para asuntos eclesiásticos, como el estudio jurídico de los monjes. El material romano relevante para la Iglesia se recopiló en colecciones específicas, tales como la *Lex Romana canonice compta*, realizada en el siglo IX.

El nivel de los conocimientos jurídicos en Italia fue muy elevado, si bien sería la Iglesia la que llevaría las nociones jurídicas romanas incluso a las partes

---

<sup>40</sup> Ennio Cortese, *Le Grandi Linee della Storia Giuridica Medievale*, Roma, Il Cigno GG Edizioni, 2008, 126.

<sup>41</sup> Así calificó Ludovico Pío: “*Totius ecclesiae in Europa degentis imperator Augustus*”. Carta al Abad Ardo Smaragdus: *Mon. Germ. Hist. Script.*, XV. 1. 211, c. 29. Cf. E. Cortese, o. c., 126, n. 333.

más remotas de Europa, en las que las instituciones romanas habían desaparecido tras el fin del dominio del Imperio. Los reinos anglosajones de Inglaterra no dispusieron ninguna previsión legal especial para sus súbditos galorromanos. Después de la evangelización de Inglaterra por parte de Roma en el siglo VII., sin embargo, la Iglesia no redujo sus enseñanzas al Evangelio. Conocemos que en la escuela fundada por Teodoro de Tarso en Canterbury se enseñaban una serie de cuestiones entre las que se incluía el Derecho romano. Cierta idea de la importancia de estas enseñanzas ofrece el *Poenitentiale* de Teodoro en el que se contienen las respuestas del maestro a problemas jurídicos tales como los requisitos del matrimonio, el estatuto de los esclavos y la compensación por lesiones. Es verdad que hubo escritores cristianos más puristas, como Beda el Venerable, que objetaron al Derecho romano su carácter laico, no cristiano. Sin embargo, en la mayoría de las escuelas catedralicias y las bibliotecas de los monasterios se preservó la huella del legado de la Antigüedad<sup>42</sup>. Para hacerse una idea de la imponente presencia del Derecho romano en la Iglesia y en toda la Europa cristiana, baste recordar que, por ejemplo, el concilio de Sevilla, del año 619, presidido por Isidoro de Sevilla, calificó el Derecho romano como “*lex mundialis*”<sup>43</sup>, es decir, la ley secular por antonomasia y mediante la que debía regirse el mundo entero.

Si he recordado estas cosas, es para que tengamos presente hasta qué punto el “cuerpo legal” de derechos y deberes que han regido y organizado la vida y la cultura de Occidente, donde nació y desde donde se ha expandido el cristianismo por el mundo, ha estado determinado, en cuanto se refiere al ejercicio de la autoridad y del poder, no sólo por el Evangelio, sino además de eso, y con frecuencia por encima de eso, *por la Religión del Imperio y por el Derecho del Imperio*. Teniendo en cuenta que, si el Evangelio se constituye a partir de toda una serie de principios determinantes para la vida, lo mismo se puede y se debe decir de la Religión y del Derecho. Con lo que la resultante ha sido la creación de unas condiciones que han hecho extremadamente difícil que el conjunto de los ciudadanos hayan podido entender, integrar y vivir lo que Jesús vivió y enseñó. No olvidemos que, a fin de cuentas, Jesús fue asesinado por los dirigentes de la Religión y por los representantes del Imperio. Así las

---

<sup>42</sup> Para todo este desarrollo histórico, cf. P. G. Stein, *El Derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*, Madrid, Siglo XXI, 2001, 57-58. Es fundamental para todo este asunto el estudio de Paul Koschaker, *Europa und das römische Recht*, Berlin, C. H. Beck, 1958.

<sup>43</sup> *Conc. Hispalense II*, can. 1 y 3, que remiten a Cth. 5. 10. 1. Cf. E. Cortese, *Le Grandi Linee della Storia Giuridica Medievale*, 48, n. 85.

cosas, fue necesario echar mano de Dios para explicar lo de Jesús, cuando en realidad era Jesús quien vino para explicarnos lo de Dios. Pero ésta es la hora en que no hemos caído en la cuenta de esta asombrosa inversión que se ha producido en el interior de la Teología cristiana. Lo que, de hecho, ha representado la deformación más honda que ha sufrido el Evangelio.

### *¿Qué queda de la Cristiandad?*

La identificación de *Iglesia e Imperio*, de *creyente y ciudadano*, pudo mantenerse mientras las ideas y las leyes, tanto del poder religioso como del poder político, pudieron armonizarse, de forma que las personas y las instituciones no vieron incompatibilidad de lo uno con lo otro. Teóricamente, aquello fue una situación ideal y seductora. Ya que Religión y Política se apoyaban mutuamente. Y mutuamente sacaban ventajas de aquel maridaje. Lo cual explica la larga pervivencia de siglos que tuvo aquel sistema. Hasta que la Ilustración y la Revolución hicieron saltar por los aires las bases ideológicas y jurídicas en que se apoyaba aquel viejo estado de cosas. La libertad, la dignidad y los derechos de los ciudadanos (y de todos los seres humanos) han sido más determinantes que el poder de las instituciones, tanto religiosas como políticas.

