La Cruz y la Corona.
Las dos hipotecas de la Historia de España

Gonzalo Puente Ojea

LA CRUZ Y LA CORONA

LAS DOS HIPOTECAS DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

primera edición de Txalaparta
Abril de 2011

© de la edición: Txalaparta
© del texto: Gonzalo Puente Ojea

editorial txalaparta s.l.l.
Navaz y Vides 1-2
Apartado 78
31300 Tafalla nafarroa
Tfno. 948 703 934
Fax 948 704 072
txalaparta@txalaparta.com
www.txalaparta.com

impresión
RGM
Igeltzera poligonoa, 1 bis, A1 pab.
48610 Urduliz - Bizkaia

diseño de colección y cubierta
Esteban Montorio

maquetación
Monti

isbn
978-84-8136-613-6

depósito legal
bi. 840-11

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. A MODO DE PRÓLOGO DIDÁCTICO PARA LEGOS..... 13
1.1. Nace un modelo histórico de relación entre política y religión..... 13
1.2. Poder e ideología y sus tergiversaciones semánticas..... 15
1.3. El concepto de ideología y su trivialización..... 20
1.4. La génesis histórica de la categoría de «ideología monárquica»..... 24
1.5. La invención de la «concordia» como clave ideológica de la monarquía..... 27
1.6. Los avatares de la política religiosa imperial..... 31
1.7. La llamada impropiamente «conversión constantiniana»..... 35
1.8. El deslizamiento al totalitarismo de la fe cristiana..... 41
1.9. La suplantación del Mesías davídico de la historia por el Cristo paulino de la fe eclesiástica..... 47
1.10. La asunción del evangelio paulino por los escritos sinópticos y Juan.. 62
1.11. La fundamentación teológica del poder totalitario de la Iglesia..... 67
1.12. El poder político en el seno de la ideología monárquica..... 71
1.13. La vinculación de la Iglesia y el Estado en la ideología monárquica..... 78

2. LA LLAMADA «TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA» EN ESPAÑA. DEL CONFESIONALISMO AL CRIPTOCONFESIONALISMO, UNA NUEVA FORMA DE HEGEMONÍA DE LA IGLESIA..... 87
2.1. Retrospectiva..... 88
2.2. La Iglesia franquista del nacionalcatolicismo..... 96
2.3. España, un Estado católico..... 93
2.4. Las delicias de la prodigalidad concordataria..... 100
2.5. La simulación política de una transición sin democracia..... 103
2.6. El encanallamiento general de unos políticos de ocasión..... 109
2.7. La mayor estafa política en un país ya curado de espanto..... 113

2.8. La gran traición del Rey,
de Felipe González y de sus acompañantes..... 121
2.9. De nuevo, la insoportable y nefasta hipoteca de la Iglesia..... 125
2.10. Después de la destrucción de la II República,
España vuelve a las andadas..... 129
2.11. La redacción del art.º 16 es una infamia política
y una aberración jurídica..... 136

3. EL MITO POLÍTICO: DE LA RELIGIÓN DE ESTADO
A LA RELIGIÓN PROTEGIDA. ESPAÑA BAJO LOS BORBONES..... 149
3.1. La Iglesia en España: de la hegemonía a la protección..... 149
3.2. *Catholica ecclesia* y su pretensión de someter al poder civil..... 151
3.3. La Iglesia y su arrogación del poder espiritual en la sociedad..... 154
3.4. La Iglesia entre el absolutismo político y el despotismo ilustrado..... 156
3.5. La Iglesia y el constitucionalismo moderno..... 161
3.6. La Iglesia y la exacerbación de la cuestión religiosa
hasta la instauración de la Segunda República..... 169
3.7. La Iglesia y su reto a la Segunda República..... 175
3.8. La Iglesia y la transición pacífica
a la República Democrática de 1931..... 180
3.9. La Segunda República y la instauración del laicismo..... 182
3.10. La legitimidad democrática de la Segunda República..... 189
3.11. La extinción de la dictadura franquista
y la sedicente «transición a la democracia»..... 200
3.12. De nuevo la monarquía borbónica:
el viaje de la ilegalidad a la ilegitimidad..... 202
3.13. La monarquía parlamentaria
y la protección pública preferente de la Iglesia..... 212
3.14. La nueva hegemonía de la Iglesia y su inconstitucionalidad..... 218

4. EL LAICISMO, PRINCIPIO INDISOCIABLE DE LA DEMOCRACIA..... 223
4.1. La suplantación del laicismo genuino
por la laicidad del proselitismo católico..... 223
4.2. El gobierno del PSOE ha instaurado un sistema
de pluralismo religioso que destruye la esencia del laicismo..... 226
4.3. La no-separación entre Iglesia y Estado:
Acuerdos y Constitución..... 228
4.4. ¿Qué es, en verdad, el laicismo?..... 232
4.5. La reificación de la conciencia y las colectividades..... 235
4.6. Las iglesias, meras asociaciones civiles de creyentes..... 238
4.7. El laicismo como regla formal de igualdad..... 242
4.8. Secularización y tolerancia
como requisitos indispensables del laicismo..... 244

4.9. La radicalidad ontológica de la tolerancia..... 248
4.10. La cuestión religiosa en el ámbito de la escuela..... 251
4.11. Un texto ejemplar, en la tradición del Marqués de Condorcet..... 255
4.12. El conflicto vasco..... 256
4.12.1 Legalidad democrática..... 258
4.12.2. Legitimidad republicana..... 259
4.12.3. Autonomía moral y ética laica..... 261

5. EPÍLOGO Y SUMARIO DE CONCLUSIONES..... 265
5.1. Un balance desolador pero previsible..... 265
5.2. Reminiscencia de una relación personal..... 269
5.3. Un perjurio inhabilitante y sin retorno..... 274
5.4. El laicismo y su voladura programada..... 279
5.5. La intrínseca inconstitucionalidad de la Constitución..... 280
5.6. El espejismo de la falsa dogmática..... 284
5.7. Un reinado en la intemperie de una ilegitimidad insanable..... 293

BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA DEL AUTOR..... 303

1

A MODO DE PRÓLOGO DIDÁCTICO PARA LEGOS

1.1. Nace un modelo histórico de relación entre política y religión

LA PERSPECTIVA QUE INSPIRA EL CONJUNTO DE TEXTOS que se resumen en este volumen antológico toma como punto de partida el análisis doctrinal y sociológico de *la ideología monárquica* como categoría tipológica de la tradición histórica de Occidente en el ámbito de las relaciones entre el poder político y el poder religioso, o mejor, formulado con los símbolos específicos del orbe cristiano, en el ámbito de las relaciones entre la Cruz y la Corona. Esta categoría puede describirse, en su sentido genuino, como la coincidente *voluntad de concordia*, en términos generales y flexibles, entre dos elementos contrapuestos, a saber, el *principio monárquico* que fundamenta la soberanía imperial romana y el *principio eclesiástico* que fundamenta la soberanía universal, o bien la soberanía de los dioses del paganismo nacional de Roma. Mientras que el emperador Augusto instaura en el siglo I este compromiso ideológico entre politeísmo ortodoxo de los dioses de la ciudad y el monoteísmo institucional del emperador como «*divus*», unos cuatrocientos años después, en el s. IV, el emperador Constantino el Grande redefine la nueva religión imperial en el marco de la fe cristiana de la Iglesia como «*religio licita*», todavía al lado de otras formas conocidas de piedad.

La concordia entre ambos principios, que puede revestir una variada morfología, descansa en la idea de «un reparto de competencias entre las dos potestades», por el cual se atribuye al gobierno del Imperio la competencia y jurisdicción en los asuntos temporales, y a la Iglesia el gobierno y jurisdicción en los asuntos espirituales. O bien, dicho de otra manera, al Imperio las cosas relativas a los cuerpos y a la Iglesia las cosas relativas a las almas.

Además de la ambigüedad semántica del léxico que maneja, por ambas partes, *la ideología monárquica*, la interpretación que una y otra parte han otorgado respectivamente a esa ideología es fuente de una tensión potencialmente conflictual que puede desembocar en frecuentes y graves desavenencias o enfrentamientos no solo externos sino también internos. En efecto, la soberanía universal que se ha arrogado la Iglesia católica, tácita o expresamente, entraña potencialmente la posibilidad de una ruptura inevitable de una *concordia pactada* (acuerdos o concordatos), pues ella se ha definido siempre como la delegada en la tierra de la soberanía unitaria y universal del único Dios, de tal modo que la dualidad funcional del ejercicio temporal del poder, en cuya virtud el Imperio manda y gobierna, es vista por la Iglesia como una concesión divina en razón de la humana *fragilitas* y para evitar que el sacerdocio se mezcle en las ambiciones del mundo. Pero sucede que el emperador no lo ve así, pues su poder le viene directamente de Dios, como han venido repitiendo los apologistas y los padres de la Iglesia desde la doctrina paulina del poder (Rom 13. 1-7). Esta causa de discordia era inherente, por las dos partes, al mito ontológico de la «dualidad» del universo en dos ámbitos, uno superior y divino (sobrenatural y espiritual) y el otro inferior y terrenal (natural y material): entre dos formas de signo contradictorio de la disposición divina no puede establecerse mediación alguna, en virtud de las reglas universales de la lógica. Esta arbitraria y falaz escisión del universo es un mito irracional que suprime la posibilidad de establecer relaciones o conexiones de esos dos mundos, toda vez que rompe el principio científico fundamental de isotropía del universo y el principio lógico también fundamental de la razón según el cual lo Absoluto e Incondicionado no puede establecer conexiones, lazos o comunicaciones

con lo que es Relativo y Condicionado; es decir, queda condenado a un insalvable solipsimo ontológico y a una insuperable indefinición: un Pastor sin Ovejas, y unas Ovejas sin Pastor. Al final de este Prólogo volveremos sobre esta cuestión prioritaria.

La *ideología monárquica*, una vez instaurada por Augusto en Roma, viajó indiscutida, aunque metamorfoseada, a Constantinopla con Constantino, a Bizancio con Justiniano, a Aquisgrán con Carlomagno, a Centroeuropa con el Imperio Sacro Romano Germánico, y luego a las Monarquías y Principados europeos, hasta que la Revolución Francesa conmovió sus cimientos, para reanudar su viaje, aunque malherida, hasta la legislación laicista de la Tercera República Francesa, y también algunas Repúblicas americanas que instauraron un principio monárquico electivo encarnado en un presidente elegido periódicamente por la ciudadanía y exento de concordatos con la Iglesia y con la «ideología monárquica» (*deo servire, regnare est*). Sin embargo, las magistraturas presidenciales republicanas con legitimidad democrática formal mantienen, en ciertos casos, lazos de amistad y cooperación con poderes e instituciones religiosas –cristianos u otros–, pactados o concedidos *de facto*, y por motivos de conservación de influencia; se acomodan a la ideología monárquica, al menos residualmente.

Con carácter general, y como primera conclusión, puede afirmarse que lo que he llamado «ideología monárquica» persigue fines de estabilidad del «poder», es decir, función en términos de utilidad y, como tal, al margen de la cuestiones de verdad o veracidad. Por consiguiente, es ahora necesario, antes de seguir adelante, hacer una reflexión sobre qué debe entenderse por *poder* y por *ideología* en las ciencias sociales.

1.2. Poder e ideología y sus tergiversaciones semánticas

Comencemos por el *concepto de acción social*. En la parte primera de *Economía y sociedad*, titulada «Teoría de las categorías sociológicas», Max Weber define la *sociología* como «una ciencia que

pretende entender (*verstehen*), interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos». Y la *acción*, en general, «debe entenderse como una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en la que el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referida a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo». Y por *sentido* «entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: 1) en un caso históricamente dado, 2) como promedio y de modo aproximado en una determinada masa aproximadamente de casos; bien b) como construido en un tipo ideal con actores de este carácter». Este planteamiento metodológico es asumible cuando se busca identificar los mecanismos psicológicos y epistemológicos que llevará al sujeto(s) de la acción a emprenderla. Ahora bien, la acción como tal solamente tiene pertinencia fáctica y causal, en el plano social e histórico, desde el instante en que tuvo realmente lugar, y cuando consta testimonialmente o documentalmente que así fue, pues solo entonces se inserta la acción en la cadena causal de los acontecimientos. Únicamente existe, en el plano de la realidad, la causalidad eficiente, y no la causalidad final o intencional. La historia, como tal, es una ciencia positiva, y no especulativa –como las mal llamadas «ciencias del espíritu»–. Como ha señalado incuestionablemente Mario Bunge, un fenómeno social e histórico solo es explicable, en términos genéticos, a partir de procesos de cambio, identificando los mecanismos del cambio o movimiento en juego. Como he escrito en *Vivir en la realidad* (2007), el método del «*Verstehen*» (comprender), que trabaja con «conjeturas» de probabilidad inverificables como tales empíricamente en razón de su subjetividad, nunca será capaz de «explicar» los hechos mediante causas eficientes y constatables con criterios científicos de orden empírico, o sea, «falsables». Por lo demás, son bienvenidas las importantes contribuciones de Dilthey o de Weber, o sus epígonos, al conocimiento de la sociedad y la historia.

Ocupémonos ahora del *concepto de poder*, con carácter muy general, es decir, que abarca todo el campo semántico del térmi-

no «poder» como la capacidad del ser humano, solo o asociándose con otros, de determinar la conducta de los humanos, en el seno de una «relación triádica» entre quién o quienes ejercen el poder, quien o quienes lo sufren, y la «esfera de actividades» en que dicho poder actúa (M. Stoppino). La Iglesia se caracterizó muy pronto, históricamente, como una potencia de pretensión universal de someter o controlar todas las esferas donde pudiera surgir una relación de poder. Como en la vida real las esferas conceptuales del «poder» tienden a integrar todo en su espacio y alcance propios, resulta que a medida que aumenta la complejidad social, una potencia de vocación universal propende a articular de modo cada vez más estrecho todas las esferas de poder, entrando en una progresiva concentración e integración de poderes en un proceso de racionalización y sistematización del poder. En este doble proceso, lo que inicialmente es solo un poder potencial (relación entre actitudes) se transforma, por una legalidad tendencial cuando se dan catalizadores no-adversos, en un poder actual (relación de conductas). Como la esencia del poder es la *capacidad de influir o determinar comportamientos*, es decir, la capacidad de establecer una relación causal entre comportamientos, el *proceso integrador y sistematizador de poderes* implica la construcción de una red general de poder, y de su coordinación y expansión. En el caso del curso histórico de la Iglesia, esta fenomenología del poder se presenta casi siempre en forma ejemplar y universal.

Ahora cabe distinguir entre *poder coercitivo* y *fuerza violenta*. El fundamento del poder es la capacidad de *coerción*, en toda la gama de su rica configuración: coerción institucional, ideológica, psicológica, moral, etc., pero proceso siempre dirigido a la instigación o manipulación de conductas ajenas. El empleo de la *fuerza física*, de la eficacia, es por ello la puesta en entredicho de su legitimación intelectual y social. El poder, como instancia intersubjetiva que es, adquiere pregnancia social cuando articula la colectividad en determinada dirección. Quien ejerce el poder social ha de disponer de aptitudes y de medios. Los atributos mentales y temperamentales son tan necesarios como los atributos corporales y materiales. Al mismo tiempo, quienes padecen el poder

social han de mostrar al menos cierta receptividad o disponibilidad personal para la inducción de conductas en el plano de la alteridad. La disponibilidad tiene su fundamento en una más o menos explícita cosmovisión y escala de valores compartidas (caso de la obediencia). La no-disponibilidad radical lleva, en términos de poder, al rechazo radical (caso del martirio).

Pero solo puede hablarse de *poder real o estabilizado* cuando existe una alta probabilidad de que funcione una eficaz relación de causalidad entre la conducta del sujeto dominante y la conducta del sujeto dominado. Es decir, cuando la relación dominantes-dominados se configura efectivamente como una *relación de mando y obediencia*. En cuanto esto sucede, aparece el *poder institucionalizado*, que es la cristalización o formalización del poder en cuanto que estereotipado en una serie de roles y funciones bien definidos y coordinados entre sí. La institucionalización del poder se apoya, como substrato básico, en actitudes previas que dependen de las percepciones o imágenes sociales del poder: legitimación concreta, prestigio o reputación, expectativas de acción o de reciprocidad, etc.; estas percepciones condicionan los modos o formas del ejercicio del poder: desde la persuasión hasta la vía coactiva, desde la intimidación o la amenaza hasta el castigo, desde el premio o la recompensa hasta el soborno. Este múltiple ejercicio del poder se opera con instrumentos tanto mentales –estereotipos, símbolos, mitos, creencias, dogmas, teorías, ideologías– como institucionales –grupos, bandas, asociaciones, sectas, iglesias, partidos, aparatos de gobierno–. En definitiva, la «determinación intencional o interesada que define el poder» (Stoppino) abarca desde la mera influencia hasta la coacción física; entre ambos polos, el rico espectro de las coerciones.

Para finalizar, advirtamos que el *poder*, por su propia esencia, es *una relación de conflictualidad*. Inicialmente se da, en toda relación de poder, un conflicto de voluntades, una cierta relación de discrepancias, que se resuelve finalmente en obediencia, en castigo o en subversión. Siempre subyace, sin embargo, la potencialidad del conflicto y, frecuentemente, cierto nivel de tensión, que se actualizan abiertamente cuando la relación mando-obediencia se quiebra. *La vocación original de hegemonía vertical y horizon-*

tal de la Iglesia, su arrolladora voluntad de proselitismo, en cuanto que detentadora del presunto mandato divino –pero apócrifo (Mc 16.15-16, Mt 28.18-20, Lc 24.47)– de la misión universal de predicar el Evangelio, pasa por todos los momentos de la fenomenología del poder que he esquematizado. Su voluntad constitutiva de ordenar y regular todas las esferas de la conducta humana incide tanto en el espacio de los macropoderes como en el de los micropoderes, de la vida individual y de la vida colectiva, tendiendo por su propia dinámica a invadir, sin fisuras, el mundo en su totalidad. En unas esferas actúa *per se*, en otras opera solo *propter finem spiritualem*, pero siempre en términos de poder, a pesar de la sutileza técnica del doble lenguaje que la Iglesia cultiva por instinto y en virtud de la ambigüedad inherente a su definición. La Iglesia es un poder hegemónico por antonomasia, más incluso que el Estado, a no ser que el Estado se configure también como una Iglesia, según el modelo católico-romano o nacional-católico. La Iglesia es un poder de poderes, una «*summa potestas*». Solo se resigna a dejar de serlo ante eventuales poderes más fuertes.

La comparación de las virtualidades hegemónicas del cristianismo con las posibilidades de denominación de otros credos religiosos desvelaría el conjunto de elementos diferenciales específicos que caracterizan a la Iglesia católica como poder. Creo haber encontrado la clave principal de la capacidad hegemónica de esta Iglesia en *la naturaleza híbrida constitutiva del mensaje neotestamentario y su consiguiente ambigüedad y versatilidad doctrinal*, que la habilitan para adaptarse, con leves retoques terminológicos, a nuevas constelaciones de poder político o ideológico y cultural. Esta plasticidad histórica de sus adaptaciones radica en el irrepetible hecho histórico del *carácter polémico y antagonista de su propia génesis*, nacida de un monumental fracaso: el Mesías davídico y político-religioso que Jesús creyó ser fracasó, pues el «milagro» que Dios prometiera, por la voz de los Profetas, en favor de quien se alzara en armas para instaurar su Reino en Israel, no ocurrió, y el líder fue juzgado y crucificado. La comunidad postpascual gentil-cristiana, y Pablo de Tarso como gran mentor, frente al tradicionalismo de la Iglesia-madre de Jeru-

salén, diseñó una doctrina teológica y soteriológica de carácter místico y mistérico, de sustitución de la escatología judía por una «*nova religio*». Este *trueque ficticio de dos mesianidades antitéticas* –una gloriosa, pero fallida a la postre; y otra humillada y expiatoria, pero ilusoria y fácticamente inocua– es la mayor tergiversación histórica conocida y encontró en la dogmática eclesiástica una fusión de elementos dispares cuando no contradictorios que todavía es profesada por cientos de millones de creyentes. El juego del legado semítico y la herencia greco-latina permitieron óptimas combinatorias para superar retóricamente, por quienes se atienen a la fe ciega, cuantos desafíos concluyentes les han lanzado las evidencias de la razón. Pudo así la Iglesia construir en el espacio europeo una *societas christiana* que integró poderosos estímulos de desarrollo económico, político y cultural encuadrados en una cosmovisión dualista y en una dogmática eminentemente ambigua y contradictoria forjada sobre la unidad de los contrarios y la *coincidentia oppositorum*.

1.3. El concepto de ideología y su trivialización

Nos resta explicar el concepto marxiano y genuino de *ideología*, núcleo del materialismo histórico, a fin de explicar en última instancia la evolución histórica de las culturas en sus sucesivos niveles de desarrollo. En el libro de 1974, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, señalaba que la lectura ideológica de los fenómenos históricos tematiza la dependencia final de las formas mentales (de base materialista) respecto de los intereses de clase, en el contexto de determinadas relaciones de producción. Las *ideologías* no son meros paquetes de ideas puestas juntas y aisladas de sus contextos socio-económicos concretos, o meros programas electorales como creen los politólogos de ocasión. En *La ideología alemana* (1845) escribía Karl Marx –prefigurando lo que hoy nos explican las ciencias del cerebro– que «la conciencia es, desde el comienzo, un producto social, y lo sigue siendo mientras existan hombres en general», porque

«no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»; por consiguiente, «la producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está, en primer término, directa e íntimamente ligada a la actividad material y al comercio material de los hombres, es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material [...]. Son los hombres quienes producen sus pensamientos, sus ideas etc., pero los hombres reales, activos, tal como son condicionados por un desarrollo determinado de sus "fuerzas productivas" y de las "relaciones" que corresponden a estas, incluidas las formas más amplias que puedan revestir. La conciencia jamás puede ser sino el ser consciente (*das bewusste sein*), y el ser de los hombres es un proceso de vida real». En consecuencia, las bases de la existencia humana son de orden natural y de orden social, quedando ambas íntimamente trabadas en las estructuras de la praxis. En efecto, «al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma». Y el modo específico de producir su vida caracteriza lo que los hombres son, pues «lo que son coincide con su producción, tanto con lo que ellos producen como con la manera en que lo producen. Lo que son los individuos depende, entonces, de las condiciones materiales de su producción». Desaparece el *mito de la conciencia pura*.

El análisis de la *génesis de la conciencia* en *La ideología alemana* constituye el núcleo científico del materialismo histórico. En este marco el fenómeno decisivo en la vida de la conciencia, que aparece en el dintel de toda vida social organizada, es la división social del trabajo, que se hace efectivo «a partir del momento en que se opera una división entre el trabajo material y el trabajo intelectivo. Desde entonces, la conciencia puede verdaderamente imaginarse que es algo diferente de la conciencia de la práctica existente, es decir, que representa realmente algo, sin representar algo real. Desde ese instante, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría "pura", teología, filosofía, moral, etc.». Sucede así que los tres momentos que expresan las fuerzas producti-

vas, las relaciones sociales y la conciencia «pueden y deben entrar en conflicto entre sí, pues en virtud de la división social de trabajo se hace posible, aún más, resulta un hecho, que la actividad recaiga en individuos diferentes».

La *división social del trabajo* resulta así que es la gran charnela del movimiento de la historia y el motor de todas las contradicciones, oposiciones y alienaciones económicas, sociales y culturales de la sociedad. En la *alienación*, el producto humano se convierte en una entidad hostil, «en una potencia objetiva que nos domina, escapando a nuestro control», pues en esta fisura entre el individuo y su sociedad se insertan todas las instituciones de dominación, en especial los Estados y las Iglesias, la propiedad privada, las clases posesoras de los instrumentos de producción, de la cultura, de la industria mediática, de la investigación científica, de la burocracia, de la ideología. Así, «los pensamientos dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes tomadas en forma de ideas; por consiguiente, son la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; con otras palabras, son las ideas de su dominación». En suma, «la clase que es la potencia material dominante de la sociedad, es también la potencia espiritual dominante».

En las *sociedades de clases*, las *ideologías* son sistemas mentales orientados por el *interés de clase*, y destinados a disfrazar las relaciones socioeconómicas a fin de preservar la situación favorable a una determinada clase social. «La ideología –escribía F. Engels a F. Mehring– es un proceso realizado conscientemente por el así llamado pensador, en efecto, pero con una consciencia falsa»; por ello, su carácter ideológico no se manifiesta inmediatamente, sino a través de un esfuerzo analítico y en el umbral de una nueva coyuntura histórica que permita comprender la naturaleza ilusoria del universo mental del período precedente. Antes de cerrar este perfil conceptual de la *ideología*, es necesario conocer la estructura formal de un sistema ideológico en general, pues Karl Mannheim, a quien debe mucho la sociología del conocimiento, ha generado, sin embargo, una considerable confusión al intentar contraponer radicalmente la *utopía* a la *ideología*. Según este autor, «los representantes de un orden dado calificarán como

utópicas todas las concepciones de las existencia que desde su punto de vista no puedan, en principio, ser realizadas jamás». Lo ideológico, pues, correspondería al pensamiento de la clase dominante; y lo utópico al pensamiento de la clase dominada pero ascendente. La *realidad del discurso ideológico*, en cambio, nos presenta una situación en la cual todos los ciudadanos participan, en mayor o menor grado, de la ideología dominante, aunque desde intereses opuestos. O sea, en toda ideología normal aparece, de un lado, *un horizonte utópico* integrado por las expectativas que han de cumplirse en un próximo futuro para todo ciudadano y que satisface su *desideratum*; y de otro lado, *una temática ideológica concreta* que prolonga el estado presente de cosas cuya superación real exige un aplazamiento ajustándose a las exigencias del movimiento efectivo de la historia, que solo permite que cada tiempo resuelva los problemas para los cuales ya está en posesión de los instrumentos aptos para su solución. Así, la ideología básica de la Revolución Francesa se componía de *un horizonte utópico* cuyas expectativas eran la igualdad, la libertad y la fraternidad de todos los ciudadanos, sin discriminaciones; y de «una temática ideológica» que descansaba sobre el principio de la propiedad privada y del Estado burgués. Y la ideología de la Revolución de Octubre postulaba «un horizonte utópico» cuyas expectativas fueron la supresión de la propiedad privada de todos los medios de producción como condición *sine qua non* de la eliminación de las clases sociales, y el acceso igual de todos ciudadanos al consumo de los bienes producidos por todos los ciudadanos libremente asociados, más, en último término, la supresión del Estado; y de «una temática ideológica» resumida en la fórmula leninista «los Soviets más la electricidad», consistente en un fuerte y omnipresente Estado nominalmente proletario, pronto jerarquizado, policíaco, burocratizado, que sometía a la ciudadanía a la obediencia de un riguroso programa cotidiano de trabajo, todo ello orientado a la industrialización y a la sangrienta defensa militar contra los feroces ataques de la contrarrevolución alimentada por los países capitalistas. Pues bien, el error teórico de Mannhein consiste en presentar un concepto de ideología que excluye *ex definitione* la utopía, desnaturalizando así la figura real

y compleja *in concreto* de las ideologías en la vida histórica. La *estructura dual del modelo de ideología* que acabo de describir, y que ya propuse en 1974, se aleja de la abstracción y el inmovilismo, para reintegrar el discurso ideológico al tejido histórico y su dinamismo dialéctico, permitido por el juego incesante entre las ideas y su contexto real.

La categoría «ideología», en su verdadero sentido marxiano, está íntimamente unida a todos los fenómenos de poder, y además ella misma es una manifestación suprema de poder. Por ello, se ha querido sustituirla en las ciencias sociales e históricas de hoy por categorías más blandas y vergonzantes –«análisis de las mentalidades», «imaginario colectivo», «horizonte de expectativas», «cánones»–. Frente a estos disfraces ideológicos (!) reintegremos a la ciencia de la política las categorías básicas del «poder» y de la «ideología».

1.4. La génesis histórica de la categoría de «ideología monárquica»

En el gran fresco histórico de *la ideología monárquica*, la hazaña política de Augusto dejó un sello imperecedero en el curso de la historia, porque supo manejar con maestría el arsenal de instrumentos del poder y de la ideología. Heredero, sobrino e hijo adoptivo de Cesar, tan pronto este murió, y cumpliendo su mandato hereditario, adoptó el nombre de C. Julio Cesar Octavio; y seguidamente, en un intrincada sucesión de acontecimientos entre los años 29-30 a. C., acaba asumiendo prácticamente todo el mando para perfeccionar su *soberanía* con paso reposado pero firme. Ernest Barker recuerda que «el lenguaje que usa Cicerón acerca del liderazgo ha llevado a algunos *scholars* a la opinión de que él anticipó e incluso planeó –hasta donde una teoría puede hacerlo– el principado de Augusto y sus sucesores. Que esperaba algo de la naturaleza del principado es muy posible; que buscó preparar su advenimiento es muy improbable» (*From Alexander to Constantine, 336 B. C. -A.D. 337*). Al finalizar su obra *De Republica* figura su famoso *Somnium Scipionis*, en el que Escipión Emi-

liano (185-129 a. C.) cuenta que el viejo Escipión Africano (236-184 a.C.) le dice que «algún día será él la persona de la que dependerá la seguridad del Estado, y ...que entonces ha de reformarlo en el cargo de dictador», es decir, como un *rector* o *moderator* de la comunidad: «Que puedas estar alerta para vigilar y custodiar la comunidad; querría que creyeras que todos los que hayan salvado, o ayudado, o aumentado su patria tienen una morada segura y cierta reservada para ellos en el cielo, donde puedan disfrutar de una vida siempre perdurable de felicidad. Pues nada hay –en lo que concierne a lo que se hace en la tierra– que sea mas satisfactorio a ese alto Dios que gobierna todo el universo que las asambleas y comunidades de hombres unidas por una común asociación en la ley, que son llamadas con el nombre de Estados; sus gobernantes y guardianes (*rectores et conservatores*) vienen del cielo; y al cielo retornarán». He aquí *in nuce* el ideal de un Principado fundado en la concordia entre lo divino y lo humano; o, dicho con otras palabras, el *modelo de la ideología monárquica* tanto en el cielo como en la tierra.