El problema, que ha persistido después de la Ilustración y persistirá en el futuro, radica en que la Religión da respuesta a preguntas y problemas para los que no pocas personas no encuentran solución ni en la ciencia, ni en otros saberes o instituciones civiles. De ahí, la persistencia de los dioses<sup>44</sup>. Pero la cuestión está en que aquí no tratamos sólo de la pervivencia de las creencias religiosas, sino de la pervivencia de las instituciones religiosas, con sus sistemas organizativos, sus poderes, sus leyes, sus rituales, sus dirigentes, sus privilegios, sus presuntos derechos, etc. Ahora bien, las instituciones religiosas no se resignan a mantenerse en el ámbito que les corresponde, el ámbito de las creencias religiosas. Y se empeñan en participar en los ámbitos de lo político, lo jurídico y lo económico, en la medida en que les conviene para la defensa de sus intereses. El régimen autoritario, que se vivió en los cuarenta años de la España franquista es quizá el ejemplo más elocuente de lo que vengo explicando.

Por otra parte, sabemos que las creencias religiosas tienen, en no pocos casos, mucha más fuerza de lo que podemos imaginar. La expresión extrema de esta fuerza se palpa en los comportamientos de los grupos fundamentalistas, que

---

<sup>44</sup> R. H. Hinde, *¿Por qué persisten los dioses?*, Barcelona, Buridán, 2008.

llegan a anteponer las creencias a la propia vida y a la vida de los demás, como estamos hartos de ver en los problemas que crea el terrorismo religioso.

Por lo que respecta a la Iglesia católica y al caso concreto de la España actual, los incesantes problemas que plantea la jerarquía eclesiástica en la sociedad española y en nuestro Estado constitucionalmente no confesional, es importante saber que la actual situación, no exenta de tensiones, se sustenta en los residuos de añoranza de la cristiandad que alimentan (quizá inconscientemente) determinados clérigos y no pocos creyentes. El fondo del problema, tal como hoy lo ve y lo defiende la Iglesia, fue bien formulado por el papa Benedicto XVI, pocos días después de ser elegido como Sumo Pontífice, cuando visitó en el palacio del Quirinal al presidente de la República Italiana. El papa fue muy claro y definió perfectamente la posición de la Iglesia: *“Es legítima una sana laicidad del Estado en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según las normas que les son propias, pero sin excluir aquellas referencias éticas que encuentran su último fundamento en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores y complejas derivadas de una visión integral del hombre y de su eterno destino”*<sup>45</sup>. En definitiva, la posición del papa es que el poder civil ha de supeditarse a la esfera superior del poder religioso. Con lo que se pretende justificar que, en los casos en los que los intereses de la Iglesia entran en conflicto en las decisiones del poder político, han de prevalecer los intereses religiosos sobre el ordenamiento civil del Estado. Y esto es lo que explica el empeño de la Iglesia por mantener los antiguos concordatos y, cuando eso ya no es posible, los acuerdos puntuales, como los que mantiene el Estado español con el Vaticano desde 1979.

En el fondo, el problema está en que la Iglesia se empeña en anteponer la Religión al Evangelio, tal como he explicado en la génesis histórica de este complicado asunto. Y, por otra parte, al proceder de esta manera, la autoridad eclesiástica no acepta que ella mantiene y se rige por un Derecho, que, en cuestiones muy fundamentales, entra en contradicción con el Derecho Constitucional del Estado. Y, en última instancia, es contradictorio con los Derechos Humanos cuyos pactos internacionales (16. XII. 1966) no han sido aún suscritos por el Estado de la Ciudad del Vaticano<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *L'Osservatore Romano*, 25.VI.2005, p. 5.

<sup>46</sup> J. M. Castillo, *La Iglesia y los Derechos Humanos*, Bilbao, Desclée, 2007, 52-61.

En la práctica, lo que ocurre es que la autoridad eclesiástica se ampara en el poder que ejerce sobre determinados sectores de la población a la hora de emitir un voto en las urnas, para ejercer una especie de inconsciente chantaje sobre el gobierno de turno. Seguramente esto es lo que explica que el gobierno actual no haya cuestionado los mencionados acuerdos del año 1979. Y que, en consecuencia, conceda a las Iglesia católica una serie de privilegios *de facto* que dañan la igualdad fáctica de derechos de todos los ciudadanos. *La comprensión y la experiencia del Evangelio se deformó ya en el s. III. Y deformada sigue, en cuanto a la comprensión y en cuanto a la vida. Así las cosas - y como no podía ser de otra manera -, de un Evangelio “deformado”, ha resultado una praxis pastoral que, no sólo resulta “deformada”, sino que además se muestra cada día más ineficaz y, en determinados aspectos, estéril.*