S. Montero, G. Bravo y J. Martínez-Pinna inician así, con perfil certero, su libro de 1990, titulado *El Imperio Romano. Evolución institucional e ideológica*:

> La transformación de Roma de Estado-ciudadano en un Imperio con connotaciones universalistas no se produjo de golpe, sino que es producto de un largo proceso que prácticamente hunde sus raíces en los comienzos del siglo II a.C., cuando se inicia el gran expansionismo romano por el Mediterráneo. Este hecho trae consigo una profunda crisis de las estructuras republicanas, y en definitiva de todo el Estado romano, crisis cuya única salida es precisamente la disolución de la República. La mala situación del campo –verdadero soporte del Estado-ciudadano–, el problema de los itálicos, la definición personal del ejército, las necesidades del gobierno provincial, la influencia cada vez mayor de la ideología monárquica helenístico-oriental, son factores cuya conjunción poco a poco socava el ideal republicano e indefectiblemente aboca hacia la constitución de un fuerte poder central y de carácter personal. Los ejemplos de Sila y Cesar no son más que realidades medianamente cumplidas de una situación que casi puede considerarse general. Por ello, aunque el asesinato de Cesar –«el crimen más estúpido de

la historia», como lo calificó Goethe– se llevó a cabo invocando la «libertad republicana», lo cierto es que apenas quedaban ya republicanos, y por tanto la acción de los «tiranicidas» estaba de antemano condenada al fracaso. Como dice S. Mazzarino, «el asesinato de Cesar no resolvía el problema del Estado romano y de la revolución. Por el contrario, lo planteaba con mayor gravedad». En las circunstancias imperantes de la segunda mitad del siglo I a.C., la restauración republicana no era más que una utopía irrealizable, y así lo entendió Octaviano cuando triunfador de la última guerra civil, se vio único dueño de Roma: la apariencia republicana que dio a su gobierno en ningún momento oculta la realidad de un régimen monárquico, un tanto eufemísticamente denominado *Principado*.

En el año 28 Octaviano era ya *princeps Senatus*, y aunque renuncia a sus potestades poniéndolas a la libre disposición del Senado y del pueblo, no renuncia a su papel de dirigente. Pronto la posición monárquica de Octaviano «aparece perfectamente regulada salvando la legalidad republicana [...]. Aunque ya utilizado durante la República, el título de *princeps* significa el reconocimiento a su posición preeminente en el conjunto de los ciudadanos, del que Octaviano es uno más, pero el primero. Más trascendencia ideológica tiene el título de *augustus*, término derivado de *augeo*, que significa aumentar, incrementar, y del cual se forman también, entre otros, *auguratio* y *auctoritas*; se trata de un concepto muy arcaico que de la esfera religiosa pasó a la terminología política, pero sin abandonar sus connotaciones sacras». Octaviano funge así como *auctor* de una nueva Roma: «su *auctoritas* es pues superior a cualquier otra autoridad inherente de los órganos del gobierno, y al mismo tiempo potencia su *potestas* como magistrado para situarle por encima de sus colegas en las magistratura». Y como «culminación del proceso del orden civil, Augusto recibe en el año 2 a.C. el título de *Pater patriae*, atributo de carácter ético-político ya utilizado excepcionalmente durante la República, y que ahora representa al emperador no solo como padre y protector del Estado, sino también como su fundador» (ibid.). En el libro *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua* (1974), sostuve que las monarquías helenísticas fueron *ideologías de evasión* incapaces de formalizar ideologías

de concordia entre el poder político y el poder religioso, y se orientaron hacia la conquista militar y la sobre-explotación de los territorios que formaban una base inestable de su eventual poder de rapiña. La primera gran ideología monárquica, con el significado descrito en el punto 1, probablemente ha sido la romana imperial inaugurada por Augusto.

1.5. La invención de la «concordia» como clave ideológica de la monarquía

La obra cívica y política de Augusto habría quedado incompleta si la institución política del principado no hubiera sido cimentada sobre *la ideología monárquica de la concordia ente los dioses y los hombres*, y sus respectivas parcelas de poder. En el citado libro de Montero, Bravo y Martínez-Pinna se aborda así el propósito del emperador:

> Consciente de que el Imperio comprendía pueblos de muy diferente origen y cultura, y de que era necesario un vínculo de unión más fuerte que el ejército o la administración, Augusto trató de buscarlo en el ámbito religioso. Quizá sea esta, como señala E.T. Salmon, una de las razones por las que los *ludi saeculares* no estuviesen dirigidos a Júpiter Capitolino, divinidad poliada de Roma, pues sus características marcadamente itálicas podían ser extrañas a gran parte de la provincias. En el año 12 a. C. murió Lépido en su exilio y Augusto asumió el cargo de *pontifex máximus* que este ocupaba; a partir de entonces, este título se unirá a los otros del emperador, constituyendo una especie de sanción religiosa a la naturaleza monárquica del poder [...]. Ya el último título de *augustus* implicaba en cierto sentido rebasar la esfera de lo humano presentando al emperador por encima de los demás hombres. Pero incluso con anterioridad, el mismo Octaviano había utilizado el título *divi filius*, en alusión a la divinización de Cesar, su padre adoptivo. En los años 14-12 comienza a extenderse el culto imperial. Desde el 29, Augusto era adorado en Oriente, según la tradición de divinización monárquica existente en esas regiones y que ya había afectado a algunos romanos, Marco Antonio entre otros. Ahora bien, esta particularidad repugnaba un tanto en Occidente, por lo que hizo necesario buscar otras fórmulas amparadas en creencias mas tradicionales, como el culto a los

antepasados y a los dioses Lares, conjugadas siempre con la adoración a la diosa Roma: así, los provinciales rendían culto a Roma y a Augusto, los ciudadanos de provincias a la diosa Roma y al divino Julio, y por último en Italia al *genius Augusti* [...]. Así, la *pax Romana*, directriz fundamental de su política... se apoya en la *pax deorum,* que asegura la prosperidad según los cánones tradicionales, y que consigue mediante la observancia del *ius divinum y* el ejercicio de la *pietas*.

En su notable biografía *Auguste* (63au. J.C.-14ap. J.C.) (1949), León Homo escribe lo siguiente: «El programa de restauración religiosa de Augusto, complemento y reflejo de su programa político, comprende tres puntos esenciales: regeneración del paganismo nacional, lucha contra los cultos no romanos y creación de la religión imperial». Los aspectos relevantes de este programa se detallan como sigue:

Defensor oficial de la ortodoxia nacional [...], restablece los templos de los dioses del paganismo –ochenta y dos solo para la ciudad de Roma, declara con orgullo en sus *Res Gestae*–; construye alguno nuevos –el Templo de Apolo, en el Palatino, el Templo de Júpiter Tonante, en el Capitolio, el Templo de Cesar divinizado, en el Foro republicano, el Templo de Marte Vengador, en su propio foro, y otros muchos. «Fundador y restaurador de todos los templos» –*templorum omnium conditorem ac restitutorem*, escribirá Tito Livio–. [...] Resucita antiguas ceremonias religiosas, como el Augurio de Salvación, las Lupercales, y principalmente los Juegos Seculares, que manda celebrar en el año 17 a.J.C., cuyo recuerdo nos han conservado dos documentos oficiales, uno literario, el Canto Secular, escrito por Horacio, y el otro epigráfico, la relación circunstanciada de las ceremonias [...]. En segundo lugar, en su fervor tradicionalista nacional, Augusto combate los cultos extranjeros, especialmente las religiones orientales cuya práctica considera disolvente para el culto secular, y con frecuencia inmoral. La emprende principalmente con los mas peligrosos entre ellos, los cultos egipcios, a los que relega fuera del *Pomerium* urbano. Poco más tarde, Agripa extenderá la prohibición hasta las mismas afueras de Roma en una zona de siete estadios y medio (1332 metros). Asimismo ordena Augusto la revisión de los Libros Sibilinos, los expurga eliminando partes no auténticas o que juzga como tales, y manda redactar una edición definitiva que deposita en dos cofrecitos de oro, bajo la estatua de Apolo

Palatino. Finalmente, tercer punto, y el más importante de su política religiosa, Augusto *crea la religión imperial* [...]. Fue en la organización de la religión imperial donde Augusto buscó y creyó encontrar el elemento de renovación necesario, esta alma religiosa si la cual el imperio no podía conocer sino una vida precaria y un destino sin futuro. La religión imperial, tal como la concibe y como va a realizarla Augusto, no debe ser considerada como una creación personal y artificial de este emperador. Refleja, en sus orígenes ...el ímpetu espontáneo de reconocimiento y de amor, que tras las guerras civiles, fue el sentimiento dominante de las provincias hacia el régimen personal. Después de la victoria de Accio, que, con la derrota del último de sus rivales, lo ha convertido en dueño del mundo, Octaviano adquiere para las provincias figura de hombre providencial y, en breve, de dios. Era lógico que el Oriente doblegado desde siempre a estas manifestaciones de lealtad tomase la iniciativa del nuevo culto. En realidad, fue esta parte del Imperio de donde partió el movimiento que iba a terminar con la creación de la religión imperial. Desde el año 29 a.J.C., las grandes ciudades de Asia Menor, Pérgamo, Efeso y Nicomedia, organizan el culto del emperador. Pero aunque Augusto en aquella circunstancia no había sido el inspirador, comprendió muy pronto las ventajas políticas que podía presentar para su obra una organización de este género; era un medio poderoso de mantener y de exaltar la lealtad de los pueblos, infundirle a la religión una sangre nueva y sellar esta unidad moral, sin la cual el Imperio romano se exponía a no ser sino una mezcla heterogénea de pueblos y una yuxtaposición de territorios.

La lealtad política solo saldría ganando si llegaba a ser *una fe*. Indudablemente –y Augusto se daba plenamente cuenta de ello– al aceptar el principio, se debían tomar precauciones. El Oriente había asumido la iniciativa del culto imperial, pero –este era el punto negro de la cuestión– ¿consentiría el Occidente en seguirlo? En Roma y en Italia, principalmente, donde se conservaban las tradiciones republicanas y cuya aristocracia, en particular, seguía desconfiando, y era a veces hostil, una torpeza por parte de Augusto hubiera podido llevar a penosos resultados. Por eso, el emperador rechazó sistemáticamente, en toda la extensión de la península, los honores atribuidos a los dioses, pero –a parte de que el título de Augusto le confería ya por sí solo un carácter sagrado– autorizó, a falta del de su persona, el culto a su *genius* o de su *numen*. Así se salvaban, si no las realidades, por lo menos las apariencias. En el terreno provincial, por el contrario, Augusto, fingiendo que se dejaba forzar, interviene bien de forma oficial –por ejemplo, en nombre del

emperador, Druso organiza, en el año 12 d.J.C., el culto imperial en las Galias– o por lo menos oficiosa– este es el caso de la reglamentación del culto imperial en Narbona, en el año 2 d.J.C.– en la organización de la nueva religión.

La religión imperial bajo Augusto se limita al culto al emperador vivo. Único en su principio, este culto encierra en la práctica dos modalidades claramente diferentes: un culto provincial consagrado simultáneamente a Roma y al emperador –en general, cada provincia, o a veces solo un grupo de provincias, posee a este efecto un templo o un altar servido por un sacerdote, *sacerdos* o *flamen* –y un culto municipal– hay en cada municipio un templo del emperador donde un sacerdote particular elegido por los Senados locales está encargado del culto–. El culto provincial, al principio de naturaleza exclusivamente religiosa, no tardó por la misma naturaleza de las cosas en tomar carácter político. Las diversas ciudades de la provincia designaban delegados que se reunían anualmente en el templo o en torno al altar para celebrar allí ceremonias religiosas y solemnes juegos. El Oriente helenístico había conocido en el pasado organizaciones de este género; Augusto hizo renacer estos precedentes y, con una importante innovación, los introdujo en Occidente. Este fue el origen de las asambleas provinciales que, además de su participación directa en el culto imperial, no tardaron en desempeñar bajo el Imperio un papel activo en el control de la administración.

El culto imperial, bajo la doble forma provincial y municipal, se completa con otros tres elementos. Además del título de Augusto, directamente unido al formulario de la dignidad imperial, el emperador disfruta de honores especiales que lo emparentan con los dioses; se adora su *genius*, es decir, su parcela divina encarnada en él; se presta juramento invocando su nombre; sus imágenes gozan del derecho de asilo, como las de los dioses. Un segundo elemento concierne especialmente a la ciudad de Roma; es el culto de los Lares, culto tradicional en la Roma republicana, que Augusto trasformó... por la agregación de su propio genio en Lares imperiales. Finalmente, existe una forma particular del culto imperial, no oficial, como las precedentes, sino de naturaleza completamente privada; se trata de la institución de los Augustales, culto nacido en el seno del pueblo y esencialmente popular que se transformará poco a poco en una organización oficiosa primero y oficial después, llegando a ser, en virtud de esto, una verdadera institución del Estado.

Conviene añadir que al morir Augusto el culto al Emperador se enriquecerá con un nuevo elemento, el culto al emperador difunto en forma de *apoteosis*. El procedimiento ha sido ya empleado una vez para Cesar, que fue promovido a la calidad de Divus, y, en virtud de esto, objeto de honores especiales. El precedente, renovado pa Augusto, tiende a ser regla bajo el Imperio, salvo excepciones intencionadas. Esta *religión imperial* –la gran creación religiosa de Augusto– se presenta, en sus múltiples representaciones, con dos caracteres esenciales. Es una religión puramente humana que solo conoce al hombre sobre la tierra, y para la cual el más allá es letra muerta; y, por otra parte, es una religión esencialmente política que sanciona con prácticas religiosas la obediencia al jefe del Estado, y aparece, ante todo, como un medio de gobierno. Este concepto que, en la idea de Augusto, constituía su fuerza, no iba a tardar, en un futuro próximo, en ser su debilidad.

1.6. Los avatares de la política religiosa imperial

En el curso de la vida del Imperio después de Augusto se siguió esencialmente el *modelo de ideología monárquica* diseñado por él. Como lo expresan Montero, Bravo y Martínez–Pinna en su mencionado libro de 1990 –la mejor síntesis de las que conozco sobre el Imperio Romano–, «durante el Alto Imperio, la política de los emperadores respecto a la religión nacional fue, en general, una política conservadora, pero sus preferencias personales pusieron el acento en determinadas divinidades. La política religiosa imperial nunca fue excesivamente coherente, sino caprichosa y sometida a la moda de los tiempos», y la *pauta politeísta* parecía indiscutida: «El Imperio contó con infinidad de dioses latinos, griegos y orientales. Pero entre ellos existían, pese a sus diferencias, algunos elementos comunes; a excepción del judaísmo y del cristianismo, todas las religiones eran politeístas, tenían estrecha vinculación con los fenómenos naturales (el sol, la luna, las aguas, el rayo) y, en general, se preocupaban más por los problemas terrenos que por garantizar una vida en el Más Allá. Esta es la razón por la que Roma, siguiendo una vieja tradición religiosa, haya favorecido el *sincretismo* entre las diferentes divinidades del

Imperio, lo cual fue extraordinariamente ventajoso desde el punto de vista político, ya que las poblaciones sometidas acaban por reconocer en el panteón romano muchas de sus principales divinidades». Variaba el grado de sincretismo, y muchas veces –más frecuentemente en Oriente que en Occidente– bajo los nombres grecolatinos de los dioses se esconden dioses indígenas que mantienen intactas sus representaciones tradicionales, sus cultos o sus atribuciones: «este proceso de interpretación griega y romana» fue practicada pronto por el cristianismo sin el menor escrúpulo teológico o político a fin de manipular todo cuanto podía favorecer su dominación y su proselitismo. También participó la praxis cristiana en las prácticas adivinatorias en sus tres grupos: por medio de «suertes», de incubación, y de inspiración; la adivinación oracular (inspirada por algún dios), sin intermedio de signos, era considerada la más perfecta. Por lo que se refiere al importantísimo capítulo de las llamadas «religiones orientales» en el Alto Imperio, razones de espacio me obligan a remitir al lector a las páginas 280-282, una admirable síntesis de la bibliografía relevante (ibid.). Aunque sufre de una insuficiente valoración de la ruptura paulina– Pablo inventa una religión mistérica y mística que nada tiene que ver con Jesús y su ideología mesiánica–, que lleva a hablar genéricamente de «mensaje cristiano», pueden leerse también las páginas 283-286 acerca del cristianismo. Para el polémico tema de las «persecuciones», es fiable la síntesis de Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano* (2005).

Sin embargo, antes de abordar la llamada *conversión constantiniana*, que conduce a una profunda y revolucionaria reformulación de lo que he denominado *ideología monárquica*, conviene detenerse brevemente en algunas consideraciones que hacen los tres autores mencionados (1990), pues los efectos de *la gran crisis del siglo III* se hicieron sentir en numerosos sectores de la vida del Bajo Imperio, y en primer lugar en la nueva forma de la concordia entre política y religión en el marco de la ideología monárquica, hasta el punto de comprometerla. Veamos:

> Es tradicional considerar que el siglo III asiste al paso del Principado al Dominado, es decir, del gobierno del *princeps*, definido

como el primero de los ciudadanos, al del *dominus*, que ya reviste formas de un monarca absoluto. Esta versión es verdadera, pero conviene contemplarla con ciertos matices [...]. En consecuencia, no se produce un cambio radical en la definición del poder, sino tan solo una rápida aceleración en su evolución. El emperador es ahora un monarca absoluto [*legibus solutus*]. La antigua máxima propuesta por Plinio, *non est princeps super leges, sed leges super princepem*, pierde todo su valor... [...]. La presión de los acontecimientos, la fuerte militarización y la influencia creciente del Oriente helenístico dibujan un nuevo tipo de emperador, cuya actuación ya no se ajusta a los criterios tradicionales [...]. Ello no impide naturalmente que en virtud de su antiguo prestigio, el Senado pudiera en determinados momentos adquirir cierta relevancia, como sucedió durante los reinados de Decio y de Valeriano, y que incluso algunos de sus miembros fueran proclamados emperadores [...]. Con razón se ha afirmado que la monarquía del siglo III es militar [...]. El ejército es consciente de su poder y su situación de privilegio es continuamente halagada por el propio emperador con concesiones de todo tipo... Ello conduce a muestras de indisciplina y de independencia frente al poder central [...]. La salvación del Imperio, amenazado continuamente por el peligro exterior y por inestabilidad interna, fue debida no solo a la acción militar, a la profesionalidad del ejército y sus éxitos frente a las invasiones bárbaras, sino también, y no en escasa medida, a la continuidad y eficacia de la administración [...]. Ante la degradación monetaria, funcionarios y militares reclaman que parte de sus salarios les sea entregados en *natura*, a fin de evitar en parte los efectos negativos de la inflación. Ello incide a su vez en otro de los caminos utilizados por el Estado para incrementar sus recursos, el aumento de las contribuciones en especie destinadas a la *annona*, procedimiento este que por su parte detrae de los circuitos comerciales una cantidad mayor de la producción. La consecuencia de este proceso es la importancia que adquiere la «economía natural» frente a la tradicional «economía monetaria», y a la larga la implantación del binomio campo-ciudad representante de dos formas económicas independientes y opuestas [...]. Las difíciles condiciones de vida existentes en el siglo III afectaron también los sentimientos más hondos de los romanos, abrieron brechas profundas en sus creencias tradicionales e impulsaron la búsqueda de nuevas ideologías que al menos confortaron su espíritu. La hegemonía de los cultos oficiales, sistematizados por Augusto, no había

impedido que durante el Alto Imperio poco a poco fuesen creciendo otras formas de *religiosidad*, en general procedentes de Oriente que, como las *religiones de salvación* y los *cultos mistéricos*, implicaban una libertad de elección del devoto. La mayor parte de estas religiones recibieron certificación oficial y entraron a formar parte del panteón romano, pero siempre en una situación de inferioridad frente a los grandes dioses y cultos tradicionales. La crisis generalizada del siglo III abrió todavía más las puertas a este tipo de manifestaciones religiosas [...]. Las religiones mistéricas encuentran ahora una mejor aceptación que se traduce en el creciente número de adeptos. El principal de estos cultos fue sin duda el mistraísmo, cuya importancia había sido ya destacada en el Alto Imperio. Mitra era una divinidad irania de carácter solar, conocida en Roma desde el último siglo de la República, pero sin reconocimiento oficial hasta la época de Nerón [...]. Pero no se trata solo de cultos reconocidos por el Estado, sino que el ansia espiritual es tan grande que aspectos más o menos marginales de la religión adquieren ahora enorme difusión. Tal es el caso de todas las formas de adivinación, la teurgia y la taumaturgia, el hermetismo, la gnosis, la mística basada en las revelaciones de Hermes Trimegisto, los «oráculos caldeos», la astrología, etc.

En la obra que estamos citando se incluye una reflexión de especial significado para la función de la *religiosidad* en el bienestar de los Estados:

Pero al mismo tiempo, y en aparente contradicción con la diversidad anterior, en los círculos más elevados del Imperio se produce una clara tendencia hacia el *monoteísmo*, que, sin embargo, no rompe con el tradicional politeísmo romano. Este movimiento tiene dos momentos culminantes, los reinados de Heliogábalo y de Aureliano, y un único protagonista, el Sol. El culto imperial, tal como había sido instituido a comienzos del Principado como principal vehículo de unificación ideológica entre todos los habitantes del Imperio, había entrado también en crisis, de forma que se necesitaba una nueva manifestación que aglutinara la energía dispersa. Así lo entendieron Heliogábalo y Aureliano, quienes hicieron del Sol la principal divinidad del Imperio, con la pretensión de asimilar en ella todas las demás religiones y cultos. La ideología personificada por el *Sol Invictus* se refleja por otra parte en las tendencias políticas que avan-

zan hacia el Danubio, manifestando que a un único dios corresponde un único poder representado por el emperador, su vicario en la tierra, principio que posteriormente, cuando la conversión de Constantino, será adoptado por la política cristiana. Esta idea parte de las corrientes sincretísticas de los Severos, y encuentra un respaldo filosófico en las doctrinas neoplatónicas de Plotino. Si Heliogábalo fracasó en su intento debido al todavía muy fuerte conservadurismo romano, la iniciativa posterior de Aureliano no cayó en vacío. El epíteto de «Invicto» que se da al Sol se convierte en el protector del *Orbis Romanus*, dispensador de bienes, garante de la renovación del tiempo y que con su luz disipa las angustias, elementos todos ellos que son el fundamento de la ideología astral. La festividad del Sol se fijó el 25 de diciembre, «fecha en que el astro reinicia cada año su marcha ascendente» (J. Bayet) (ibid.).

Desde el ángulo de mi propuesta categorial de la «ideología monárquica», esta última valoración del monoteísmo solar contenida en esa larga cita es más bien insuficiente, porque Constantino el Grande no acabó de ningún modo en la línea monoteísta del solarismo político, en el cual no encuentra lugar el «sistema dual de poder» que va a instaurar la «ideología monárquica» de Constantino, en cuanto concordia del poder político con el poder religioso sobre la base de la equitativa distribución del poder en general; y justamente por ello mismo, mereció de la Iglesia el calificativo de «el Grande». De haberse sostenido el proyecto «solarista» de Heliogábalo y Aureliano, habría desembocado en una modalidad de «teocracia» con un monarca gran sacerdote. Habría cambiado también la dirección de la dialéctica de poderes Iglesia-Imperio, con un choque frontal de ambos. Pero no ocurrió así.

1.7. La llamada impropiamente «conversión constantiniana»

El emperador Constantino I (270-337), al asumir el cristianismo ortodoxo, primeramente, y luego el arrianismo frente a la fe alejandrina después, operó una verdadera revolución dentro del modelo clásico de la ideología monárquica imperial diseñado por

Augusto en el marco del paganismo romano. Hubo continuidad en la idea fundamental de «concordia» implantada por Augusto, pero solo hubo continuidad formal en la tesis de la armonía de lo religioso y lo político, y no en la asunción de una religión fuertemente carismática y de salvación personal en el seno de una supuesta revelación sagrada de ámbito universal. Los historiadores suelen ignorar que el *cristianismo* tal como quedó modelado por la Iglesia oficial constituyó un fenómeno novísimo por el cual se erigía un sumo poder religioso universal (*plenitudo potestatis*) que pretendía subordinar todo poder terreno y relegarlo a una función instrumental. Constantino dio el problemático paso de reconocer a esa nueva especie de *un poder dirigido a dominar sobre cuerpos y almas*, según su propia terminología. Ya no era simplemente una instancia política al lado de una instancia religiosa de signo politeísta, sino una instancia política de fuerte voluntad imperialista y una instancia eclesial universal de vocación totalitaria que se presentaba como sucesora y delegada legítima de un Rey divino de carne y hueso como la forma corporal, e hijo unigénito consustancial, de un Dios creador de todo lo que existe. Esta es la pregunta: ¿hasta dónde asumió Constantino su apuesta y fue consciente de su alcance? Conozco varias respuestas académicas a esta gravosa cuestión, y escojo la compleja reflexión de Ernest Barker:

> Constantino heredó el legado ceremonial de Diocleciano [*nimbus, proskynêsis, admissio*]; pero de cierta manera volvió a Aureliano, mientras que de otro y mayor modo avanzó hacia el futuro. Como Aureliano, se concibió a sí mismo como un Vicerregente de Dios, como Aureliano, adoptó, en un período de su carrera, el Sol Invencible como su deidad patronal, y el Sol figuró entonces prominentemente en sus monedas. Este fue el período de lo que se llamó su primera conversión (aprox. d.C. 310), cuando giró desde el culto Jupiterino-Herculiano de Diocleciano y su emperador asociado a la adoración del Sol de sus antepasados balcánicos. Su segunda conversión, que llevó camino adelante a la eventual profesión del cristianismo, desde la adoración del Sol, pronto fue seguida por la victoria sobre su rival Majencio en la batalla del Puente Milvio (312 d.C.) y por la visión de la Cruz en el cielo de la tarde antes de

la batalla, y de lo cual habló luego a su consejero e historiógrafo Eusebio. Pero la conversión de Constantino al cristianismo fue gradual; y quizá fue también, hasta el final mismo, parcial e incompleta. Su política nunca fue una política de puro monoteísmo cristiano; fue más bien una política de paridad, un *systhéme paritaire*, que daba un estatuto igual y una tolerancia común de los diferentes credos; y esta es la sustancia del llamado «Edicto de Milán» del 313 d.C. Ni fue su creencia personal, no más que su política, ni siempre pura y solamente cristiana; él fue más bien un sincretista, con una mente hospitalaria y oscilante que podía albergar simultáneamente las enseñanzas de sus consejeros cristianos, las tradiciones danubianas de su juventud (especialmente la tradición del culto al Sol), y las lecciones de la filosofía griega. Parece haber seguido la misma línea general que dos de su predecesores –Galieno, el presunto filósofo que confiaba en la victoria última de una filosofía comúnmente aceptada según la manera de Plotino, y el monoteísmo solar de Aurelio, que ponía su fe en el triunfo del dios uno Sol; como ellos, él buscaba una sola filosofía de un único *Summus Deus* y una fe común a todas las «naciones». Veraz, él tenía un sentido de misión, una misión de la que ya había tenido conciencia en sus días de Britannia (circa 306); pero la misión en la que pensaba era una inspiración personal más que una misión impuesta o sugerida por la Iglesia cristiana y su Evangelio (*From Alexander to Constantine 336 a.C.- 337 d.C.*).

Esta caracterización del talante religioso de Constantino en el complejo ámbito religioso y cultural del Imperio explica el margen de decisión de que él disponía. Barker agrega magistralmente un análisis de sus varios factores:

El cambio en la concepción y el carácter del Imperio que llegó con la victoria de Constantino, y con su gradual y parcial conversión al cristianismo, no era un cambio total o fundamental [...]. Una vez que el Imperio estaba basado así en la religión, tenía que, o bien perseguir el cristianismo como un rival y un peligro para la religión diferente que por entonces se prefería profesar, o bien tenía que aceptar y profesar el cristianismo como la *vera religio* que iba a ser en lo sucesivo su base permanente. Si Aureliano había pretendido que un monoteísmo solar era la base religiosa adecuada del Imperio, «un rival peligroso de esta pretensión era la idea monárquica y

universal del Dios de los cristianos» (A. Alföldi); y el movimiento de la mente de Constantino, unido al movimiento de los sucesos, lo condujeron al fin a reconocer, y a preferir, la pretensión de esa idea. Se ha por consiguiente argumentado, con justicia, que el cambio que comenzó en 312-313 no se debió tanto a la opinión y perspectivas personales de cualquier estadista o individuo como a la lógica del mismo Imperio (*die Reichsideologie*, H. Berkhof). Había efectivamente un cambio, o incluso una revolución, pero también una continuidad; y podemos trazar la lógica de la línea de pensamiento a lo largo de la cual la teoría imperial se movía desde un ataque al cristianismo hasta el reconocimiento de su pretensión. El monoteísmo de una u otra forma –el monoteísmo solar de un supremo Dios-sol que une a todos los cultos locales, o el monoteísmo cristiano del Dios uno que es la Palabra de la Creación– fue la idea dominante de la época; y la lógica del imperio pedía en definitiva el triunfo de esa idea en su forma más alta y más fuerte (ibid.).

Barker analiza a continuación el significado teológico y político del *monoteísmo cristiano* y su vocación de poder:

Desde este punto de vista, y recordando la continuidad de la idea general de monoteísmo que acompañó a una revolución en la concepción de un Dios verdadero, podemos nosotros entender cómo la Iglesia, por su parte, asumió mucho del legado del pasado pagano para incorporarlo a su propia teoría del imperio. Continuaba pensando del emperador como vicerregente de Dios; le adscribía toda la majestad, y la irradiancia de la iluminación, que le había sido adscrito antes en la teoría precristiana del imperio. Esto no era servilismo; apenas era incluso política; era simplemente una cuestión de herencia. Cuando el emperador se había hecho, o pensaba que se había hecho, cristiano, ¿cómo podía la Iglesia cristiana disminuir posiblemente su poder, o por la teoría que ella profesaba o por sus actos? ¿No estaban los cristianos más bien impulsados a magnificar su poder a un grado más alto, ahora que él ha añadido a su grandeza el servicio grande y supremo de volverse hacia su fe? No que, realmente, él hubiese hecho cristiano al Imperio, o incluso que él mismo se hubiera vuelto total y absolutamente cristiano: el Imperio era relativamente neutral, y entregado a un *sistema de paridad*, exactamente como el propio emperador mismo mantuvo en su propia mente, si no neutral, en todo caso, sin embargo, «indetermina-

da»; pero aún si sus súbditos cristianos estaban solo en una base de paridad, tenían, no obstante, que predicar la majestad del emperador –en efecto, tenían que hacerlo tanto más– a fin de no quedarse detrás de otros credos y cuerpos de opinión con los que se encontraban en un pie de igualdad. Incluso aumentaron su majestad, en comparación con otros credos, profesando y reconociendo el derecho del emperador a convocar concilios de la Iglesia y a sancionar sus decisiones... Sin embargo, esto, después de todo, no era sino el resultado, en poco tiempo, de la revolución (porque era una revolución, pese a la continuidad que sostenía con el pasado) que empezó en el reinado de Constantino. Iba a haber también resultados a largo plazo. Y uno de ellos era la reclamación por la Iglesia de una esfera propia, separada e independiente de la esfera del Estado, incluso si «el Estado» estaba representado por un emperador que era el vicario de Dios. La Iglesia cristiana reverenciaba un gran texto acerca de las pretensiones del Cesar y las pretensiones de Dios. El texto rendía al Cesar lo que se le debía; pero exigía para Dios las cosas que eran de Dios. Esa pretensión estaba destinada a ser más y más urgida en el curso de las generaciones. Ya estaba siendo apremiada por un obispo de Córdoba en el reinado del sucesor de Constantino. Los resultados a largo plazo de la «revolución constantiniana» son diferentes, en definitiva, a los resultados a corto plazo tal como los veía el mismo Constantino y los mismos pensadores cristianos de su reinado (ibid.).

Entre los efectos a largo plazo de la revolución constantiniana ocupa un primer plano la *persecución del paganismo*, como ha explicado diáfanamente J. B. Bury, con su autoridad historiográfica y su ejemplar objetividad:

La persecución era una consecuencia inevitable del acto de adopción del cristianismo por Constantino. Dos de los puntos principales en los cuales esta fe difería de la religión del Estado romano era su exclusividad y la vital importancia que asignaba al dogma. El primero conducía lógicamente a la intolerancia de las religiones, el segundo a la intolerancia de las herejías, y estas consecuencias no podían ser impedidas cuando el cristianismo vino a ser la religión del Estado. Podía sugerirse que Constantino lo habría hecho mejor si, cuando decidió abrazarla y favorecer su propagación, se hubiese contentado con privar a los cultos privados de su estatuto de ofi-

cialidad y permitir al cristianismo competir en campo abierto con sus rivales, ayudado por el prestigio que derivaría de la adhesión y favor personales del Emperador. Pero una tal política habría sido un anacronismo. Un Estado, en aquellos tiempos, era impensable [aún no se había ideado el laicismo, cabe añadir] sin un culto de Estado, y si un Emperador se hacía cristiano, un lógico resultado era que el cristianismo se adoptase como la religión oficial del Imperio, y un segundo resultado que, la tradicional política romana de tolerancia fuese arrojada por la borda. En una época de superstición [¿ha variado?, pregunto yo], se pedía esto no meramente en interés de la Iglesia sino en interés del Estado mismo. El propósito de los cultos oficiales en el Estado pagano era asegurar la protección de las deidades; estas eran señores que no suscitaban ninguna objeción a otras formas de adoración; y la tolerancia, por consiguiente, era un principio del Estado. Pero el dios de la nueva religión oficial era un amo celoso; él había dicho, «tú no tendrás ningún otro dios más que yo», y la idolatría era una ofensa a él; ¿cómo podía esperarse su protección y favor por un Estado en el cual se permitía la idolatría? La intolerancia era un deber, y el primer asunto de un gobernante patriota era tomar medidas para extirpar los errores del paganismo (*History of the Later Roman Empire*, I, c. XI, 1923).

Pero estas consecuencias no se dedujeron inmediatamente. No debe olvidarse que la revolución de Constantino fue, tal vez, el acto más audaz jamás cometido por un autócrata con desprecio y desafío a la vasta mayoría de sus súbditos. Pues a lo menos cuatro quintos de la población del Imperio estaban aún fuera de la Iglesia cristiana. El ejército y todos los hombres principales en la administración eran adictos al paganismo. En consecuencia, no sorprende que Constantino, que era un estadista tanto como un converso, no hiciera ningún intento de forzar el paso. Su política hizo poco más que indicar y preparar el camino de la gradual conversión del Imperio, y fue tan moderado y cauto que se ha sostenido por algunos que su objetivo era el de establecer una paridad entre las dos religiones. Retuvo el título de Pontífice Máximo, y así el derecho constitucional del Emperador de supervisar las instituciones religiosas. Retiró los fondos estatales para el sostenimiento de los ritos paganos, pero hizo una excepción a favor de los cultos oficiales en Roma. Su más importante medida represiva fue la prohibición del sacrificio de víctimas en los templos. Una razón para esta medida fue la peligrosa práctica de adivinaciones por las vísceras, empleada a menudo por per-

sonas que contemplaban una rebelión y deseaban saber de los poderes más altos sus probabilidades de éxito. En algunos lugares se habían suprimido cultos, pero un pagano aún podía adorar libremente en los templos, podía ofrecer incienso y hacer libaciones de vino, e incluso podría realizar ritos sacrificiales en una casa privada [...]. Los emperadores Valentiniano I y Valente fueron firmemente tolerantes... Pero una nueva política religiosa fue inaugurada por Graciano y Teodosio I el Grande. Graciano abandonó el título de *Pontifex Maximus*, retiró el dinero público que se dedicaba al culto de Roma, y ordenó que el altar de la Victoria se quitase de la casa del Senado, con honda pena de los senadores. Los padres apelaron a Valentiniano II para que revocase esa orden, y restaurase el mantenimiento público de las instituciones religiosas de la capital; pero la patética petición de Símaco, que era su portavoz, fue denegada a causa de la influencia de Ambosio, el arzobispo de Milán, que tenía el oído de Valentiniano y Teodosio (ibid.).

1.8. El deslizamiento al totalitarismo de la fe cristiana

Teodosio I representó el triunfo dogmático del pastiche doctrinal de la Iglesia oficial –ese espantoso conglomerado de las epístolas paulinas y los evangelios canónicos, más la novela rosa, confeccionada por Lucas, con todas las inconsistencias y mentiras de la revelación neotestamentaria, y titulada *Hechos de los Apóstoles*– que se inició tímidamente en el año 379 con el sínodo de Antioquía, que se adhirió al *Nicaenum* y suscribió el *tomus* redactado por el concilio de Roma que el papa Dámaso había presidido en 372. Como escribe con acierto André Piganiol, en realidad, todo tiende a probar que Teodosio estaba resuelto, desde el comienzo de su reinado, a hacer del *catolicismo* una religión de Estado (combate a los impíos *ex ipso initio imperii sui*, Ag., *Ciu. Dei*, V, 26). Y Piganiol nos ofrece el sentido del que quizá fue el segundo gran acto de la concordia constantiniana:

Bruscamente irrumpe entonces un acto decisivo, el edicto promulgado en Tesalónica el 28 de febrero de 380: «Todos nuestros pueblos deben unirse a la fe transmitida a los romanos por el após-

tol Pedro, a la que profesan el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, es decir, reconocer la Santa Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Solo aquellos que la observan tienen derecho al título de cristianos católicos (*christiani catholici*). Los otros son herejes y tocados de infamia, sus lugares de reunión no tienen derecho al nombre de iglesias. Dios se vengará de ellos, luego también nosotros» (*L'empire chrétien* 325-395).

En el más puro estilo clerical.

Después de limpiar de arrianos las iglesias de Constantinopla, y de seguir luchando fanáticamente por la ortodoxia, se determinó en 381 a publicar otro edicto para precisar el de Tesalónica:

> Es necesario celebrar el nombre del Dios supremo y respetar la fe de Nicea. El edicto va hasta resumir los artículos del *Nicaenum*: el Cristo *deum de deo, lumen de lumine*, la substancia indivisa de la Trinidad; él da incluso una rápida definición de la substancia (*substantia, quae Graeci adsertione verbi ousía dicitur*). Los herejes no deben decirse cristianos, sus iglesias se les darán a los nicenianos, y se los expulsará de las ciudades. Las herejías nominalmente designadas son las de los focinianos, arrianos, eunomianos. Poco después, Teodosio retiró el derecho de testar a los cristianos que se hiciesen paganos. El edicto del 8 de mayo de 381 golpeó a los maniqueos: la ley de 372 los castigaba de infamia; todo lo que han legado o recibido por testamento desde 372 es confiscado. Bajo el nombre de *maniqueos* están comprendidos los encratitas, socóforos, apotactitas, hidroparastates, es decir, diversas categorías de ascetas (ibid.)

Conviene reiterar aquí lo que señalé en mi libro *La existencia histórica de Jesús* (2008), que la cristología y soteriología de Pablo, columna vertebral del mensaje y la dogmática cristianos, amalgamadas en forma incoherente o contradictoria con la tradición mesiánica judeo-cristiana en la que estuvo inserto el pensamiento de Jesús, condujeron enseguida al florecimiento de numerosas *heterodoxias o herejías* con respecto a la doctrina predominante, primero, y oficial, después, de la gran Iglesia. Ya victorioso el *paulinismo* después de la Guerra Judía (66-70 d.C.), Marcos construye su Evangelio con los dos dogmas de Pablo: la filiación divina consubstancial con el Padre, y con el Espíritu San-

to, del Cristo (Mc 1.1-2; 1.9-11), y la falsa profecía *ex eventu* de la voluntaria muerte expiatoria y la resurrección de Jesús (Mc 8.31-33). La *gama herética* connatural a la *invención paulina* se movía entre el paulinismo más extremo (monofisismo radical) y el arrianismo o las variedades del nestoriarismo. En todo caso, la *novación teológica* producida por Pablo de Tarso, y que nada tenía que ver con el Jesús histórico, fue el factor esencial que generó la *fragmentación herética del cristianismo*, de una parte, y la *adulteración cristológica* que la Iglesia católica impuso a todas las conciencias por su alianza indispensable con el Imperio, primeramente, y luego con los reinos cristianos, en el marco de la *ideología monárquica*.

Hay una conexión entre la creciente persecución del paganismo y la progrediente política imperial de protección del cristianismo en general; y luego, del catolicismo de la Iglesia de Roma, en Occidente, y de la Iglesia de Bizancio, en Oriente. Bury escribe lo siguiente:

> Le restaba a Teodosio infligir un golpe mucho más duro a los antiguos cultos de Grecia y Roma. En los años más tempranos de su reinado no parecía que la extirpación de la adoración pagana fuera un objetivo de su política. Solo estaba interesado en imponer la obediencia a las leyes que prohibían los sacrificios, las cuales habían sido evidentemente eludidas. Decidió cerrar todos los santuarios en lo que se hubiera quebrantado la ley [...]. Pero por lo demás, los templos estuvieron aún legalmente abiertos a los devotos. Debe notarse particularmente que el Emperador no deseaba destruir sino solamente secularizar tales edificios al ser condenados, y los casos de bárbara demolición de edificios espléndidos que tuvo lugar en esos años se debió al celo fanático de monjes y eclesiásticos [...]. Pero Teodosio y sus consejeros eclesiásticos pensaron que el tiempo había ya madurado para hacer una arrasadora barrida de la idolatría, y en los años 391 y 392 se promulgaron leyes que llevaron a su lógica conclusión el acto de Constantino. Podemos conjeturar que esta drástica legislación se debió principalmente a la influencia del arzobispo de Milán [...], el castigo era la confiscación de la casa o propiedad donde tales actos se realizasen [...]. Los últimos años del siglo IV marcaron una época en la decadencia del paganismo. Mientras los dioses fueron irrevocablemente expulsados de la misma Roma,

> venerables instituciones de Grecia también llegaron a su fin [...]. Las ordenanzas de Teodosio, por supuesto, no sirvieron para borrar del mapa inmediatamente los cultos prohibidos. En secreto continuaban todavía prácticas paganas, y en algunos lugares abiertamente, y el gobierno, tal vez cediendo generalmente a la presión eclesiástica, promulgó intermitentemente nuevas leyes para hacer cumplir la ejecución o la suplementación de las viejas [...]. Teodosio II manifestó en un cierto momento creer que no sobrevivía pagano alguno en sus dominios, pero esta confiada impresión, si fue seriamente sentida, era prematura, pues en un año posterior repitió la prohibición de los sacrificios [...]. Hay que tener en cuenta que esta persecución difirió en un importante respecto de las persecuciones eclesiásticas de épocas posteriores en Europa occidental. Solo estaban prohibidos los actos paganos; la opinión como tal era tolerada (sic), y no se ponían restricciones a la difusión de la literatura pagana. Quizás la única excepción fue el edicto de Teodosio II, poco antes de morir, ordenando que los libros de Porfirio, cuyo peligroso tratado *Contra los cristianos* había aparentemente chocado al Emperador o algunos de sus consejeros, fuesen quemados [...]. El Helenismo prevaleció ampliamente en las escuelas jurídicas, y no era ningún obstáculo para la promoción, aunque podía tomarse como un pretexto para remover un funcionario que hubiera caído en desgracia [...]. El cuartel general de la doctrina no-cristiana, la universidad de Atenas, fue tenida en gran estima por Constantino y Constancio, y siguió sin ser molestada a través del siglo V como el hogar de una filosofía que era el rival más peligroso de la teología cristiana. Los paganos también recibían sus emolumentos en la universidad de Constantinopla (ibid.).

Sin embargo, el panorama real de esta lenidad práctica en materia de tolerancia se explica, como indica Bury, porque «no es demasiado decir que el éxito de la Iglesia al convertir al mundo gentil en los siglos IV y V se debió a un proceso que puede describirse como *una transmutación del propio cristianismo* [...]. Pero la Iglesia permitió un compromiso». Si la Iglesia ya había resuelto *fundir los dos modelos cristológicos del NT* –el *paulino* y el *mesiánico*, recíprocamente inconciliables– en uno solo, híbrido e insostenible lógica y teológicamente, nada le preocupó deslizarse escandalosamente hacia un politeísmo trinitario, y adornado con

un inagotable cortejo ritual de vírgenes, santos y beatos especializados en los más variados especialismos del *milagro*: «una legión de santos y mártires reemplazaron a la vieja legión de dioses y héroes, y el vacilante pagano podía reconciliarse gradualmente con una religión que, si le robaba su deidad tutelar a quien estigmatizaba como a un demonio, le permitía, en compensación, el culto de un santo tutelar. Fue creada una nueva mitología trivial de santos y mártires, ficticios muchos de ellos; sus cuerpos y reliquias, capaces de obrar milagros como los que se solían forjar en las tumbas de los héroes, que se descubrían constantemente»; pues «todas las religiones de la época tenían un fondo común de cruda *superstición*, y la Iglesia no encontraba ninguna dificultad en ofrecer a los conversos creencias y cultos similares a aquellos a los que habían estado acostumbrados» (ibid.). Bury concluye este punto con estas estremecedoras palabras:

> Los paganos de más alta educación ofrecían una resistencia más larga y más porfiada ante las llamadas del cristianismo que la vulgar multitud. Durante el cuarto y quinto siglos, retuvieron en sus manos la educación superior. Las escuelas de retórica, filosofía, derecho y ciencia mantuvieron las tradiciones antiguas y la atmósfera pagana. En sus escritos, algunos paganos mostraron francamente su hostilidad al cristianismo, otros afectaron ignorarlos. Vimos cómo echaron sobre esta religión la responsabilidad por la invasión de los bárbaros. Pero en general su actitud fue la de la resignación, y no encontraron dificultad alguna en servir a los Emperadores cristianos y en trabajar con colegas cristianos.

Sin embargo, agrega Bury:

> La persecución de herejes fue más resoluta y severa que la persecución de los paganos. Quienes se mantenían completamente al margen de la Iglesia eran menos peligrosos que sus miembros que amenazasen corromperla mediante falsas doctrinas, y la unidad de la fe católica en materias de dogma se consideraba de la suprema importancia: «la verdad, que es simple y una», escribió el papa León I, «no admite la variedad». Un investigador moderno está acostumbrado a ver el crecimiento de herejías como una nota de vitalidad, pero en los

viejos tiempos eran signos de la activa operación del enemigo de la humanidad.

Pero lo más notable es que las *herejías*, tanto teológicas como cristológicas, solían defender la opinión más racional en la interpretación de las alternativas posibles de la definición de un dogma, frente al hábito eclesiástico de amalgamar o de yuxtaponer sin consistencia los elementos contrarios y contradictorios. La proliferación herética prueba dos cosas: la adulteración del mensaje del Nazareno, y la pugna por suprimir el sentido auténtico de ese mensaje original.

La extensión que se ha dado a las vicisitudes que experimentaban las relaciones entre la religión y la política en el mundo imperial romano se justifica por dos órdenes de razones: a) porque el *cristianismo* representó una decisiva novedad en el ámbito del fenómeno religioso, en cuanto que es la primera confesión que reunió en sí misma las notas del monoteísmo personal único de vocación universal, de exigencia de fe dogmática y en conciencia, de exclusividad cúltica, doctrinal y jerárquica, de dominación política y cultural por mandato divino, de proselitismo y de organismo sacramental, jurídico y penal; b) porque la *monarquía imperial romana* dio a luz en la antigüedad clásica la primera «ideología monárquica», en el sentido del modelo que he formulado en el punto 1 de este prólogo, y sirvió luego de paradigma en el mundo cristiano para estructurar las relaciones de poder del Estado con la Iglesia. En la versión de Augusto, este modelo se construyó todavía en un contexto pagano; mientras que en la versión de Constantino el Grande, y luego de Teodosio el Grande, el modelo concordista, mucho más problemático, tuvo lugar en un contexto cristiano, especialmente exigente y gravoso para el Imperio.

El *modelo de la «ideología monárquica»*, caracterizado por una primacía religiosa de orden monoteísta y de código sagrado revelado, más la dispensación divina de un dualismo funcional de potestades, bajo la supervisión del ejercicio del poder temporal por parte de la Iglesia en asuntos de repercusión «espiritual» en el lenguaje eclesiástico, pasó al período histórico llamado Edad Media, primeramente a las formas de vocación imperial, y seguidamente a los reinos y principados cristianos.

1.9. La suplantación del Mesías davídico de la historia por el Cristo paulino de la fe eclesiástica

Como he explicado en *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia* (1992), *El mito de Cristo* (2000), *La existencia histórica de Jesús* (2008), y *La religión ¡vaya timo!* (2009), la doctrina católica del poder político tiene su origen y su asiento teológico –así como también el núcleo esencial de la dogmática eclesiástica, con su vigencia actual– en la particular «revelación» de Dios Padre a Pablo de Tarso, por medio de su Hijo divino, hecho carne mortal en Cristo Jesús. Una supuesta «revelación personal» que nada tiene que ver con los hechos y dichos atribuidos al Nazareno en ciertos contenidos de la tradición oral transmitidos por sus propios discípulos en el marco de la iglesia-madre en Jerusalén, pero más de un par de décadas después de que fuesen escritas por Pablo sus cartas, profusamente circuladas por las sinagogas cristiano-gentiles de la Dispersión, y recibidas y aceptadas por estas con alcance ya masivo tras la Guerra Judía (66-70 d.C.). Se trataba de una *theologia crucis*, «la locura de Dios» (1 Cor 1.17-31), en cuya virtud la pretensión de Jesús de ser el esperado Mesías judío que liberaría a su pueblo con las armas en la mano, si fuera necesario, y con un gran milagro según el anuncio de grandes profetas, y detalladamente narrado por el profeta Joel, que tendría ejecución en «el día del Señor» y que vendría sobre Israel y todas las naciones (2.18-27), resultaba *absurdo y peligroso* para la paz en el Imperio. Transcribo textos del libro de 2008:

> H. Maccoby reitera las importantes peculiaridades de la *Mesianidad* (judía):
>
> La idea de Mesías era ciertamente sugestiva, especialmente en su forma internacionalista basada en las profecías de Isaías, Joel y Zacarías, según las cuales la era del Mesías se convertiría en significativa para la evolución de la humanidad como un todo. Incluso en esta forma, sin embargo, las ideas mesiánicas judías eran muy diferentes a las que se desarrollaron luego en la Iglesia cristiana. No hubo ningún concepto de un Mesías Sufriente que moriría en la cruz para purgar del pecado a la humanidad [...]. En algunas sectas

judías se pensó que el Mesías hijo de José moriría en batalla y que la victoria sería luego conseguida por el Mesías hijo de David. Esto era un intento de reconciliar las conflictivas tradiciones sobre el Hijo de José (derivadas del Reino del Norte) y el hijo de David (derivadas del Reino del Sur). La muerte en batalla es muy diferente, de todos modos, de la muerte en cruz [...]. Para los judíos, la salvación era un concepto «físico» y no puramente «espiritual» [...]. Incluso el Mundo por Venir iba a tener lugar en la tierra, y el renacimiento del justo iba a ser una Resurrección del Cuerpo en el Paraíso Terrestre –no en un Cielo incorpóreo– y no la resurrección del alma. Detrás de esta diferencia yacía una diferente actitud hacia el cuerpo; los judíos todavía miraban el cuerpo con reverencia como la creación de Dios, mientras que los cristianos sucumbieron a la idea helenística [Pablo] de que el cuerpo era la prisión del alma, la posesión y provincia de Satán [...]. El ideal mesiánico brotó del monoteísmo [...]. Este concepto de «progreso» en la historia hacia una Utopía final ha sido la inspiración de la tradición utópica y progresista en la Cultura occidental (*Revolution in Judaea,* 1973).

Esta es la cosmovisión de Jesús, la que animaba su proyecto mesiánico político-religioso, como buen hebreo, que se realizaría en «ese día»; «pero de ese día y hora ningún hombre sabe nada, no, ni los ángeles del cielo, sino mi Padre solamente». La condición *sine qua non* para que Dios cumpliera sus solemnes promesas consistía en el arrepentimiento y conversión interior (*metánoia, teshuváh*) de cada individuo. Solo «un resto» (Joel II) sería salvado, aquellos que acudieran a la lucha y se arrepintieran a tiempo; prosigue Maccoby:

Ahora hemos llegado a un punto crucial en la carrera de Jesús. Su movimiento había logrado un éxito sorprendente, tan grande cómo para plantear difíciles problemas para él. Era aclamado por multitudes [...]. Herodes Antipas, el gobernante prorromano de Galilea, se había dado cuenta del peligro del movimiento de Jesús y buscaba arrestarlo. Sin embargo, el Mesías profetizado por Jesús había fallado en su venida, y Juan el Bautista, su camarada profeta, había sido apresado y ejecutado. Jesús consulta con sus más próximos discípulos, los Doce, y se encuentra una solución.

Maccoby cita aquí oportunamente el texto de Marcos –crucial en varios sentidos, como luego se verá– en su capítulo 8, donde se dice: «Iba Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesárea de Filipo, y en el camino les preguntó: ¿Quién dicen los hombres que soy yo? Ellos le respondieron, diciendo: Unos que Juan Bautista, otros que Elías, y otros que uno de los profetas. Él les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Mesías. Y él les encargó que a nadie dijeran esto de él» (8.27-30). Pese a que, desde Wrede, centenares y centenares de obsecuentes biblistas, unos, apologetas al servicio de la Iglesia, otros, contagiados por la respetabilidad académica de un supuesto «consenso», nadie puede negar de buena fe que en esta perícopa se presenta inequívocamente la *confesión mesiánica* formulada por Pedro, y ratificada, sin desmentido alguno, al imponer estricto silencio acerca de su admitida condición personal mesiánica, por Jesús. Estos vv. 29 y 30 constituyen el punto de ruptura entre el NT y el AT, es decir, entre el *Cristo paulino de la Iglesia* y el *Jesús de la tradición davídica*. La exegética moderna ha llamado «secreto mesiánico» a esta instrucción de silencio del propio Jesús a sus discípulos, pues él mismo dijo igualmente a quien deseaba seguirle: «Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Lc 9.57_58). La misma técnica de la elusión y el silencio la aplicó el Nazareno a situaciones de gran riesgo, por ejemplo, el episodio de la *ilicitud del pago del tributo censal al Cesar* (Mc 12.13-17).

Maccoby comenta con fuerza así este pasaje decisivo:

> Pedro «saludaba» a Jesús, por primera vez, como Rey de Israel. La conmutación de rol desde Profeta a Rey fue dramática, sin precedentes en la historia judía. Es aquí, si en alguna parte, donde hay que encontrar la «unicidad» de Jesús. La grieta entre el poder espiritual y el poder secular, de la cual el profeta Samuel tan poderosamente había advertido, sería al fin curada. Esta encumbrada concepción nueva, combinada con la propia personalidad y el don de curar de Jesús, explica el hecho de que este, a diferencia de otros pretendientes mesiánicos, no fuese olvidado después del fracaso de su apuesta por el trono. Sus seguidores no pudieron creer que su crucifixión fuese el final. Creyeron que, como Elías, aún estaba vivo y que volvería pronto para conducirlos a la victoria. Esta idea dege-

neró en la Iglesia gentil-cristiana, bajo la influencia de Pablo, en una creencia idolátrica en la «divinidad» de Jesús. En la mente judía la idea de «resurrección» no estaba asociada con la de «divinidad». Vemos, en el citado pasaje, cómo era natural para los judíos suponer que Jesús mismo era Juan Bautista resucitado –incluso si las vidas de estos dos hombres se solapaban–. Los fariseos creían que todos los héroes de la historia judía eventualmente resucitarían, juntamente con los justos de cada generación, incluyendo a los no-judíos [...]. Al aceptar la salutación de Pedro como Cristo o Mesías, Jesús levantaba el estandarte de la revuelta contra Roma (ibid.) (La información decisiva de Jesús como pretendiente mesíanico se encentra en Lc 23.2-5).

Maccoby ofrece un relato bien fundamentado a partir de dos clases de fuentes, a saber, las narraciones neotestamentarias y las tradiciones escritas veterotestamentarias e intertestamentales:

¿Qué pasos dio Jesús para presionar a favor de su pretensión de ser Rey de los judíos? Los Evangelios dicen lo menos posible acerca de la pretensión de Jesús de ser Rey de los judíos. Esta expresión aparece muy bruscamente cuando Pilato pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Rey de los judíos?». Cuando Jesús aparece ante el Tribunal judío, ni una palabra se dice sobre su pretensión al trono; en su lugar, es acusado de blasfemia. Sin embargo, cuando llega a Jerusalén en su Entrada Triunfal el pueblo evidentemente conoce su pretensión, y lo saludan con el título real de «Hijo de David» y (según Lucas) «Rey». El mismo Jesús desmiente cualquier intención de ser rey terrenal, diciendo a Pilato «Mi Reino no es de este mundo» (solamente según Juan); lo cual hace aparecer su Entrada Triunfal como una decepción (engaño) sin sentido para el pueblo. Aunque el Tribunal judío nada dice durante el juicio acerca de su reclamación del trono, los Evangelios hacen de esta pretensión la base de su denuncia ante Pilato y del cargo realmente inscrito sobre la cruz, el «Rey de los judíos» [...]. Estas dificultades surgen porque los escritores evangélicos, así como no podían negar la pretensión regia de Jesús, la encontraron extremadamente embarazosa, puesto que sabían que significaba la rebelión contra Roma. Mientras que la pretensión de que Jesús es el «Mesías» o «Cristo» es urgida fuertemente en los Evangelios, el título es despojado de su contenido político, y los judíos son presentados como conocedores del significado de este con-

cepto que emergió de su propia literatura e historia. Si adoptamos el método de «desespiritualización», podemos recuperar mucho de la historia del breve reinado de Jesús como Rey de los judíos. Después de la Salutación de Jesús por Pedro como «Cristo» (o sea, «Rey») viene el misterioso incidente conocido como la «Transfiguración». Este incidente, si se lo examina, resulta que es un relato disfrazado, «espiritualizado», de la coronación de Jesús... [...]. Después de su coronación, Jesús inicia un progreso regio hacia su capital Jerusalén: «Luego de estas cosas, el Señor nombró también a otros setenta, y los envió de dos en dos ante su rostro, a cada ciudad y lugar, adonde él mismo iría» (ibid.)

El gran suceso se insinuaba ya en el horizonte, apuntando al desenlace final de la empresa mesiánica y la confirmación de Jesús como liberador de Israel:

El carisma personal de Jesús era tan grande que fue capaz de vencer las dudas de sus seguidores, y convencerlos de que la «intervención milagrosa de Dios», como estaba profetizada en las Escrituras Hebreas, vendría, y que era necesaria una preparación militar meramente simbólica. Expulsar a los romanos solo por la fuerza de las armas, como Judas Macabeo había expulsado a los griegos, no era su propósito; un éxito tal solo llevaría a fundar una dinastía más como la de los Hasmoneos. Jesús inauguraría el Reino de Dios, una nueva era en la historia del mundo, o nada. Jesús quería la victoria, no su propia victoria personal, sino la victoria de Dios; con otras palabras, la victoria mundial del judaísmo. El retrato de los Evangelios está acribillado de contradicciones sin remedio. La solución simple es la obvia: que Jesús estaba apostando por el poder, en cuanto que el de un literal, no metafórico o «espiritual», Rey los judíos. Claramente, Jesús no tuvo ninguna intención o expectativa de morir en la cruz en Jerusalén; estaba planeando un recorrido por su reino después de su aparición en Jerusalén [...]. Ahora podemos ver por qué la primera acción al entrar en Jerusalén fue la Purificación del Templo. Este acto ha sido muy trivializado por los evangelistas, quienes lo han presentado como una demostración personal de fuerza por la que Jesús expulsa con un látigo a los cambistas de moneda. La acción fue mucho más importante que eso: Jesús, como el Rey Justo, realizaba una reforma total del Templo, limpiándolo de las corrupciones de su venal Sumo Sacerdote saduceo; Jesús estaba

> ahora en lo más alto de su poder. Aunque no tenía ningún ejército organizado, las masas judías celebraban cada nuevo paso. Habiendo purificado la administración del Templo, Jesús tenía que haber ejecutado su plan de reedificación del Templo para la era mesiánica, como Salomón en la Dedicación del Primer Templo, para leer «el párrafo del Rey». Podemos inferir todo esto de una relación confusa y disfrazada, que se halla solo en el Evangelio de Juan, de una visita de Jesús al Templo en la Fiesta de los Tabernáculos –aunque Juan representa esta visita como si fuera en una ocasión distinta a la Entrada Triunfal (ibid.).

Maccoby colige de otros datos que «la Purificación del Templo no fue un incidente aislado sino una reforma que implicaba la ocupación del área del Templo por Jesús y sus seguidores». En cualquier caso, «no empleó Jesús todo su tiempo en el área del Templo durante esos pocos días. En las tardes iba al Monte de los Olivos, al este de Jerusalén, aproximadamente a una milla y media de la ciudad. La profecía de Zacarías, en la que confiaba particularmente Jesús, declara que el lugar del *milagro* sería el Monte de los Olivos. Esta montaña era de gran significado religioso, especialmente para un Mesías, porque no solo era el lugar del esperado milagro, también era el lugar donde el rey David solía orar. Además, era aquí donde el profeta Ezequiel había visto la aparición de la «gloria de Dios» que Jesús también estaba esperando. Fue en Betania, una pequeña población sobre el Monte de los Olivos, donde ocurrió el curioso incidente de la unción. Este muy bien puede ser un relato disfrazado de una ceremonia de Coronación realizada en el Monte de los Olivos... La fuerte influencia de la profecía de Zacarías sobre Jesús se manifiesta, en particular, por su modo de entrar en Jerusalén cabalgando sobre un pollino. Tan deliberado cumplimiento de Zacarías 9.9, sugiere que Jesús también tuvo en su mente el resto de la profecía de Zacarías: «El pueblo que ha combatido contra Jerusalén» no era otro que los romanos, los bárbaros paganos que habían unido las naciones en un gran Imperio y habían dirigido sus caras contra Dios. Él mismo, Jesús de Nazaret, era la persona a la cual estaba dirigiendo el profeta sus instrucciones; el Mesías que llegaría a Jerusalén a lomos de un pollino estaría en «el valle de las montañas» junta-

mente con una compañía de «santos» para testimoniar la aparición de la gloria de Dios sobre el Monte de los Olivos. Él vería a los romanos golpeados por una plaga, y conduciría a «Judá» al combate contra ellos. Luego, tras una gran victoria, reinaría como Rey-Mesías en Jerusalén... (ibid.).

Maccoby concluye así:

> La milagrosa aparición del Señor Dios en el Monte de los Olivos no ocurrió. Se intercambiaron unos cuantos golpes, pero Jesús fue capturado pronto. Los discípulos huyeron desalentados, y las tropas que tenían orden de apoderarse solo del cabecilla se pusieron en camino con su prisionero, congratulándose de la facilidad de su captura. El relato de la traición de Judas, no obstante, no es histórico. El Evangelio de Pedro, del cual se descubrió un fragmento en 1884, no contiene el relato de la traición de Judas. Su narrador dice cómo, después de la crucifixión, «nosotros, los doce discípulos del Señor, estábamos llorando y estábamos afligidos». En este antiguo Evangelio no había ninguna defección de ninguno de los discípulos. En cuanto a lo que interesaba a los romanos, la insurrección de Jesús fue un asunto menor comparado con los serios levantamientos de los zelotas que sucedieron en el mismo período. En cuanto a la mayoría de los judíos, Jesús fue otro pretendido Mesías o profeta que había despertado grandes esperanzas por un momento, pero que había finalmente fracasado. Si falló, entonces es que se había equivocado; pero sería respetado, sin embargo, como un hombre valiente y un patriota (ibid.).

Maccoby añade este sustancial análisis del infortunado desenlace inesperado:

> Jesús puede situarse, en el espectro de la Resistencia judía, como un fariseo apocalíptico cuyas esperanzas eran similares a las de Theudas y a las del profeta procedente de Egipto mencionado por Josefo, que también centrará su movimiento en torno a un milagro esperado en el Monte de los Olivos. Jesús, habiendo llegado a este, se estacionó en el «jardín de Getsemaní» con sus discípulos. La profecía de Zacarías dice que los pies de Dios descansarán sobre el Monte de los Olivos [...]. Por consiguiente, Jesús llevó a sus discípulos al lugar indicado por el profeta, donde podía vigilar el milagro y no

> ser aplastado por él [...]. El propio Dios se uniría al Mesías en el valle para combatir contra el enemigo y golpear sus filas con una plaga. Otros sorprendentes milagros ocurrirían: aguas vivas saldrían de Jerusalén entre dos ríos; y «a la tarde, habrá luz». Una vez en el «valle de la decisión», Jesús se dedicó a la oración y a velar. Dijo a sus discípulos, «vigilad y rezad, por temor a caer en la tentación». Jesús experimentó una agonía de tristeza respecto a su cercana crucifixión. Esta es, al menos, la versión de Marcos y de Mateo (Juan omite todo el incidente). Solo Lucas usa la palabra «agonía», y lo que parece describir no es una agonía de tristeza, sino vigorosa plegaria [...]. En la teoría aquí perfilada, sin embargo, había una gran razón para rogar y permanecer alerta, y existía otra gran razón para evitar la tentación. Pues Jesús no estaba esperando pasivamente en el Valle de Gesetmaní su arresto. Estaba esperando el pavoroso «milagro» y la aparición de la gloria de Dios; pero tuvo que haber sentido que esta manifestación dependería, hasta cierto punto, de su propia «disposición» y la de sus discípulos. Jesús no había meramente profetizado la venida del Reino de Dios: se había preparado para él. Había hecho campaña entre «las ovejas perdidas de Israel», llamándolas a la penitencia, porque sintió que la venida del Reino de Dios estaba siendo «retenida» por los pecados de Israel [...]. La dificultad de su oración no le era propicia, y pudo ver que las fuerzas de sus elegidos compañeros estaban flaqueando. Con gran tristeza, se dio cuenta de que el largo parto de Israel todavía no había llegado a término (ibid.).

Verdaderamente, una vez más, es en el Evangelio de Marcos donde se transmiten lacónicamente, desgarradamente, las palabras últimas, que ninguna exégesis falsaria ni siquiera intenta recuperar, que pronunció el crucificado: «Y a la hora nona gritó Jesús con fuerza: *¡Eloí, Eloí, lama sabachtani!* Quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?» (Mc 15.34). Fue la confirmación, para Jesús, de un fracaso; y, para la humanidad en su sano juicio, la prueba real de un mito de la imaginación teológica impulsada por el apetito desiderativo.

Las razones por las que Jesús sufrió una muerte infamante sentenciada penalmente por Roma en aplicación de su código son evidentes, y se enuncian por Lucas en su Evangelio al recoger la declaración de testigos bien conocedores de las andanzas de Jesús:

«Levantándose todos, le llevaron a Pilato, y comenzaron a acusarle, diciendo: Hemos encontrado a este subvirtiendo a nuestro pueblo; prohibiendo pagar el tributo al Cesar; y diciendo que él es el Mesías rey» (Lc 23.1-2). Ante la ficción redaccional de una actitud escéptica de Pilato, los acusadores especificaron aún más: «Pero ellos insisten; diciendo: Subleva al pueblo enseñando por toda la Judea, desde Galilea hasta aquí» (v.5). Todo ello, es la pura verdad: sublevación, rebeldía fiscal y censal, y autoproclamación regia. Remito, a quienes pongan en duda la negativa de pagar el tributo de capitación, a mi estudio titulado «El Evangelio de Marcos, un relato apocalíptico» (*Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas, e ideologías,* 2007, pp. 282-347), y mis obras precedentes, en particular *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974, 2001); *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia* (1992, 1998), y *Fe cristiana, Iglesia, poder* (1991, 2001).

En su importante libro *Jesus of Nazareth. His life, times and teaching* (1925), Joseph Klausner afirma, desde un riguroso punto de vista hebreo, que «Jesús estaba convencido de su mesianidad: de esto no hay duda alguna [...] El desafío, al que ya había respondido afirmativamente en Cesárea de Filipo y en Betfagé, provenía ahora del Sumo Sacerdote, y solo era posible que el alma y los sentimientos de Jesús –místico, soñador y entusiasta– se conmovieran hasta las raíces. No cabe duda de que él replicó con una respuesta afirmativa» de ser el Mesías judío, y le habría parecido sacrílego y blasfematorio que alguien le atribuyese una naturaleza divina y coetánea con el Padre. En el libro de 2008, resumo mis conclusiones acerca de la identidad del único Jesús que conocemos:

> La cuestión fundamental, desde la perspectiva ideológica, se refiere a saber con certeza qué tribunal y qué acusaciones intervinieron históricamente en el proceso judicial y en la condena y ejecución de Jesús. Después de mucho debate exegético, y de mucha investigación histórica y teológica, las conclusiones refuerzan la historicidad real de que un galileo de nombre Jesús fue crucificado por los romanos como «sedicioso» contra el Cesar. El hecho de que historiadores independientes, y objetivamente más fiables, hayan iden-

tificado, en las propias fuentes neotestamentarias, «polémicas» entre los contenidos de los propios documentos sobre Jesús, datos divergentes sobre si fue acusado de blasfemia y condenado por el Sanhedrín, o bien sobre si fue acusado de sedición y sentenciado por un tribunal romano presidido por el prefecto, no hace más que «reforzar» la autenticidad histórica y real de esas fuentes en cuanto a la existencia de Jesús y de su condena. Winter ha llegado a algunas conclusiones que apenas parecen discutibles. En lo que se refiere a la tesis de la creación literaria de la figura de Jesús, solo basta señalar que nadie se inventa datos que dañen sus propios intereses básicos, a no ser que se encuentren documentos o fuentes irrefragables que sea imposible desconocer.

En último término, la invalidez de esa tesis deriva del carácter antagonista de dos tipos cristológicos radicalmente contradictorios y excluyentes entre sí, un Jesús histórico y que existió –el judío– y un Cristo inventado por un visionario desquiciado –el paulino– y que jamás existió. Uno humano y verosímil, el otro divino, que jamás existió, porque no puede existir un ente absoluto, inmaterial, espiritual, infinito e indeterminado –*omnis determinatio est negatio*– que a la vez tenga relaciones reales con existentes finitos y relativos. Los mitistas o mitólogos suelen confundir, o incluso amalgamar, estos tipos, cometiendo así un grave error de juicio.

Tanto el Mesías judío –incluida su actualización por Jesús– como el Cristo que adoraba Pablo y las comunidades cristiano-gentiles, y las iglesias cristianas de hoy, son «mitos», es decir, pertenecen epistemológicamente al género *mythos* –relatos ficticios o sin referencias reales–, y por consiguiente ambos carecen de valor veritativo, pues son falsos. Pero mientras que el primero de ambos solo adolece de una falsedad contingente, histórica, circunstancial –nociva en cuanto que genera errores eventuales, o, lo que es peor, alienaciones cognitivas de impacto perverso en la economía mental de un ser humano–, el segundo tipo puede incluso conducir o bien a una grave transvaluación axiológica, o bien a una patológica alteración perceptiva (alucinaciones y otros trastornos neurológicos), o bien a una disfunción intelectiva derivada de lecturas erróneas de datos reales pero interpretados falsamente a causa

de condicionamientos ideológicos asumidos en el hogar o en el aprendizaje comunitario (caso del animismo, la fe religiosa, etc.); es decir, adolece de la falsedad ontológica dualista de orden sobrenatural que rompe la unidad del cosmos y arroja a la mente humana por una senda de especulación e infalsabilidad cognoscitiva y de radical alienación ideológica, como sucedió con el triunfo del paulinismo en el seno de las iglesias cristianas en general, y de forma cualificada con los católico-romanos.

En efecto, Pablo de Tarso, sobre el telón de fondo de una milenaria tradición religiosa de fe en la inmortalidad que inicia el ciclo de Osiris, Isis y Horus de la *teología menphítica* en Egipto, y que continúan los diversos cultos de misterios en el área asiática del Mediterráneo oriental, imagina una teología y una soteriología de tipo mistérico para transformar le derrota mesiánica y el fracaso de Jesús en una victoria sobrenatural sobre la muerte del Cristo divino, encarnado para sufrir voluntariamente hasta la muerte en la cruz, expiar así la culpa original de la primera pareja, y compensar el agravio hecho al Padre y aplacar su ira, abriendo mediante su resurrección y ascensión las puertas del cielo, y garantizando a quienes se revistan místicamente del Cristo vivo la gloria de Dios y la beatitud sin fin en la otra vida, y a quienes decidan seguir en el pecado un horrible castigo eterno en el reino de Satán. Las dos ideas básicas de la doctrina paulina –oficializada en la Católica Iglesia– nacieron en el Egipto faraónico: el principio de la divinidad del rey como Hijo de Dios y el principio sacramental de ingerir el cuerpo de Osiris para adquirir la salvación mediante la inmortalidad divina nacieron en las orillas del Nilo, y el resto fue suministrado por la cosmología de inspiración gnóstica y por las tradiciones filosóficas irania, pitagórica, platónica y estoica. Es decir, por el *pensamiento pagano*, todo ello operando sincréticamente sobre la tradición hebrea, inicialmente, y, luego, sobre la tradición mesiánica judía. La dogmática católica desde la alianza de la Iglesia con el Imperio romano representa una caótica fusión de ideas heteróclitas e incongruentes, o en otras palabras, *un híbrido de semitismo y helenismo*, como también lo son el islamismo y la religión rabínica, y sus prolongaciones actuales.

En la Epístola a los Filipenses, Pablo define el núcleo teológico de su pensamiento, asumido luego sin reservas por la Iglesia católica:

> Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en forma [*morphé*, naturaleza] de Dios, no reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre (2.5-11).

Este mitologema de *divinización del hombre Jesús* es la adulteración más extrema de los datos conocidos más seguros acerca del Nazareno, radicalmente ajeno a la nueva religión de Pablo, quien se anuncia a sí mismo en la Epístola a los Gálatas con estas palabras de salutación:

> Pablo, apóstol no de hombres, sino por Jesús Cristo y por Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que conmigo están, a las iglesias de Galacia: La gracia y la paz sean con vosotros de parte de Dios Padre y de nuestro señor Jesús Cristo, que *se entregó por nuestros pecados* para librarnos de este *eon* (*aiónos*) perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre... Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó en la gracia de Cristo, os hayáis pasado a otro evangelio. No es que haya otro; lo que ocurre es que algunos os turban y pretenden pervertir el evangelio de Cristo. Pero aunque nosotros, o un ángel del cielo, os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, que sea maldito. Os lo he dicho: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea maldito. ¿Busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? Si aún buscase agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo.

En este texto de inequívoca autoafirmación personal, Pablo enuncia lo que era su propio *evangelion*, su buena noticia, es decir,

la crucifixión de Jesús como su inmolación voluntaria *por nuestros pecados*. Algo desconocido e incomprensible para los discípulos y compañeros del Nazareno. El lenguaje de esta Epístola es exactamente el mismo que aparece en la Primera Epístola a los Tesalonicenses (c.50): «y así hablamos, no como quien busca agradar a los hombres, sino solo a Dios» (2.4, 5-8). No cabe duda de que los destinatarios principales de este ataque abierto son los «que impiden que se hable a los gentiles y se procure su salvación» (v.16), o sea, los Apóstoles y el grupo de Jerusalén; en efecto, el evangelista Marcos pone en labios de Jesús, reprendiendo a Pedro por haberse opuesto este a la ocultación de su mesianidad, las siguientes palabras: «Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8.32-33). Es evidente que el evangelista hace hablar a Pablo por boca de Jesús, una treintena de años aproximadamente después de la muerte de Jesús, y con una fraseología teológica privativa de Pablo, de quien la toma fielmente Marcos en cuanto que primer transmisor neotestamentario del «*evangelion*» paulino y de su proclamación (*kérygma*), luego consagrada dogmáticamente por la iglesia oficial.

Frente a los Apóstoles que dirigían la iglesia-madre de Jerusalén, escribe Pablo: «Quiero que sepáis, hermanos –dirigiéndose ahora a los gálatas–, que la buena noticia (*evangelion*) anunciada por mí no es una invención de hombres, pues no lo recibí, ni lo aprendí, de hombre alguno. Jesús Cristo es quien me la ha revelado» (Gál 1.14).

La tabla de *la fe cristiana* nada tiene verdaderamente que ver con la empresa de Jesús, cuya muerte sellaba su final, que Pablo interpretó, invocando apariciones que solo existieron en su conciencia gravemente alterada, como *una resurrección* que iniciaba la redención de la humanidad por decisión de su Padre:

> Os doy a conocer, hermanos, el evangelio que he predicado –dice a los Corintios–, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvados *si lo retenéis tal como yo os lo anuncié*, a no ser que hayáis creído en vano. Pues en verdad os he transmitido, en primer lugar, *lo que yo mismo recibí: que Cristo murió por nuestros peca-*

dos conforme a las Escrituras; y que fue enterrado, y que ha sido resucitado al tercer día conforme a las Escrituras (1 Cor 15.1-4).

No solo afirma Pablo que solo su *evangelio* es el verdadero, sino, además, que no admite alteraciones, pues haría la fe vana, y es indispensable retenerlo exactamente tal como él lo recibió y anunció. Por consiguiente, *el evangelio anunciado y transmitido por hombres es falso*, porque solamente su evangelio es el «Evangelio de Dios», tal como se especifica en sus Epístolas, descartando las exigencias y testimonios de los Apóstoles. A Pablo no le interesa el Jesús *katà sárka* (según la carne): «De manera que desde ahora a nadie conocemos según la carne; y aun a Cristo, si lo conocimos según la carne, ahora no lo conocimos así». El *superespiritualismo* lleva a Pablo a ahondar el *dualismo cósmico espíritu/materia* a tal extremo que «el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad» (2 Cor 3.17), pues «aunque caminamos en la carne, no militamos según la carne» (10.3), ya que hablamos «entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción, sino que *enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor 2.6-7). Esta sabiduría contrapone el Cristo a Adán: «Si, pues, por la transgresión de uno solo... reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesús Cristo... Pues como por la desobediencia de uno, muchos fueron los pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán justificados» (Rom 5.18-20).*

Los *sacramentos* mayores del paulinismo traducen el misticismo transnaturalista que desmaterializó totalmente el sólido anclaje terrenal e histórico del mesianismo que protagonizó Jesús: con el bautismo paulino somos sepultados en Cristo «para participar en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivimos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rom 6.4-5). Pero la *versión paulina de la eucaristía osiriana* riza ya el rizo de lo inverosímil y misterioso: «Porque –afirma Pablo– yo he recibido del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús,

en la noche en que se entregó, tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este es el cáliz de la Nueva Alianza en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11.23-26). En su excepcional libro *Paul and Hellenism* (2001), ha desmontado Maccoby magistralmente los mecanismos críticos de esta falacia. La decisión eclesiástica de adoptar la doctrina *ex opere operato* que otorga validez objetiva al sacramento aunque el sacerdote esté en pecado mortal, y la doctrina de la «transubstanciación» de las especies del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, acreditan la imputación de rito mágico al sacramento de la Misa.

Además de estas delirantes fantasías de la imaginación teológica de un megalómano, Pablo mantuvo un acerado reto a lo que él consideraba una inadmisible y peligrosa adulteración de la figura y el pensamiento de Jesús. Después de catorce años de predicación de su Cristo de naturaleza divina, Hijo unigénito de Dios Padre, escribe: «Subí, pues [a Jerusalén], en virtud de una revelación, y les expuse el evangelio que predico entre los gentiles, particularmente a los que eran algo, para saber si corría o había corrido en vano [...]. A los cuales ni por un momento cedimos [él y Tito], sometiéndonos para que la verdad del evangelio se mantuviese entre vosotros [los gálatas]. De los que parecían ser algo – lo que hayan sido en otro tiempo no me interesa, que Dios no es aceptador de personas– , estos que representaban algo, nada me impusieron de más» (Gal 2.2-6). Pablo, abusando de la ambigüedad del título de Cristo (Ungido), mentía al fingir que el debate solo recaía en la cuestión de la circuncisión de los gentiles y su sumisión a los tabúes alimentarios. En este punto, es posible que hubiese una concesión práctica y oportunista, pero la ulterior historia de esta cuestión teológica demuestra lo contrario, es decir, el radical rechazo del evangelio paulino. En su estilo trapacero, Pablo simula al escribir que «Santiago, Cefas [Pedro] y Juan, que pasan por ser las columnas, reconocieron la gracia a mí dada» (v.9). Es claro, del cap. 2, que Pablo atempera el enfrentamiento

que pronto saldría a la luz: «Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que procuré yo cumplir con mucha solicitud» (v.10). Los de Jerusalén, con Santiago, el hermano de Jesús, a la cabeza, continuaron acudiendo al Templo diariamente y cumpliendo con acendrada piedad todos los requerimientos rituales, practicando el ágape comunitario judeocristiano (Hechos 2.42-47), e ignorando las fantasías eucarísticas de Pablo y los suyos (cf. F. Josefo, Ant., XX, 9, 1). En Gál 2.11-14 se registra *la ruptura entre apostólicos y paulinos*, aún en sus comienzos ritualistas, en espera de la pública eclosión del doble corte: «*Un corte epistemológico*: el fundamento del saber ya *no* descansa sobre la experiencia de testigos presenciales de la acción del Nazareno durante su ministerio en la tierra –especialmente, sobre el testimonio aún disponible de los miembros de su séquito mesiánico en el curso de su vida real, en el contexto de lo que sabemos del judaísmo de su época–, *sino* sobre la fe subjetiva en presuntas experiencias milagrosas de un Cristo resucitado y elevado a los cielos. *Un corte teológico*: el Mesías judío que anunció la inminente instauración en Israel del Reino de Dios a fin de dar cumplimiento a las promesas de Yahvé a su pueblo, es sustituido por el Cristo celeste de la fe, quien se encarno en un Hombre, según un plan divino decretado desde el origen de los tiempos, para expiar y redimir el pecado colectivo de la humanidad; es decir, un Cristo consustancial y coeterno con el Padre. En ambos cortes –uno es amplificación del otro– se sitúa la matriz del cristianismo como *nova religio* (1992).

1.10. La asunción del evangelio paulino por los escritos sinópticos y Juan

El adverso destino de la fe y de la esperanza de Jesús fue haber sido suplantadas sin escrúpulos por el Cristo paulino contra todas las evidencias históricas, por unos redactores evangélicos que a cerca de medio siglo después de la crucifixión, e imbuidos de la adulteración cristológica fabricada por Pablo, decidieron trasladar a la cristiandad naciente el mensaje irenista de una iglesia

aliada más tarde con el Cesar, destruir el recuerdo del proyecto mesiánico judío del Nazareno, y prepararse ya para compartir con el poder secular la dominación sobre almas y cuerpos en el marco de una *pax romana* en la cual el *corpus civium* se identificase con el *corpus fidelium*; es decir, los fundamentos del modelo histórico europeo de lo que he designado como la «ideología monárquica» de la concordia entre Dios y el Emperador o Rey.

El Evangelio de Marcos (c.71), probablemente compuesto en Roma, creó el paradigma narrativo –que luego siguieron en lo más relevante Mateo y Lucas, y a su modo Juan– del brusco *salto del Cristo Jesús judío al Cristo mistérico pagano de Pablo*; es decir, del Jesús histórico de la tradición davídica al Cristo sobrenatural de la especulación greco-oriental. El hecho patente de que el motivo inicial y el motor básico del *corpus* neotestamentario fuesen explicar y narrar por qué y cómo, contra las expectativas, se reveló que Jesús era un Cristo muerto y resucitado por Dios en cuanto que Hijo divino, demuestra ya por sí mismo que la memoria del fracaso mesiánico resultaba caducada, y que *era el paradigma paulino de carácter sobrenaturalista y espiritualista el verdadero fundamento de la fe cristiana,* tan pronto como los discípulos inmediatos de Jesús desapareciesen del teatro de la historia. La fe de los círculos cristiano-gentiles de la Dispersión, abrumadoramente mayoritarios e influyentes, reclamaban una «*nova religio*» universalista acorde con el entorno cultural de la época y exenta de los «*parafernalia*» nacionalistas de la religión mosaica. *Había que oscurecer los testimonios del delito de sedición de Jesús.*

Fue un tal Marcos, evangelista, quien por primera vez sirvió crudamente el plato que le pedía su iglesia, alejada de las realidades de la Judea colonial. Y lo hizo con torpeza literaria y deshonestidad intelectual. Inmediatamente después de relatar la confesión mesiánica por la boca de Pedro, con la anuencia silente de Jesús, el evangelista elimina de un plumazo varios siglos de tradición mesiánica, y en las mismas barbas del Nazareno, que comienza diciendo:

> Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Mesías. Y les encargó que a nadie dijeran esto de él (Mc 8.29-30).

Pero después de esta indubitable *declaración de mesianidad* consentida por Jesús, y curilmente concedida a regañadientes por el evangelista, las Biblias suelen romper la evidente continuidad literaria de la narración para exonerar al Nazareno de idiocia manifiesta, y agregar la mentira histórica y teológica de su Iglesia:

> Comenzó a enseñarles cómo era necesario que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitara después de tres días. Claramente les hablaba de esto. Pedro, tomándolo aparte, se puso a reprenderlo. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres (Mc. 8.31-33).

Hemos comentado ya ampliamente la inmensa importancia histórica de este embuste religioso para el destino de la civilización occidental en todos sus ámbitos: el *trueque de dos mesianidades*, una «*in gloria*» –la referente al fracaso del Jesús histórico– y a la otra «*in humilitate*» –la referente al oneroso triunfo del Cristo divino de Paulo–. La *primera mesianidad* constituía un mito característico de todos los intentos de «transcendentalización» de las ideologías nacionalistas cuando se formulan en el contexto de una fe religiosa. Sus efectos son siempre nocivos, y en ocasiones funestos, pero no suelen dañar perennemente las estructuras cognitivas de los sujetos implicados. La *segunda mesianidad* configura un mito instalado en una cosmovisión ontológicamente dualista, es decir, que quiebra inevitablemente la unidad de la Naturaleza y postula la existencia de una Sobrenaturaleza invisible de orden estrictamente espiritual y eterno que no se somete a leyes de la física, con una obstinación de origen emocional que se encierra en un mundo del «milagro» y daña gravemente el equilibrio de las funciones cognitivas, limitando drásticamente su campo perceptivo e intelectivo en favor del desiderativo. La

carga paulina de la fe cristiana ha generado una actitud de intolerancia y de resistencia a la racionalidad que ha gravado negativamente la cultura de Occidente, con comportamientos masoquistas y de victimismo fuertemente desestabilizadores de una sana economía psíquica.

El llamado *secreto mesiánico* no es nada más que un «*vaticinum ex eventu*» de la inesperada muerte y resurrección de Jesús proclamada en el *«evangelion»* de Pablo, por primera vez en el Nuevo Testamento. En su obra *Ancient Christian Gospels* (1990), Helmut Koester ha probado que dicha proclamación (*kérygma*) es «dependiente de Pablo y sus Cartas», lo cual demuestra la falsedad del «acontecimiento» en los términos, ya mencionados, de 1 Cor 15.1-4. La simulada y falsa profecía de Marcos, ombligo de la fe cristiana, se repite tres veces en cada uno de los tres Evangelios canónicos llamados Sinópticos, no en vano, pues de su veracidad dependería la salvación de la humanidad por obra del Cristo Hijo de Dios mediante rescate expiatorio por la entrega voluntaria en la cruz. En esos textos, por si subsistiesen dudas sobre su ficción, se hace evidente la obstinada incredulidad de los discípulos ante la noticia de su supuesta resurrección, como he señalado en mi investigación titulada el *Mito de Cristo* (2000). Los cuatro Evangelios canónicos se proponen esencialmente dos objetivos: a) ocultar, como indica Maccoby, que la acción de saludar a Jesús como el Cristo era un hecho político revolucionario, de rebelión; b) transfundir en la auténtica tradición mesiánica de la empresa de Jesús, la revelación personal de Pablo, vaciando de significado el proyecto genuino del Nazareno. Por consiguiente, esos escritos son fundamentalmente *paulinos* tanto en su teología como en su soteriología. Los *Hechos de los Apóstoles* son una mendaz novela de tesis dirigida a adulterar, añadir o suprimir datos contradictorios de imposible conciliación. Léase, a título de muestra, el capítulo 9 sobre la conversión de Pablo, o el capítulo 15 sobre el falso concilio de Jerusalén. Ningún creyente bien informado, y de buena fe, podrá perseverar en su fidelidad a esta monumental superchería.

A partir de este instante, y tras haber declarado que los judíos, con «su caída y fracaso se han convertido en riqueza para el

mundo y para los gentiles» (Rom 11.12); y que cuando se convierta el conjunto de los gentiles, «entonces todo Israel será salvo» (v.26), Pablo instrumentaliza a los de su raza al afirmar que «los israelitas aparecen como enemigos de Dios para provecho nuestro» (v.28). ¿Incluye a Jesús entre los israelitas? Sin duda, incluye el Jesús sedicioso contra el emperador romano, pues Pablo desvela su entraña de «ciudadano romano» y su peculiar concepción de la reconciliación de las razas, de los pueblos, y de las clases sociales bajo la égida de la «*pax romana*», al formular la *doctrina del poder civil* que la Iglesia asumió como la ley de Dios:

> Todos deben someterse a las autoridades constituidas.
>
> No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay por él han sido establecidas.
>
> Así que el que se opone a la autoridad, se opone al orden establecido por Dios, y los que se oponen recibirán su merecido.
>
> Los magistrados, en efecto, no están para infundir temor al que se porta bien, sino al que hace el mal.
>
> ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, pues es un instrumento de Dios para ayudarte a hacer el bien.
>
> Pero si te portas mal, teme, pues está dotada de poder eficaz y está al servicio de Dios para impartir justicia y castigar al que hace el mal.
>
> Y es necesario que os sometáis no solo por temor al castigo, sino por convicción personal.
>
> Por eso pagáis impuestos, y quienes los recaudan son como representantes de Dios ocupados en ese oficio.
>
> Dad, pues, a todos lo que les corresponda: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que honor, honor (Rom 13.1-7).

Naturalmente, es la Iglesia quien decide lo que es bueno y lo que es malo, sin que haya nunca abuso de poder, pues «yo te digo a ti que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré yo mi iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuento desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16.18-19).